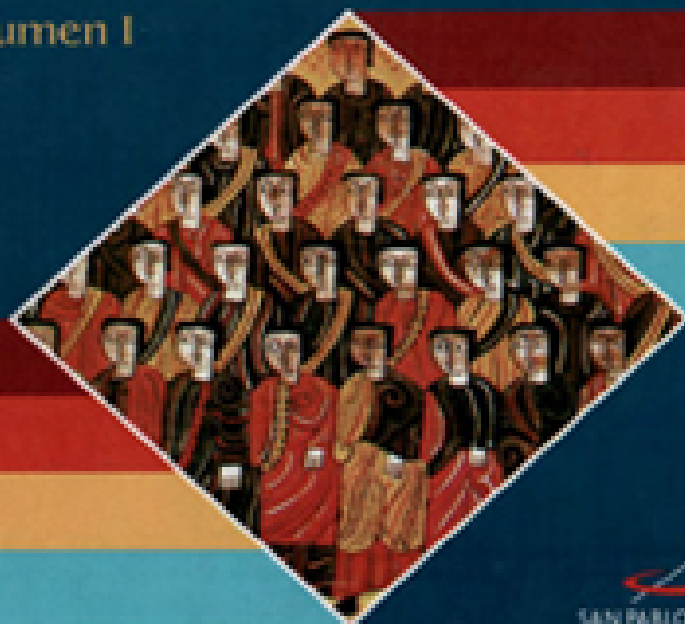


Diccionario de los **SANTOS**

dirigido por
C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarri

Volumen I




SAN PABLO

Diccionario de los SANTOS

dirigido por
C. Leonardi - A. Riccardi - G. Zarri

Volumen I
A-J


SAN PABLO

Centro Iberoamericano de Editores Paulinos (CIDEP):
Barcelona, Bogotá, Buenos Aires, Caracas, Lima, Lisboa,
Los Ángeles, Madrid, México, Miami, Panamá, Quito,
Santiago de Chile, San José de Costa Rica, São Paulo, Sevilla.

PRESENTACIÓN

El fenómeno de la santidad ha devenido en un interés historiográfico, hasta tal punto que en los últimos decenios la historiografía europea ha tenido necesidad de preparar tres diccionarios o enciclopedias sobre la santidad: la *Bibliotheca Sanctorum* entre 1961 y 1970, la *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne* entre 1986 y 1988 y ahora este *Diccionario de los santos* en dos volúmenes. ¿Cómo puede explicarse este creciente interés?

La santidad es un fenómeno propiamente católico (romano y ortodoxo). Presupone la posibilidad para el hombre de ser perfecto, como se lee en Mateo 5,48. Pero, ¿qué es ser perfecto? El hombre sabe que es imperfecto y que tiene que morir: una conciencia que no le abandona ni siquiera en los momentos de mayor exaltación por el éxito o por cualquier otra causa. El venir de la nada y el volver a la nada, dentro de un breve paréntesis de vida, es una opinión común que tiene fundamento en la experiencia. Para poder pensar en la perfección del hombre, en su santidad, es necesario creer en una vida diferente a la humana, una vida perfecta. Para los cristianos es la vida divina, la vida misma de Dios. Pero Dios, según el Nuevo Testamento, ha decidido que el Verbo, su Hijo único, se hiciese hombre: de este modo, la divinidad participa en Cristo de la humanidad. Es el acontecimiento que los cristianos llaman encarnación. Un acontecimiento que ha generado otro: la posibilidad para el hombre de llegar a ser Dios, para la vida humana de unirse y participar en la vida divina; un acontecimiento que preside el Espíritu de Dios, porque el hombre, por sus propias fuerzas, no podría generar las potencialidades que la encarnación ha creado en su ser.

La santidad es precisamente la prueba de este movimiento de respuesta del hombre, por medio del Espíritu Santo, a la iniciativa de la encarnación. El fenómeno fue formulado en una célebre definición que el gran Ireneo de Lyon, ya en la segunda mitad del siglo II, supo expresar: Dios se ha hecho hombre para que el hombre se hiciese Dios, y que después la gran teología escolástica medieval ha descrito como un *exitus a Deo* por el *reditus in Deum*.

Esta tradición teológica ha elaborado una concepción de Dios como alguien completamente diferente del hombre: Dios creador, el hombre criatura; Dios portante de todas las perfecciones, el hombre encerrado en

- © SAN PABLO 2000 (Protasio Gómez, 11-15. 28027 Madrid)
Tel. 917 425 113 - Fax 917 425 723
E-mail: editorial@sanpablo-ssp.es * www.sanpablo-ssp.es
- © Edizioni San Paolo s.r.l. Cinisello Balsamo (Milán) 1998

Título original: *Il grande libro dei santi*

Distribución: SAN PABLO. División Comercial
Resina, 1. 28021 Madrid * Tel. 917 987 375 - Fax 915 052 050
E-mail: ventas@sanpablo-ssp.es
ISBN: 84-285-2258-8 (Volumen I)
ISBN: 84-285-2257-X (Obra completa)
Depósito legal: M. 27.274-2000
Impreso por Fareso. Paseo de la Dirección, 5. 28039 Madrid
Encuadernación: Gómez Aparicio, S. A. 28940 Fuenlabrada (Madrid)
Impreso en España. Printed in Spain

su impotencia o en su ilusión de potencia: una total discontinuidad entre Dios y el hombre. Pero también ha elaborado la concepción de una total continuidad entre Dios y el hombre, que acaban teniendo la misma vida: el hombre no sólo participa, uniéndose a Cristo por el Espíritu Santo, de la vida divina; también el Padre participa de la vida humana, porque no puede separarse del Hijo que, por el Espíritu Santo, se ha encarnado en la Virgen María.

No creer en la santidad supone no aceptar este sistema de pensamiento teológico, no aceptar que entre Dios y el hombre exista una continuidad, sino sólo discontinuidad; que el hombre no pueda acoger en sí, viviéndola, la vida divina. En la tradición cristiana esta es la concepción de Lutero y de las diferentes posturas reformadoras: Dios puede salvar al hombre, pero el hombre sigue siendo pecador y sólo pecador, y Dios lo salva a pesar suyo; porque el hombre está irremediamente marcado por el hecho de ser criatura y criatura pecadora. La tradición luterana no tiene lugar para la mística y rechaza la santidad; de ahí que la hagiografía, como descripción de la vida de los santos, no tenga sentido: puede ser el documento de una devoción mal fundamentada y errónea, heterodoxa, no un testimonio verdaderamente cristiano. Por ello se puede decir que la santidad es un fenómeno específicamente católico.

Pero esto no explica el interés de la historiografía de hoy por las vidas de los santos: un interés que es suscitado no sólo entre católicos sino entre estudiosos de cualquier tipo de formación. Sin embargo, el objeto de interés no es la santidad en sí, sino la hagiografía. Se podría decir que lo que atrae la curiosidad científica es un género literario, prescindiendo del significado que la santidad pueda tener en el ámbito religioso o espiritual. Y en la hagiografía se reflejan fenómenos socio-políticos a menudo de gran significado, desde las manifestaciones de arte a las de culto; por otro lado, la hagiografía tiene una larga historia, que comienza en la Biblia misma, y en su lenguaje, y que además tiene en ella su punto de referencia. Bastaría recordar cuanto de autobiográfico existe en el evangelio de Juan y en las epístolas de Pablo para hablar de auto-hagiografía, o pensar en las figuras de Pedro y de Pablo tal y como vienen representadas en los Hechos de Lucas, para darse cuenta de que estamos ante auténticas hagiografías, aunque sean impropias. La finalidad de los evangelistas y de los demás escritores del Nuevo Testamento no es tanto contar la vida de algunos apóstoles y discípulos, como narrar la vida de Jesucristo, sus palabras, sus acciones, sus milagros, así como la vida de los primeros discípulos y las primeras reflexiones doctrinales, espirituales y proféticas sobre su enseñanza, dentro de la misión a ellos confiada.

La historia de la hagiografía ha sido muy rica y variada. En los primeros siglos cristianos se encuentran narraciones hagiográficas también en

los escritos apócrifos (como la historia de Tecla contenida en los *Hechos de Pablo y Tecla*), pero sobre todo en las actas de los procesos del Estado romano contra los cristianos (*acta* o *gesta martyrum*) y en las sencillas narraciones, más o menos legendarias, de sus vidas, o mejor dicho, de sus muertes. El texto más significativo es quizá el de las *Acta Perpetuae et Felicitatis*, de comienzos del siglo III. Ya a finales de dicho siglo se iniciaron las verdaderas biografías, con la vida del obispo Cipriano de Cartagena escrita por Poncio. Se puede decir que la Edad media engrandeció el género, convirtiéndolo en el mayor instrumento de comunicación social durante muchos períodos: lugar de encuentro en la liturgia, tanto en la reservada a clérigos y monjes como en la del pueblo; adquiere forma canónica en la predicación, especialmente en los últimos siglos medievales, con la inserción de *exempla* en el contexto homilético; argumento de los numerosos himnos que se han escrito dentro y fuera del año litúrgico; lugar de comunicación femenina, que raramente ha encontrado otras vías; tema de la extraordinaria iconografía representada en las Iglesias y en los edificios de toda Europa. Los textos hagiográficos, vidas, milagros, traslaciones de reliquias, aisladas o en grupos, en los martirologios, tanto en los grandes legendarios como en los abreviados (de los que el más conocido es la *Legenda aurea* de Giacomo de Varezza), son muy numerosos: un hecho religioso, espiritual y social incalculable.

El género hagiográfico, salvo excepciones, no pretende dar del santo una narración histórica concreta, una sucesión ordenada de hechos; tiene otra finalidad: presentar a un hombre cuya vida representa, a menudo ejemplarmente, su encuentro con Dios. Es intención del hagiógrafo ofrecer un caso de teandría, la unión entre Dios y el hombre. Muchos son los medios para esta representación, como muchas son las ocasiones y los condicionamientos históricos, que determinan la formación de la hagiografía. Podríamos citar un caso ejemplar para todo el género hagiográfico: las leyendas martiriales. El género mismo comporta que la vida del santo no se examine directamente: el mártir es santo sobre todo por su muerte frente al poder político; su memoria está unida, digamos institucionalmente, a este único acontecimiento. Los hagiógrafos, que deben responder a las propias exigencias y a las de su clientela (eclesiásticos o civiles, particulares o populares), no pueden superar el personal anonimato del mártir más que «inventando» una biografía, es decir, recurriendo a los pocos elementos históricos probablemente transmitidos y a *tópoi*, es decir, a frases características que en términos generales definen el martirio. Entender este procedimiento como una falsificación histórica no parece historiográficamente oportuno; el hagiógrafo quería definir la fisonomía de un mártir construyendo una vida por muy breve que fuese,

y la construye sirviéndose de imágenes que sus contemporáneos, el ambiente en el que vive, saben y pueden reconocer como distintivos del martirio.

Esta condición se representa, en motivos y términos también muy diferentes, en las hagiografías medievales y modernas, y se acentúa además cuando la hagiografía cuenta milagros realizados por el santo. El milagro, de por sí, es un hecho poco común: no explicable inmediatamente en el orden de la naturaleza sino en el de la intervención divina, sobrenaturalmente (y es necesario tener en cuenta lo que significan natural y sobrenatural en cada una de las diferentes épocas históricas). Plantear el problema del milagro como sinónimo de no verdadero, no histórico (y así ha hecho, un poco simplistamente gran parte de la moderna crítica histórica), aparece hoy como algo inadecuado para comprender el fenómeno. Quien cree, también genéricamente, que todo se explica en la naturaleza, no podrá prestar atención a los elementos no-naturales de las hagiografías, elementos que, en muchísimos textos, son sin duda predominantes; sin embargo, quien crea que la naturaleza del hombre tiene por sí misma un misterio que la envuelve, que el hombre no puede autoexplicarse y autojustificarse hasta el fondo, no tendrá dificultad en reconocer en los relatos hagiográficos un intento de representar, en la biografía de una persona del pasado, algo de su misma experiencia. Pero tampoco se podrá negar, en términos generales, que la naturaleza ideológica y literaria de la hagiografía no comporta la veracidad histórica, y ni siquiera su contrario, sino la veracidad hagiográfica: en otros términos, la presencia en el biografado de algunos acontecimientos y características que han hecho de él un santo, que puede, precisamente por esos rasgos, ser propuesto a la lectura, a la admiración y a la imitación de los fieles. Desde este punto de vista, la hagiografía es un capítulo indispensable para comprender la historia del cristianismo.

Además es evidente que el hagiógrafo está sometido a condicionamientos. También se podría elaborar una casuística para esta cuestión. El santuario dedicado a un santo tendrá interés en recoger e «inventar» hechos milagrosos ocurridos en aquel lugar y, de este modo, atraer a más fieles y, potencialmente, más ingresos económicos. Sería necesario poder demostrar que es este *plus* de milagros y no el elemento fundante lo que atrae a los fieles. El caso más evidente está constituido por el hecho de que el romano pontífice se ha reservado, al menos a partir de un período comprendido entre los siglos XII y XIII, la proclamación de la santidad de un cristiano tras un auténtico proceso de investigación sobre su vida. Sin duda, este elemento ha dado mayor veracidad histórica a las hagiografías, pero ha condicionado, en concreto a través del interrogatorio de los testigos y sus deposiciones, la orientación hacia uno u otro

tipo de santidad, hacia determinadas características de esta. Es un condicionamiento que todavía se da. Esto debe ser tenido en cuenta por el historiador (y también por el simple lector). Pero el problema ha de considerarse dentro de una perspectiva diferente, por el hecho de que el fenómeno cristiano no coincide con el cuerpo eclesiástico (clero, obispos, papa y también órdenes monásticas y congregaciones), sino que es un organismo más complejo, donde la autoridad episcopal y/o pontificia también ha tenido gran peso, en diferentes períodos de la historia, pero en el que además actúan otras fuerzas y dimensiones, espirituales, místicas y proféticas. La curia romana no ha reconocido la santidad de Girolamo Savonarola, pero ello no ha impedido una devoción hacia él (hasta un oficio litúrgico) como el que el pueblo cristiano dirige a un santo; Tomás Moro no fue canonizado hasta 1935, pero no puede decirse que su culto date de hace pocos decenios.

En otras palabras: el condicionamiento socio-histórico puede influir en la promoción de un santo más que de otro, y también se puede observar que la suprema autoridad eclesiástica puede promover un modelo de santidad en vez de otro. Por ejemplo, la autoridad eclesiástica parece que ahora prefiere el modelo del santo laico; suponiendo que así sea, nos podemos preguntar si un modelo laico de santidad podía haber sido propuesto en otras épocas históricas de forma preferente, cuando el desarrollo teológico y la conciencia espiritual de esta realidad no estaban en condiciones de considerarlo tal.

El problema crítico de la hagiografía sigue siendo el de ver en el texto hagiográfico y/o en el dossier hagiográfico de un santo (esté o no canonizado) el modelo de santidad: no en sentido abstracto, sino en sentido histórico; ver qué correspondencia y relación tiene una concreta experiencia, como resulta de la hagiografía, con los condicionamientos socio-históricos y con un determinado ideal de santidad. De hecho, el modelo hagiográfico es la realización literaria de un deseo de perfección que aquel condicionamiento socio-histórico puede ofuscar, pero que difícilmente logra eliminar.

Es curioso que en toda la tradición el hagiógrafo quiera recurrir tan frecuentemente, para que parezca un *tópos*, a una autocertificación: la de la veracidad de su relato. Desde la antigüedad, pasando por la Edad media y hasta nuestros días, se hace esta comprobación. Pero, en general, los hechos narrados no son sólo aquellos históricamente verificados y/o verificables, sino los hechos hagiográficos. El género exige continuamente que sea respetada su especificidad.

Por todas estas razones, a los estudiosos les parece cada vez más inadecuada e históricamente injustificada esa lectura de las hagiografías que se limita a aislar, dentro del relato más o menos legendario, las noticias

que sean más útiles para la reconstrucción de un hecho. Hoy se cree que la misma leyenda es un hecho, en el sentido de que documenta una mentalidad. En el centro de la mentalidad que produce el texto hagiográfico es posible reconocer que exista una idea de perfección, es decir, un modelo hagiográfico. Es verdad que a menudo intervienen otros elementos en la constitución de una hagiografía, pero si el texto es verdaderamente hagiográfico, el autor puede tener entre sus intenciones literarias también aquellas que sean más opuestas a un ideal de plenitud humano-divina, pero el medio elegido le obligará, por así decirlo, a apoyar su relato dentro de cualquier modelo.

Hoy es evidente que el elemento legendario ya no sorprende a nadie, ni al lector ni al estudioso. Se puede afirmar pacíficamente, de acuerdo con muchas voces autorizadas de diferente procedencia, que el mundo del racionalismo moderno se ha cerrado; no es nuestra misión ahora buscar las razones: la constatación es suficiente. La necesidad de espiritualidad es hoy muy evidente, aunque aparezca insatisfecha y anónima: esta no se dirige obligatoriamente hacia el cristianismo, tampoco aparece sólo en tierras cristianas o que dejaron de serlo. Es la necesidad de comprender no los hechos sino lo que está detrás de los hechos, de autoidentificarse con alguna realidad superior o, al menos, diferente, de huir una vez más de las ideologías que sólo terminan justificando la mera praxis. Parece que nuestra época sólo puede definirse desde la tecnología, y el equivalente de la tecnología, que parece dominar y subyugar al hombre, es la libertad, que es una dimensión sobre todo espiritual.

Por ello, hoy día, las hagiografías, con sus leyendas y todo, constituyen un incentivo para la lectura, y por ello los santos se han convertido en personajes de un encuentro no ya devocional o santurrón, sino espiritual, un encuentro que todos pueden tener y comprobar positivamente. Este es el clima en el que se ha elaborado este *Diccionario de los santos*. La *Bibliotheca Sanctorum* nació en los primeros años sesenta por impulso de Juan XXIII y todavía tiene un sabor apologético, utilizado a menudo también en su lenguaje: es una obra que tiene indudables méritos, por la novedad y también, en más de un caso, por la abundancia de material. El *Dictionnaire des saints* tiene otras características: ha cuidado mucho la ilustración iconográfica y ha buscado la sobriedad de la información dentro de un lenguaje sencillamente erudito, en el que destaca el interés plenamente histórico. Nuestro *Diccionario de los santos* quiere mantener este lenguaje de información erudita, pero poniéndose como objetivo no sólo el interés histórico, sino también y principalmente el valor hagiográfico de todo personaje. No estamos seguros de haberlo conseguido: es demasiado grande el peso de la tradición antihagiográfica e histórico-constatable en la tradición de los estudios, también

hagiográficos (incluso por parte de la historiografía de inspiración católica como la de los Bolandistas, sobre todo), como para que nuestra tarea sea fácilmente alcanzable.

Hemos incluido en el *Diccionario* alrededor de 1.000 biografías. Podrían presentarse algunas más. Esta ha sido nuestra primera responsabilidad. Si el *Diccionario* tiene otras ediciones, es probable que se añadan otras biografías. Sólo se han recogido personajes que la Iglesia católica ha reconocido como santos (o beatos), y se han dejado a un lado las biografías de otros personajes que sin duda han marcado la historia cristiana (basta tan sólo mencionar a Girolamo Savonarola). El esquema ideal de toda biografía, en nuestra intención, se estructuraba en apuntes biográficos (y mención de obras, si el santo también fuese escritor), notas hagiográficas, culto, iconografía y bibliografía.

Nos hemos dividido la tarea de supervisión según criterios tan sólo prácticos: hasta el año 1300 el *Diccionario* ha corrido a cargo de Claudio Leonardi, que ha contado con la colaboración de Antonella Degl'Innocenti; de 1300 a 1800 a cargo de Gabriella Zarri; de 1800 hasta nuestros días, Andrea Riccardi con la colaboración de Francesco De Palma. En la redacción siempre ha ayudado Dorino Tuniz. A petición de Elio Guerriero, el editor ha asumido esta valiente iniciativa y la ha mantenido con convicción, a pesar de las limitaciones y los retrasos de los responsables.

CLAUDIO LEONARDI

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

En la *Presentación*, Claudio Leonardi nos subraya el creciente interés de la hagiografía por las vidas de los santos. Asimismo, también en lengua española, han aparecido en nuestros días algunos catálogos de santos, en forma de monografías o diccionarios breves. No todos con el mismo rigor científico exigido y, algunos de ellos, con una evidente falta de objetividad, movidos por la simple curiosidad folclórica, cultural o devocional. Pero también es innegable un renovado acercamiento a las vidas de los santos desde otros muchos puntos de vista. El despertar religioso-espiritual de nuestro tiempo y este particular momento eclesial en el umbral de un nuevo milenio han contribuido poderosamente a ello. De un abusivo y exagerado culto a los santos, impregnado no pocas veces de folclore –sobre todo en España– o de tradiciones ancestrales –especialmente en Latinoamérica–, se pasó a una actitud iconoclasta, apoyada en un malentendido cristocentrismo, para terminar, ahora en nuestros días, en una situación que podemos llamar de equilibrio en la que el santo aparece como un personaje cercano y con rostro amable que, con su ejemplo, refleja el Misterio e invita a la *sequela Christi*.

Pero también «se dice a veces que hoy se realizan demasiadas *beatificaciones*». Esta expresión, por extraña que parezca, no está tomada de ningún medio de comunicación, sino que fue pronunciada por el propio papa Juan Pablo II en 1994: «Esto, además de reflejar la realidad, que, gracias a Dios, es como es, corresponde también al deseo expresado por el concilio Vaticano II. Tanto se ha difundido el Evangelio en el mundo, y tan profundas son las raíces que ha echado su mensaje, que precisamente el gran número de beatificaciones refleja vivamente la *acción del Espíritu Santo y la vitalidad* que brota de él *en el campo que es más esencial para la Iglesia*, a saber, el de la santidad» (*Discurso en el V Consistorio Extraordinario*, L'Osservatore Romano, Edición semanal en lengua española, 20 de junio de 1994).

Y es que fue precisamente el sínodo extraordinario de obispos convocado para celebrar los veinte años de la conclusión del concilio Vaticano II el que recordó que «hoy tenemos una gran necesidad de santos, que hemos de implorar asiduamente a Dios» y que ellos «han sido siempre fuente y origen de renovación en las circunstancias más difíciles de toda la historia de la Iglesia» (*Relatio finalis* II, A, 4). Nace, por tanto, en el

Concilio esta «vuelta» a los santos bajo una nueva luz, ajena a tradicionalismos obsoletos, reconociendo en esta legión de hombres y mujeres las «maravillas de Cristo» (cf *Sacrosanctum concilium* 111).

Y en cada época, como se apuntaba en la *Presentación*, se ha buscado un modelo de santidad o, por las circunstancias históricas vividas por la Iglesia, ha surgido un determinado prototipo de santo. En los primeros siglos fueron los mártires, en la Edad media los abades, teólogos y vírgenes, en la Edad contemporánea los fundadores y misioneros, para volver de nuevo a los mártires de los siglos XIX y XX. Pero, en el momento presente, ¿no es el santo laico un ejemplo a imitar? De hecho, nunca como ahora han sido elevados a los altares tantos padres y madres de familia, cristianos de cualquier condición social o profesión. Con ello, ¿quiere subrayar la Iglesia que la santidad es la vocación de todo cristiano, como proclamó solemnemente el concilio Vaticano II en la constitución *Lumen gentium*?

También las jóvenes Iglesias presentan sus primeros santos a la Iglesia universal. No sólo es signo de madurez el aumento del clero autóctono o la implantación de comunidades eclesiales, también lo es el reconocimiento de mártires, fundadores y cristianos que, con su vida y muerte, sirven de semilla para generaciones futuras. Buen ejemplo de ello es América Latina, donde en los últimos años algunas naciones han visto elevados a los altares a sus primeros santos o beatos.

* * *

La participación de SAN PABLO (España y Latinoamérica) en este *Diccionario de los santos* comenzó, en una primera fase, allá por el año 1994, bajo la coordinación de D. Fernando Rivas Rebaque, del equipo editorial SAN PABLO. Las voces correspondientes a «santos españoles» o «latinoamericanos», como Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola o Antonio María Claret, por citar algunos ejemplos, se encomendaron entonces a los mejores especialistas. Estos artículos aparecen conjuntamente en ambas ediciones (española e italiana). Pero a medida que avanzaba el proceso de preparación de nuestra edición (traducción y adaptación de voces) nos dábamos cuenta de que aún faltaban muchos de los santos venerados en las diócesis españolas (mártires de la época romana, patronos de ciudades, fundadores de congregaciones religiosas o algunos de los más significativos mártires de la Guerra civil), así como santos o beatos de Latinoamérica. Por otro lado, algunas de las voces italianas que nos iban llegando correspondían a santos o beatos de la Edad media muy ligados localmente a diócesis italianas o a otros lugares de Europa pero que, sacados de su contexto histórico-geográfico, no tenían relevancia alguna

para España o América Latina. Ambas constataciones nos empujaron a iniciar una segunda fase en la que se redactasen las voces ausentes y se revisase a fondo el catálogo de santos que conformaría la edición en lengua española.

En otoño de 1996 se entró en contacto con la mayoría de las diócesis españolas para que ayudasen a confeccionar una lista de santos propios que no tenían por qué compartirse con la edición italiana. Igual se hizo con numerosas congregaciones religiosas. La respuesta fue extraordinaria y desbordó nuestras expectativas: llegaron a nuestra Redacción, en los doce meses siguientes, casi doscientas nuevas voces, elaboradas eficientemente por más de cincuenta nuevos colaboradores, en su mayoría sacerdotes diocesanos o religiosos, pero también laicos: encargados de archivos catedralicios, académicos, profesores universitarios, cronistas locales, postuladores, etc. A todos ellos dirigimos, desde ahora, nuestro más sincero agradecimiento por la generosidad y prontitud de sus respuestas y por el interés mostrado desde el principio. Sus nombres aparecen en la lista de colaboradores, pero merecen una mención especial –sin que suponga detrimento alguno para los restantes– D. José Luis Repetto Betes, deán de la S. I. Catedral de Jerez de la Frontera; D. Felipe Abad León, académico C. de las Reales Academias de la Historia y Española de la Lengua (Logroño), y D. Francisco Javier Martínez Medina, profesor de Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología de Granada. Ellos son a quienes más hemos importunado con consultas o por el número de voces encargadas.

Pero nuestra labor no se detuvo ahí, consideramos también que en un diccionario hagiográfico en lengua española no podía faltar su *proyección latinoamericana*. En contacto con todas las Redacciones americanas de SAN PABLO, se recogió material para preparar otro buen número de artículos de santos latinoamericanos, sin olvidar a los más recientemente llegados a los altares.

Tras eliminar más de un centenar de voces de la edición italiana y añadir estas doscientas nuevas aportaciones, nuestro *Diccionario* alcanza ahora las mil biografías, cuyos criterios han sido los mismos expuestos por los directores en la *Presentación*; también se han excluido aquellos personajes de la vida de la Iglesia que, aun gozando de fama de santidad o de una posición relevante, aún no han sido elevados a los altares (Bartolomé de las Casas, Girolamo Savonarola, Pablo VI, Madre Teresa de Calcuta, Santiago Alberione u otros fundadores de congregaciones religiosas, etc). Muchos echarán en falta a otros santos, patronos o fundadores, pero toda obra ha de tener unas limitaciones de espacio y tiempo que obligan a hacer una selección que siempre será injusta. Los tendremos en cuenta en futuras ediciones.

Otro problema se refería a la fijación de la fecha para «cerrar» el *Diccionario*. Como antes apuntábamos, las canonizaciones y beatificaciones han sido tantas con la llegada de Juan Pablo II al solio pontificio que se han convertido en praxis habitual de la vida de la Iglesia. Por ello, parecía no poder ponerse término a la labor de redacción de voces. Y no es que quisiésemos incluir a todos, pero sí, al menos, a los españoles o latinoamericanos más significativos y más recientemente elevados a los altares. Procurando que no faltasen estos últimos, hemos incluido en el *Diccionario* a todos aquellos beatificados o canonizados hasta el Gran Año Jubilar, cerrando la obra con Juan XXIII. Lo curioso, además, no es que haya aumentado el catálogo de santos en estos últimos años, sino que muchos de los que, al confeccionarse la lista inicial, eran beatos, ahora ya son santos (Edith Stein, Marcelino Champagnat o los Mártires de Turón), o han recibido nuevos títulos por parte de la Iglesia (como el de Doctora para Teresa de Lisieux).

No damos por perdidos los esfuerzos de tantas personas para que este *Diccionario de los santos* sea punto de referencia para estudiosos, profesores y cuantos, desde diferentes ambientes, tengan interés por una hagiografía renovada. Es un *Diccionario* fundamentalmente de carácter histórico —avalado por los bagajes académicos de sus colaboradores—, pero es también un *Diccionario* que podrá tener, y así se ha pretendido, otros muchos usos para el lector: informativo, cultural, litúrgico, espiritual y enciclopédico.

Bastaría con ordenar cronológicamente y releer la vida de este millar de santos relacionando entre sí a contemporáneos, compañeros o amigos, o agruparlos por naciones o áreas geográficas, para darnos cuenta de que lo que tenemos delante es la *historia de los dos mil años de vida de la Iglesia*. Es como si cada santo fuese una tesela de un mosaico, y todas ellas, puestas una al lado de otra, aportando forma y color, conformasen un rostro nítido, el de Jesucristo, a quien trataron de seguir evangélicamente en circunstancias diferentes y por caminos diversos: unos derramando su sangre, otros con su predicación o sus escritos y otros con una existencia vivida en pobreza y sencillez. Todos ellos contribuyen a que los cristianos del siglo XXI puedan seguir reconociendo ese Rostro en la Iglesia del Tercer Milenio.

EL EDITOR

Madrid, 29 de junio de 2000

Solemnidad de los santos apóstoles Pedro y Pablo

DIRECCIÓN Y COLABORADORES

DIRECTORES

Claudio Leonardi-Andrea Riccardi
Gabriella Zarri

REDACTORES

Elio Guerriero-Dorino Tuniz

EQUIPO EDITORIAL

Dirección Editorial: Juan Antonio Carrera
Coordinación Editorial: Juan Antonio López
Redactor Jefe: Pedro Miguel García Fraile

Traducción

Ezequiel Varona, Pedro M. García
Adoración Pérez

COLABORADORES

ABAD LEÓN Felipe: Académico C. de las Reales Academias de la Historia y Española de la Lengua. Cronista Oficial de la Rioja. Voces: *Alfonso Mena* y *Alonso Navarrete*; *Germán Pérez*; *Gregorio Escribano*; *Jerónimo Hermosilla*.

AIROLDI Marina: Profesora de Historia de la Iglesia en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas (Novara). Voces: *Germana Cousin*; *Inés de Roma*; *Juana de Lestonnac*; *Juana de Valois*.

ALAIZ PRIETO Atilano: Escritor. Voz: *Antonio María Clareñ*.

ALDEA CHACOBO Francisco: Profesor de secundaria y canónigo de la concatedral de San Pedro de Soria. Voz: *Saturio*.

ÁLVAREZ Tomás: Profesor de Teología espiritual en la Facultad del Norte de España (Burgos). Voz: *Teresa de Jesús*.

- AMATO Angelo: Profesor de Teología dogmática en la Pontificia Universidad Salesiana (Roma). Voz: *María*.
- ÁNIZ IRIARTE Cándido: Profesor del Instituto Superior de Filosofía (Dominicos de Valladolid). Voces: *Antonio de León; Francisco de Capiellas; José Fernández de Ventosa; Juan Macías; Juana de Aza*.
- ANTÓN SOLÉ Pablo: Profesor de Historia del Arte en la Universidad de Cádiz. Archivero diocesano y catedralicio de Cádiz. Voz: *Servando y Germán*.
- ARRAIZA FRAUCA Jesús: Doctor en Historia y canónigo de la S.I. Catedral de Pamplona. Voces: *Felipe de Jesús Munárriz y compañeros claretianos; Fermín; Francisco Dardán y compañeros; Gregorio de la Berrueza; Honesto de Nimes; Veremundo de Irache; Virila de Leyre*.
- AUBERT Roger: Profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad de Louvain-la-Neuve. Voz: *Pío X*.
- AZNAR FORA Rosario: Religiosa de la Congregación de Hermanas de la Caridad de Santa Ana. Voz: *María Rafols Bruna*.
- BARCELLONA Rossana: Universidad de Catania. Voz: *José de Tesalónica*.
- BARONE Julia: Profesora de Historia medieval en la Universidad La Sapienza (Roma). Voces: *Benedicto XI; Bruno; Clara de Montefalco; Coleta Boylet; Escolástica; Francisca Romana; Inocencio XI; Juan de Gorze; Juana de Arco; Sabina; Urbano V*.
- BASTIAENSEN A. A. R.: Profesor de la Universidad de Nimega. Voces: *Antonio, abad; Atanasio de Alejandría; Perpetua y Felicidad; Policarpo de Esmirna*.
- BAUD Philippe: Centro Católico de Estudios de Lausanne. Voz: *Nicolás de Flue*.
- BEAUDOIN Yvon: Relator en la Congregación de las Causas de los Santos. Voces: *Eugenio de Mazonod; José Gérard*.
- BÉCARES BOTAS Vicente: Profesor titular de Filología griega en la Universidad de Salamanca. Voces: *Alfonso Rodríguez; Atilano*.
- BELTRÁN Jerónimo: Canónigo magistral de la S.I. Catedral de Teruel. Voces: *Anselmo Polanco Fontecha; Dionisio Pamplona de Santa Bárbara y compañeros; Felipe Ripoll*.
- BENVENUTI Anna: Profesora de Historia medieval en la Universidad de Estudios de Florencia. Voces: *Emiliana; Juan Colombini; Zita de Luca*.
- BERTI Paolo: Arquitecto. Voz: *Clelia Barbieri*.

- BERTOLOTTI Agostino Maria: Licenciado en Historia de la Iglesia moderna. Voces: *Arnoldo Janssen; José Allamano*.
- BETTILOLO Paolo: Profesor de Historia del cristianismo en la Universidad de Padua. Voces: *Afraates; Efrén; Nilo*.
- BIANCHI Angelo: Universidad Católica del Sacro Cuore (Milán). Voces: *Jerónimo Emiliani; José de Calasanz; Juan Bautista de la Salle; Lorenzo Justiniano; Pedro Canisio; Roberto Belarmino*.
- BOESCH Sofia: Profesora de Historia medieval en la III Universidad de Estudios de Roma. Voz: *Catalina de Siena*.
- BONILLA Vicente: Canciller-Secretario de la diócesis de Tarazona (Zaragoza). Voces: *Félix y Régula; Gaudioso; Juan de Cetina; María del Pilar de San Francisco de Borja y compañeras; Martín de San Nicolás y compañeros; Millán; Prudencio*.
- BØRRESEN Kari Elisabeth: Profesora de Estudios medievales en la Universidad de Oslo. Voces: *Brígida de Suecia; Juliana de Norwich*.
- BORZOMATI Pietro: Profesor de Historia contemporánea en la Universidad para Extranjeros de Perugia. Voz: *Aníbal María de Francia*.
- BRUFANI Stefano: Profesor de Literatura latina medieval en la Universidad de Calabria. Voces: *Antonio de Padua; Clara de Asís; Columbano; Inés de Asís; Inés de Praga; Pedro Thomas; Ubaldo*.
- CABRIA Agustín: Superior de la Comunidad del Colegio La Salle-Felipe Benito (Sevilla). Voz: *Aurelio María y compañeros*.
- CAFFIERO Marina: Profesora de Historia contemporánea en la Universidad La Sapienza (Roma). Voz: *Lucía Filippini*.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA Francisco Javier: Miembro del Instituto Histórico Español y Extranjero; rector de la Universidad de Estudios Superiores de El Escorial (Madrid). Voces: *Beatriz de Silva y Meneses; Fernando III; Tomás de Villanueva*.
- CANNELLI Riccardo: Universidad de Sassari. Voces: *Mártires de México; Miguel Agustín Pro*.
- CANTARELLA Glauco Maria: Profesor de Historia medieval en la Universidad de Estudios de Bolonia. Voces: *Adalberón de Wurzburg; Bruno de Querfurt; Bruno de Wurzburg; León IX; Otón; Urbano II; Víctor III*.
- CASERA Domenico: Director de la revista «Camillianum» (Roma). Voces: *Camilo de Lelis; Juan de Dios*.
- CAVAGLIÀ Piera: Pontificia Facultad de Ciencias de la Educación «Auxilium» (Roma). Voz: *María Dominica Mazzarello*.

- CAVEDO Romeo: Licenciado en Teología y en Ciencias bíblicas. Voces: *David; Gabriel; Job; Miguel; Rafael; Susana; Tobías y Tobit.*
- CHEVALLEY Eric. Voces: *Galo; Magno; Mauricio; Otmaro; Teodoro (Teódulo).*
- CHIESA Paolo: Profesor de Literatura latina medieval en la Universidad de Udine. Voces: *Bábilas; Blas; Cirilo de Alejandría; Juan el Limosnero; Lucas Estilita; Martín I.*
- CIPRIANI Settimio: Profesor de Sagrada Escritura en la Pontificia Facultad de Teología de Italia meridional. Voces: *Andrés; Bartolomé; Felipe; Judas Tadeo; Matías; Pedro; Santiago el Mayor; Santiago el Menor; Simón; Tomás.*
- CONDE Josefa: Religiosa de la Congregación de Hermanas dominicas de la Anunciata. Voz: *Francisco Coll y Guitart.*
- CORTESI Maria Rosa: Profesora de Filología latina medieval y humanística en la Universidad de Pavía. Voz: *Alejandro de Bérghamo.*
- CREMASCOLI Giuseppe: Profesor de Literatura latina medieval en la Universidad de Bolonia. Voces: *Arsenio el Grande; Casiano; Cesáreo de Arles; Cristóbal; Eusebio de Vercelli; Ireneo de Lyon; Juan de Lodi; León I Magno; Pablo Ermitaño; Sidonio.*
- CRIMI Carmelo: Profesor de Literatura bizantina en la Universidad de Catania. Voces: *Águeda; Alejandro de Alejandría.*
- CRISCUOLO Vincenzo: Director del Instituto Histórico de los Capuchinos (Roma). Voz: *Lorenzo de Brindis.*
- D'ALATRI Mariano: Instituto Histórico de los Capuchinos (Roma). Voz: *Félix de Cantalicio.*
- D'ANGELO Augusto: Doctor en investigación en Historia religiosa. Voces: *Antonio María Pucci; Francisco Faà di Bruno; Francisco María de Camporosso; José Benito Dusmet; José Nascimbeni; Leopoldo de Castelnuovo; Luis Orione; María Bertilla; María Crucificada di Rosa; María Josefa Roselló; Rafael de San José Kalinowski; Timoteo Giaccardo; Vicente Romano.*
- DAL PINO Franco Andrea: Profesor de Historia de la Iglesia medieval en la Universidad de Padua. Voces: *Felipe Benizi; Juliana Falconieri; Siete Santos Fundadores.*
- DALARUN Jacques: Director de la sección medieval del «École Française» de Roma. Voces: *Bernardo de Tiron; Roberto de Arbrissel.*

- DANTE Francesco: Universidad La Sapienza (Roma). Voces: *Antonio María Gianelli; Benito José Labre; Clemente María Hofbauer; Emilia de Vialar; Filipina Rosa Duchesne; Gaspar del Búfalo; Gaspar Luis Bertoni; Juan Nepomuceno Neumann; Maximiliano María Kolbe; Miguel Garikoitz.*
- DE FRÍAS TOMERO, María del Carmen: Religiosa de la Congregación Hijas de Jesús; ex-Postuladora general. Voces: *Cándida María de Jesús; María Antonia Bandrés Elósegui.*
- DE PALMA Francesco: Universidad La Sapienza (Roma). Voces: *Ana María Giannetti Taigi; Ángela Salawa; Antonia Mesina; Benildo Pedro Romançon; Carolina Kózka; Clementina Anwarite Nengapeta; Federico Janssoone; Gabriel de la Dolorosa; Gianna Beretta Molla; Isabel Canori Mora; Laura Vicuña; Magdalena de Canossa; María del Divino Corazón de Jesús Droste; María Josefa Naval Girbés; Mártires del nazismo; Mártires en tierras islámicas; Narcisa Martillo Morán; Teresa de Jesús de los Andes; Victoria Rasoamanarivo.*
- DE PEDRO GRESA José: Párroco de Sarrión (Teruel). Voces: *Faustino Villanueva Igual; Joaquín Royo Pérez.*
- DEGL'INNOCENTI Antonella: Universidad de Estudios de Trento. Voces: *Alejandro de Fiesole; Bartolomé de San Gimignano; Donato de Fiesole; Juan Gualberto; Paulino de Aquilea; Roberto de la Chaise-Dieu.*
- DELVILLE Jean Pierre: Seminario Saint Paul en Louvain-la-Neuve. Voces: *Damián; María Teresa Haze; Muciano María Wiaux.*
- DÍAZ CATALÁN Juan Julián: Licenciado en Historia eclesiástica por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Voces: *Claudina Thévenet; Emilia María Guillermina de Rodat; Pedro Julián Eymard.*
- DIERKENS Alain: Profesor de Historia medieval en la Universidad de Bruselas. Voces: *Crodegango; Geraldo de Aurillac; Remigio.*
- DITCHFIELD Simon: Profesor de Historia moderna en la Universidad de York. Voces: *Conrado Confalonieri; Eduardo Powell; Pío V.*
- DOLBEAU François: Director de «Études» en la «École Pratique des Hautes-Études IV». Voces: *Dionisio, Rústico y Eleuterio; Domingo de Sora.*
- DONNINI Mauro: Profesor de Latín medieval en la Universidad de Perugia. Voces: *Abbón de Fleury; Alejandro de Jerusalén; Bárbara; Catalina de Alejandría; Cirilo y Metodio; Crispín y Crispiniano; Cristina de Bolsena; Epifanio de Salamina; Ervedo; Julián el Hospitalario; Leonardo de Noblat; Marino; Papiás; Paula Romana; Serapión.*
- EGIDO Teófanos: Carmelita Descalzo. Voz: *Pedro Regalado.*

- ELM Kasper: Profesor de Historia medieval en la Universidad Libre de Berlín. Voz: *Noberto*.
- FAGNONI Anna Maria: Universidad de Estudios de Milán. Voces: *Anastasio el persa; Pancracio*.
- FANULI Antonio: Profesor de Antiguo Testamento en la Pontificia Facultad de Teología de Italia meridional. Voces: *Abel; Adán; Eva; Isaac; Jacob; José; Josué; Moisés; Noé*.
- FERRARI Barbara: Universidad de Estudios de Milán. Voz: *Marina (María)-Marino*.
- FERRARI Fulvio: Investigador de Filología germánica en la Universidad de Trento. Voces: *Canuto IV; Erico IX Jedvardsson; Juan de Hólar; Olav II*.
- FERRER Juan Miguel: Rector del Seminario Mayor de Toledo. Voz: *Leocadia*.
- FORLIN PATRUCCO Marcella: Profesora de Historia medieval en la Universidad de Estudios de Parma. Voces: *Alejandro I; Anacleto (Cleto); Aniceto; Antero; Calixto; Ceferino; Cipriano de Antioquía; Clemente I; Cornelio; Cosme y Damián; Demetrio de Tesalónica; Dionisio; Eleuterio; Evaristo; Fabián; Higinio; Hipólito; Lino; Pío I; Ponciano; Práxedes; Priscila; Pudenciana; Sixto I; Sotero; Telesforo; Teófilo de Antioquía; Urbano I; Víctor I; Víctor de Milán; Vito, Modesto y Crescencia*.
- FORNASARI Giuseppe: Profesor de Historia medieval en la Universidad de Estudios de Trieste. Voces: *Gregorio VII; Pedro Damián; Romualdo*.
- FORNO Mauro: Instituto Histórico de la Resistencia de Asti. Voz: *José Benito Cottolengo*.
- FRAILE YÉCORA Pedro Ignacio: Profesor de Sagrada Escritura en el Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (Zaragoza). Voz: *Inocentes (santos)*.
- FRANCESCHINI Daniela: Universidad de Pisa. Voz: *Jordán de Pisa*.
- FRANCIA Santiago: Deán y canónigo archivero de la S.I. Catedral de Palencia. Voz: *Antolín*.
- FRIOLI Donatella: Profesora de Paleografía latina en la Universidad de Estudios de Trento. Voces: *Apolinar de Ravena; Severo de Ravena*.
- FUENTES Andrés: Profesor de la Pontificia Universidad de Salamanca. Voz: *Arcadio y compañeros*.
- FUENTES Manuel: Religioso trinitario y vicario parroquial de Nuestra Señora de Gracia (Córdoba). Voz: *Simón de Rojas*.

- GAFFURI Laura: Universidad de Estudios de Turín. Voz: *Jordán Forzaté*.
- GALINO Ángeles: Catedrática de Historia de la pedagogía en la Universidad Complutense de Madrid. Voz: *Victoria Díez y Bustos*.
- GALLEGO Juan José: Profesor de Teología en la Facultad de San Vicente Ferrer (Valencia). Voz: *Luis Bertrán y Exarch*.
- GALMÉS Lorenzo: Profesor emérito de Historia de la Iglesia y Patrología en la Universidad de Valencia. Voces: *Adelelmo (o Lesmes) de Burgos; Ana de los Ángeles Monteagudo; Aurelio de Córdoba y compañeros; Braulio de Zaragoza; Buenaventura de Barcelona; Casilda de Toledo (o de Burgos); Cucufate; Dámaso; Domingo de la Calzada; Domingo de Guzmán; Florencio; Hermenegildo; Joaquina Vedruna; Juan Bautista de la Concepción; Juan de Ribera; Junípero Serra; Justo y Pastor; Mariana de Jesús Paredes; Martín de Braga; Mártires de Mérida; Pascual Bailón; Pedro Nolasco; Rafaela María Porras; Ramón Llull; Ramón Nonato; Roque González de Santa Cruz; Vicenta María López y Vicuña; Vicente de Zaragoza*.
- GALUZZI Sandro: Profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad Lateranense. Voz: *Francisco de Paula*.
- GARCÍA FRAILE Pedro Miguel: Doctor en Teología dogmática y Licenciado en Derecho canónico por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Voces: *Antonio de Sant'Anna Galvão; Benito Menni; Camila de San José Rolón; Cirilo Bertrán y compañeros; Diego de Alcalá; Dina Bélanger; Faustino Míguez; Genoveva Torres Morales; Héctor Valdivielso; Ignacio de Azevedo y compañeros; José María Rubio y Peralta; José María Yermo y Parres; Juan Diego; María Ana Mogas Fontcuberta; María de San José; María Encarnación Rosal; María Josefa del Corazón de Jesús; María Maravillas de Jesús; Mercedes de Jesús Molina y Ayala; Olegario; Orencio y Paciencia; Paciano; Pedro de Osma; Pedro Donders; Petra de San José Pérez Florido; Rita Dolores Pujalte y Francisca Aldea; Sebastián de Aparicio*.
- GARFAGNINI Giancarlo: Profesor de Historia de filosofía medieval en la Universidad de Estudios de Florencia. Voces: *Alejandro de Hales; Buenaventura; Juan Duns Scoto; Tomás Becket*.
- GARZANITI Marcello: Profesor asociado de Filología eslava en la Universidad de Florencia. Voces: *Andrés Salos; Boris y Gleb; Clemente de Ochrida; Sabas; Teodoro y Juan; Vladimiro; Wenceslao*.
- GENTILI Antonio: Licenciado en Teología. Voz: *Antonio María Zaccaria*.
- GIANNARELLI Elena: Universidad de Estudios de Florencia. Voces: *Balbina; Cecilia; Dorotea y Teófilo; Faustino y Jovita*.
- GIANOTTO Claudio: Profesor de Historia del cristianismo antiguo en la

- Universidad de Estudios de Turín. Voces: *Frumencio; Justina; Justino; Luciano de Antioquía; Macario de Alejandría; Mártires de Lyon.*
- GIORGINI Candeloro: Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Voz: *Pablo de la Cruz.*
- GIOVAGNOLI Agostino: Profesor de Historia del cristianismo en la Universidad Católica del Sacro Cuore (Milán). Voz: *Josémaría Escrivá de Balaguer.*
- GOLINELLI Paolo: Profesor de Historia medieval en la Universidad de Estudios de Verona. Voces: *Arialdo; Fermo y Rústico; Geminiano; Gerardo de los Tintori; Pedro de Verona.*
- GÓMEZ MOLLEDA Dolores: Catedrática emérita de la Universidad de Salamanca y Profesora extraordinaria en la Universidad de San Pablo-CEU. Voz: *Pedro Poveda Castroverde.*
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ Fidel: Profesor de Historia de la Iglesia en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Voces: *Catalina Tekakwitha; Daniel Comboni; Isidoro Bakanja; Josefina Bakhita; Mártires de Uganda; Mártires franciscanos del Norte de África.*
- GONZÁLEZ GARCÍA Miguel Ángel: Canónigo archivero y director del Museo de la S. I. Catedral-Basílica de Orense. Voces: *Dictino de Astorga; Genadio de Astorga; Marta de Astorga; Toribio de Astorga.*
- GONZÁLEZ POLA Manuel: Profesor del Instituto de Filosofía Santo Tomás de Aquino (Madrid). Voz: *Francisco Morales y compañeros dominicos.*
- GONZÁLEZ VALLES Jesús: Profesor del Instituto Pontificio de Teología Santo Tomás (Madrid). Voz: *Domingo Ibáñez de Erquicia y compañeros.*
- GORDINI Gian Domenico: Doctor en Historia eclesiástica; Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Voz: *Eugenia.*
- GREENSPAN Kate: Profesora de Inglés en el «Skidmore College» de Saratoga Springs (Nueva York). Voz: *Oliverio Plunket.*
- GROS PUJOL M. S.: Conservador del Museo Episcopal de Vic (Barcelona). Voces: *Bernardo Calbó; Luciano y Marciano; Miguel de los Santos.*
- GROSSI Vittorino: Decano del Instituto Augustinianum de Roma. Voz: *Jerónimo.*
- GUALANDRI Isabella: Profesora de Literatura latina en la Universidad de Estudios de Milán. Voces: *Germán de Auxerre; Germán de París.*
- GUERRIERO Elio: Redactor de la edición italiana de la *Historia de la Iglesia* de Jedin y Fliche-Martin. Voz: *Guillermo de Vercelli.*

- GUSTAPANE Raffaella: Doctora en Literatura clásica. Voces: *Juana Jugan; Mártires de la Revolución francesa.*
- HAARLÄNDER Stephanie: Universidad de Munich. Voces: *Altman; Anón; Arbogastro; Benón; Bernwardo; Bucardo I; Conrado de Constanza; Enrique II; Fridolino; Gotardo; Guillermo de Hirsau; Heriberto; Leopoldo III; Materno; Matilde; Udalrico.*
- HERMAND M. Xavier: Universidad Católica de Louvain-la-Neuve. Voces: *Beatriz de Nazaret; Carlos el Bueno; Gúdula; Juliana de Cornillon.*
- I DEUG-SU: Profesor de Historia de latín medieval en la Universidad de Estudios de Siena (Sede de Arezzo). Voces: *Amando; Anscario (Óscar); Bonifacio Winfrido; Bruno de Colonia; Corbiniano; Malaquías.*
- IBÁÑEZ VELÁZQUEZ Mariano: Capuchino. Voz: *Diego José de Cádiz.*
- IGLESIAS Ignacio: Director de la revista «Manresa» (Madrid) y del Secretariado Interprovincial de Ejercicios Espirituales (España). Voces: *Ignacio de Loyola; José Pignatelli.*
- IGLESIAS ALMEIDA Ernesto: Archivo Histórico de la Diócesis de Tui-Vigo. Voces: *Pelayo; Telmo.*
- IGLESIAS COSTA Manuel: Canónigo de la S. I. Catedral y ex-Delegado diocesano del Patrimonio cultural de Barbastro (Huesca). Voces: *Ceferino Jiménez Malla (El Pelé); Florentino Asensio; Gregorio y Domingo; Ramón de Roda; Urbez.*
- IOGNA-PRAT Dominique: «Chargé de recherche» en el CNRS (Centro de Estudios Medievales) de Auxerre. Voces: *Hugo de Cluny; Odilón; Odón; Pedro el Venerable.*
- IRIBERRI Martín: Jesuita; Licenciado en Derecho Civil (Bilbao). Voz: *Francisco Gárate.*
- JAVIERRE José María: Sacerdote; escritor y periodista. Voces: *Ángela de la Cruz; Marcelo Spínola; María Rosa Molas y Vallvé; María Soledad Torres Acosta; Mártires de la Guerra civil española; Teresa de Jesús Jornet e Ibars.*
- JIMÉNEZ DUQUE Baldomero: Ex Rector del Seminario Diocesano de Ávila. Voces: *Agustín de Hipona; Alonso Rodríguez; Ana de San Bartolomé; Cipriano de Cartago; Francisco Javier; Juan de Ávila; Mónica; Pedro de Alcántara.*
- JOSICO P.: Párroco de Minaya (Albacete). Voz: *Alonso Pacheco.*
- KAUCISVILI Nina: Profesora de Literatura rusa en la Universidad católica del Sacro Cuore (Milán). Voces: *Hilarión de Georgia; Sergio de Radonez.*

- KLANICZAY Gabor: Rector del Collegium de Budapest. Voces: *Esteban de Hungría; Gisela; Isabel de Hungría; Margarita de Hungría.*
- LABATE Antonio: Profesor de Literatura bizantina en la Universidad de Messina. Voces: *Alejandro de Constantinopla; Gregorio el Iluminador; Ignacio de Constantinopla; Jorge; José el Himnógrafo; Marutas; Metodio el Confesor.*
- LARENA LARENA Eusebio: Párroco de Conquezuela (Soria). Voz: *Julián de San Agustín.*
- LAZCANO Rafael: Presidente del Instituto Histórico Agustinianum de Madrid. Voz: *Juan de Sahagún.*
- LEONARDI Claudio: Profesor de Literatura latina y medieval en la Universidad de Estudios de Florencia; Presidente del S.I.S.M.E.L. Voces: *Adón de Vienne; Anselmo de Canterbury; Beda el Venerable; Benito de Nursia; Bernardo de Claraval; Félix y Adaucto; Francisco de Asís; Gertrudis la Grande; Gregorio I Magno; Guillermo de St. Thierry; Isabel de Schönau; Juan Casiano; Martín de Tours.*
- LEONARDI Giuseppe: Bachiller en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Voz: *Vicente Pallotti.*
- LEONARDI Lino: Universidad de Estudios de Florencia. Voz: *Alejo.*
- LIMONE Oronzo: Profesor de Filología medieval y humanística en la Universidad de Estudios de Lecce. Voces: *Bartolomé de Simeri; Bartolomé el Joven; Fulgencio; Jorge de Suelli; Juan de Matera; Nicolás de Bari; Oroncio, Justo y Fortunato.*
- LIZASO BERRUETE Félix: Postulador General de la Orden de los Hermanos de San Juan de Dios (Roma). Voz: *Braulio María Corres, Federico Rubio y 69 compañeros hospitalarios.*
- LLABRÉS MARTORELL Joan: Delegado diocesano del Patrimonio cultural de Mallorca y profesor de Teología sacramental y liturgia en el Centro de Estudios Teológicos de Mallorca. Voces: *Catalina Tomás; Francisca Ana de los Dolores de María.*
- LLIN CHÁFER Arturo: Doctor en Teología espiritual; Diplomado en Archivística y Biblioteconomía (Valencia). Voces: *Ángeles de San José Lloret Martí y compañeras; Bernardo, María y Gracia; Carmelo Bolta y Francisco Pinazo; Francisco Gálvez; Jacinto Castañeda; Mauro; Vicente Vilar David.*
- LONGO Umberto: II Universidad de Estudios de Roma. Voces: *Adeodato I; Adrián III; Agapito I; Anastasio I; Benedicto II; Bonifacio I; Bonifacio IV; Cayo; Celestino I; Esteban I; Eutiquiano; Félix I; Félix III; Félix IV; Gelasio I; Hilario; Hormisdas; Inocencio I; Juan I; Ju-*

- lio I; Liberio; Lucio I; Marcelino; Marcelo; Melquíades; Silverio; Silvestre I; Símaco; Simplicio; Siricio; Sixto II; Sixto III; Vitaliano; Zósimo.*
- LOPARCO Grazia: Profesora de Historia de la Iglesia en la Pontificia Facultad de Ciencias de la Educación «Auxilium» (Roma). Voz: *Andrés Huberto Fournet.*
- LÓPEZ LÓPEZ Ramiro: Profesor de religión y párroco de Castellar de la Muela (Sigüenza-Guadalajara). Voz: *Marciano José.*
- LÓPEZ LÓPEZ Teodoro A.: Académico C. de la Real Academia de la Historia. Voces: *Atón; Engracia de Braga; Eulalia de Mérida; Fidel; Inocencio y Renovato, y Nanco; Frexnsenses (santos); Sisenando; Paulo y Masona.*
- LÓPEZ MELÚS Justo: Director espiritual del Seminario Mayor de Toledo. Voces: *Ezequiel Moreno y Díaz; Francisco de Borja; Ildefonso de Toledo; Isabel de Portugal; Manuel Domingo y Sol; Miguel Febres Cordero.*
- LÓPEZ VALCÁRCEL Amador: Canónigo archivero de la S.I. Catedral de Lugo y Secretario General del Obispado. Voces: *Capitón; Froilán; José María Díaz Sanjurjo.*
- LOVE Rosalinde Claire: St. John's College de Cambridge. Voces: *Adelmo; Cornelio de Armagh; Deusdedit; Edmundo Rich; Etelberto y Etelredo; Hugo de Lincoln; Margarita de Escocia; Tomás de Hereford.*
- LOVISON Filippo: Licenciado en Historia eclesiástica por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Voces: *Leonia Aviat; María Magdalena Postel; Pedro Chanel.*
- LUONGO Gennaro: Profesor de Hagiografía en la Universidad Federico II de Nápoles. Voces: *Apolonio; Erasmo de Formia; Félix de Nola; Jenaro; Pantaleón; Paulino de Nola.*
- LUPIERI Edmondo: Profesor de Historia del cristianismo por la Universidad de Estudios de Udine. Voces: *Isabel; Juan Bautista; Zacarías.*
- LUZZI Andrea: Universidad La Sapienza (Roma). Voces: *Anastasio de Antioquía; Cosme de Jerusalén (el Meloda); Flaviano; Hilaria de Constantinopla; Pablo de Constantinopla.*
- MAGGIONI Bruno: Licenciado en Teología bíblica por el Pontificio Instituto Bíblico (Roma). Voces: *Esteban; Felipe, diácono; Joaquín y Ana; Lidia; Lucas; Marcos; Mateo; Simeón; Zaqueo.*
- MALAGUTI Giulio: Doctor en Sagrada Teología. Voces: *Ester; Judit; Lía; Noemí; Raquel; Rebeca; Rut; Sara; Vidal; Vidal y Agrícola.*

- MALTESE Enrico: Profesor de Filología bizantina por la Universidad de Estudios de Turín. Voces: *Andrés de Creta; Epifanio de Constantinopla; Eufrosina; Germán de Constantinopla; Melecio; Romano; Simeón el Teólogo; Simeón Estilita, el Viejo; Teodoro Estudita.*
- MARCONCINI Benito: Decano del Estudio Teológico Florentino. Voces: *Daniel; Elías; Eliseo; Ezequiel; Isaías; Jeremías; Profetas menores; Samuel.*
- MARQUES Luiz Carlos Luz: Instituto para las Ciencias Religiosas de Bolonia. Voces: *Alfonso María de Ligorio; Francisco Solano; Gerardo Mayela; José de Anchieta; Martín de Porres; Pedro Claver; Rosa de Lima; Toribio de Mogrovejo.*
- MARRANZINI Alfredo: Pontificia Facultad de Teología de Italia meridional. Voz: *José Moscati.*
- MARTANO Valeria: Doctora en investigación en Ciencias Sociales y Religiosas. Voz: *Ortodoxos (santos).*
- MARTÍN FERNÁNDEZ-GALLARDO Antonio María: Monasterio cisterciense de San Isidoro de Dueñas (Palencia). Voz: *Rafael Arnáiz.*
- MARTÍNEZ MEDINA Francisco Javier: Profesor de Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología de Granada. Voces: *Cecilio; Gregorio de Elvira; Indalecio.*
- MARTÍNEZ ROJAS Francisco Juan: Profesor de Historia de la Iglesia en el Seminario Diocesano de Jaén. Voces: *Eufrasio; Pedro Pascual.*
- MATEO María Crescenta: Religiosa cisterciense calatrava del Monasterio de Moralarzal (Madrid). Voz: *Raimundo de Fitero.*
- MATTER E. Ann: Profesora de Historia religiosa en la Universidad de Filadelfia (Pennsylvania). Voz: *Lanfranco de Canterbury.*
- MCVAY Athanasius: Licenciado en Historia eclesiástica. Voz: *María Margarita Dufrost.*
- MENESTÒ Enrico: Profesor de Literatura latina medieval en la Universidad de Estudios de Perugia. Voces: *Juana de Orvieto; León de Asís; Margarita de Cortona; Odorico de Pordenone; Rosa de Viterbo.*
- MEZZADRI Luigi: Profesor de Historia de la Iglesia moderna en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Voces: *Federico Ozanam; Juan Eudes; Juan Gabriel Perboyre; Juana Antida Thouret; Vicente de Paúl.*
- MISONNE Dom: Abadía de Maredsous. Voz: *Gerardo de Brogne.*
- MOLINARI Paolo: Postulador general de la Compañía de Jesús (Roma). Vo-

- ces: *Alberto Hurtado Cruchaga; Claudio de la Colombière; Edmundo Campion; Francisco de Jerónimo; Luis Gonzaga; Pedro Fabro.*
- MONTANARI Elio: Profesor de Filología clásica en la Universidad de Estudios de Florencia. Voz: *Jordán de Sajonia.*
- MUR SAURA Ricardo: Sacerdote y profesor de Historia y Religión en Jaca (Huesca). Voz: *Orosia.*
- NAVA Pierluigi: Doctor en Derecho canónico. Voz: *Luis María Grignon de Montfort.*
- NAVONI Marco: Doctor encargado de la Biblioteca Ambrosiana; profesor de Historia de la liturgia en el Pontificio Instituto Ambrosiano de Música Sagrada de Milán. Voces: *Bernabé; Galdino de la Sala.*
- NOCENTINI Silvia: Universidad de Estudios de Florencia. Voces: *Anselmo de Luca; Arnulfo de Metz.*
- NUOVO Luigi: Profesor de Historia de la Iglesia en el Colegio Alberoni de Piacenza. Voces: *Catalina Labouré; Isabel Ana Bayley Seton; Magdalena Sofía Barat; Marcelino Champagnat.*
- ODRIOZOLA Francisco: Doctor en Derecho; canónico doctoral de la S. I. Catedral de Santander. Voz: *Emeterio y Celedonio.*
- PAGANO Sergio: Prefecto del Archivo Secreto Vaticano; profesor de Diplomática Pontificia en la Escuela Vaticana de Paleografía y Diplomática. Voces: *Alejandro Sauli; Andrés Avellino; Cayetano; Francisco Javier Bianchi; José de Cupertino; Juan Nepomuceno.*
- PARAVICINI BAGLIANI Agostino: Profesor de Historia medieval en la Universidad de Losanna. Voz: *Eugenio III.*
- PASCUCCI Vittorio: Doctor en Literatura y Filosofía; licenciado en Sagrada Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Voz: *Juan Leonardi.*
- PASINI Cesare: Patrólogo; vicedirector de la Biblioteca Ambrosiana de Milán. Voces: *Abundio de Como; Gervasio y Protasio; Marcelina; Nazario y Celso; Sático.*
- PASTOR Josefa: Carmelita misionera teresiana. Delegada general para la causa de canonización. Voz: *Francisco Palau Quer.*
- PECES RATO Felipe: Canónigo archivero de la Diócesis de Sigüenza-Guadalajara. Voces: *Librada; María de Jesús López de Rivas.*
- PEDREGOSA José I.: Religioso de la Sociedad de San Pablo. Voz: *Pío de Pietrelcina.*

- PELLEGRINI Pietro: Religioso orionista. Voz: *Luis Guanella*.
- PELLICER MARCO Jaime: Profesor del Colegio San Antonio de Padua-Padres franciscanos (Valencia). Voz: *Juan de Perusa y Pedro de Saxoferrato*.
- PENNA Romano: Profesor de Nuevo Testamento en la Pontificia Universidad Lateranense (Roma). Voces: *Pablo; Silas (Silvano); Timoteo; Tito*.
- PÉREZ MORENO Feliciano: Párroco de Santa Eulalia y Santa María de Pare-des de Navas (Palencia). Voz: *Francisco de Jesús de Villamediana*.
- PEZZINI Domenico: Profesor de Lengua inglesa de la Universidad de Verona. Voces: *Adrián de Canterbury; Agustín de Canterbury; Aidano; Eduardo el Confesor; Patricio; Paulino de York; Walfrido*.
- PIAZZONI Ambrogio Maria: Biblioteca Apostólica Vaticana (Roma). Voces: *Agatón; Celestino V; Gregorio II; Gregorio III; Gregorio X; León II; León III; León IV; Nicolás I; Pascual I; Paulo I; Sergio I; Zacarías, papa*.
- PICASSO Giorgio: Profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad Católica del Sacro Cuore (Milán). Voces: *Bernardo Tolomei; Fredián de Luca; Guillermo de Malavalle; Roberto de Molesmes; Silvestre Guzzolini*.
- PIÉLAGOS Fernando: Religioso pasionista y periodista. Voz: *Nicéforo Díez y compañeros pasionistas de Daimiel*.
- PIOVAN Luigi: Postulador de los Pobres Siervos de la Divina Providencia. Voz: *Juan Calabria*.
- PIZZOLATO Luigi: Profesor de Literatura cristiana antigua en la Universidad católica del Sacro Cuore (Milán). Voz: *Ambrosio*.
- PLATANIA Gaetano: Profesor de Historia de Europa oriental en la Universidad de Estudios de Tuscia. Voces: *Andrés Bobola; Casimiro de Polonia (o de Lituania); Catalina de Suecia; Estanislao de Kostka; Josafat Kuncewicz*.
- POLITI Giancarlo: Misionero del PIME; director de «Mondo e Missione». Voces: *Mártires de China; Mártires de Corea; Mártires de Japón; Mártires de Vietnam*.
- POMPEI Alfonso: Profesor de Teología dogmática en la Pontificia Facultad Teológica «San Buenaventura» (Roma). Voces: *Deodato de Rodez; Egidio de Asís; Gabriel María Nicolás*.
- POULIN Joseph-Claude: Profesor de Historia medieval en la Université Laval de Québec. Voces: *Filiberto; Genoveva; Macuto*.
- POZZOBON Giuseppe: Profesor de Teología espiritual en el Estudio Teológico carmelita de Brescia. Voces: *Isabel de la Trinidad; Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein); Teresa del Niño Jesús*.

- PRICOCO Salvatore: Profesor de Historia del cristianismo antiguo en la Universidad de Catania. Voces: *Acacio de Armenia y los diez mil compañeros; Cirilo de Jerusalén; Vicente de Lérins*.
- PRODI Paolo: Profesor de Historia moderna en la Universidad de Bolonia. Voz: *Felipe Neri*.
- RAPONI Nicola: Profesor de Historia moderna en la Universidad Católica del Sacro Cuore (Milán). Voz: *Nicolás de Tolentino*.
- RAVASI Gianfranco: Prefecto de la Biblioteca Ambrosiana de Milán. Voz: *Abrahán*.
- REPETTO BETES José Luis: Deán de la S.I. Catedral de Jerez de la Frontera. Voces: *Abundio; Acisclo y Victoria; Adolfo y Juan; Amador, Pedro y Luis; Argénteo; Áurea; Bartolomé Díaz «Laurel»; Berardo, Otón, Pedro, Ayuto y Acursio; Ciriaco y Paula; Columba; Cristóbal y Leovigildo; Diego Ventaja Millán; Domingo Henares; Eufemia; Eulogio de Córdoba; Fándila; Flora y María; Francisco de Posadas; Francisco Díaz; Geroncio; Juan Grande; Laureano; Luis de Sotelo; Manuel Medina Olmos; Pedro de Zúñiga; Pomposa; Rodrigo y Salomón; Rogelio y Servideo; Sandalio; Torcuato; Vicente de San José; Witesindo*.
- REX Richard: Profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad de Cambridge. Voz: *Juan Fisher*.
- RICCARDI Andrea: Profesor de Historia del cristianismo en la III Universidad de Estudios de Roma. Voces: *Andrés Carlos Ferrari; Ildefonso Schuster; Pier Giorgio Frassati*.
- RIGAUX Dominique: Universidad de París I-Panthéon-Sorbonne. Voz: *Angélico (beato)*.
- ROBERTINI Luca: Universidad de Pavía. Voces: *Antelmo de Chignin; Arnulfo de Soissons; Esteban Harding; Ivo de Chartres; Juan Bono; Ludmila; Marcial; Úrsula*.
- RODRÍGUEZ Andrés: Postulador de la causa de los santos de la Provincia Trinitaria de España Sur. Voz: *Marcos Criado*.
- RODRÍGUEZ José Vicente: Profesor de Teología espiritual en el Centro Internacional Teresiano Sanjuanista de Ávila. Voz: *Juan de la Cruz*.
- RODRÍGUEZ VELASCO José Javier: Canónigo Prefecto de Liturgia y Delegado Diocesano de Familia (Burgos). Voces: *Centola; García; Iñigo; Juan de Ortega; Juliana; Sisebuta*.
- ROMERO Agustín: Monje cisterciense del Monasterio de Santa María de Huerta (Soria). Voz: *Martín de Finojosa*.

- ROS Carlos: Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Pontificia de Comillas de Madrid. Voces: *Isidoro de Sevilla; Leandro de Sevilla.*
- ROSSI Giorgio: Profesor de Historia moderna en la III Universidad de Estudios de Roma. Voces: *Contardo Ferrini; Domingo Savio; José Cafasso; Luis Versiglia y Calixto Caravario; María Goretti.*
- SAN CRISTÓBAL SEBASTIÁN Santos: Director del Museo Catedralicio y Diocesano de Mondoñedo (Lugo). Voces: *El Conde Santo; Gonzalo; Juan de Sacramenia; Rosendo.*
- SANTI Francesco: Profesor de Literatura latina medieval en la Universidad de Lecce. Voces: *Alano; Alberto Magno; Fructuoso de Braga; Inocencio V; Isidro Labrador; María de Cervelló o del Socos; Raimundo de Peñafort; Tomás de Aquino.*
- SANTOS IGLESIAS Álvaro Manuel: Licenciado en Periodismo por la Universidad Complutense de Madrid. Voces: *Álvaro de Córdoba; Columba Marmion; Guillermo José Chaminade; Jacinta y Francisco Marto; Juan XXIII; Mártires de Brasil; Pío IX.*
- SARDELLA Teresa: Profesora de Historia del cristianismo antiguo en la Universidad de Catania. Voces: *Benito Africano; Lucía; Rosalía.*
- SBARDELLA Raimondo: Doctor en Teología. Voz: *Leonardo de Porto Mauricio.*
- SCARAFFIA Lucia: Universidad La Sapienza (Roma). Voces: *Francisca Javier Cabrini; Rita de Casia.*
- SCATTIGNO Anna: Universidad de Estudios de Florencia. Voces: *Catalina de Ricci; Juana Francisca Frémyot de Chantal; Luisa de Marillac; Margarita María Alacoque; María Magdalena; María Magdalena de Pazzi; Marta y María.*
- SCHMUCKI Ottaviano: Instituto Histórico de los Capuchinos (Roma). Voz: *Fidel de Sigmaringa.*
- SCORZA BARCELONA Francesco: Profesor de Hagiografía en la Universidad de Estudios «Tor Vergata» (Roma). Voces: *Adrián de Nicomedia; Apolonia; Behnam y Sara; Ciriaco de Roma y compañeros; Crisanto y Daría; Fabio; Macario de Jerusalén; Mamés; Máximo de Jerusalén; Nicomedes; Sebastián; Tarsicio.*
- SELLA Pacifico: Diplomado en Archivística por la Escuela Vaticana de Paleografía y Diplomática. Voz: *María de Santa Eufrasia Pelletier.*
- SENSI Mario: Profesor de Historia de la Iglesia en la Pontificia Universidad Lateranense (Roma). Voces: *Ángela de Foligno; Angelina de Montegiove; Conrado de Offida; Juan de Capistrano.*

- SHARPE Richard: Universidad de Oxford. Voces: *Adamnán; Albano; Alberto de Cashel; Benito Biscop; Brígida de Kildare; Ceolfrido; Gildas.*
- SIMONETTI Adele: Universidad de Estudios de Florencia. Voces: *Elena; Fabiola; Gregorio de Tours; Humildad de Faenza.*
- SIMONETTI Manlio: Profesor de Historia del cristianismo en la Universidad La Sapienza (Roma). Voces: *Basilio Magno; Dionisio de Alejandría; Gregorio de Nisa; Gregorio el Taumaturgo; Gregorio Nacianceno; Hilario de Poitiers; Ignacio de Antioquía; Juan Crisóstomo; Juan Damasceno; Máximo el Confesor.*
- SKAF Aftimos: Profesor del Instituto Pontificio Oriental (Roma). Voz: *María de Jesús Crucificado (Baouardy).*
- SOLAZ VILLANUEVA Ángel: Canónigo de la S.I. Catedral de Teruel. Voz: *Emerenciana.*
- SOLÓRZANO José Antonio: Dominicó y Profesor de Literatura y Pedagogía. Voz: *Valentín de Berriochoa.*
- SPANÒ Serena: Doctora en investigación en Historia religiosa. Voces: *Alberto de Trápani; Alejo Falconieri; Andrés Corsini; Antonino de Florencia; Bautista Spagnoli; Bernardino de Feltre; Bernardino de Siena; Buenaventura de Pistoia; Catalina de Bolonia; Catalina de Génova; Eustoquia Calafato; Francisco Caracciolo; Vicente Ferrer.*
- SPIDLÍK Tomas Josef: Pontificio Instituto Oriental (Roma). Voces: *Rusos (santos); Serafín.*
- SPITERIS Yannis: Pontificio Instituto Oriental (Roma). Voces: *Juan Silenciero; Marón; Pacomio.*
- STALMANS Nathalie: Universidad Libre de Bruselas. Voz: *Ricardo de Saint-Vanne.*
- STARNAWSKI Jerzy: Universidad de Lodz (Polonia). Voces: *Adalberto; Cunegunda; Eduvigis; Estanislao de Cracovia; Jacinto de Polonia.*
- STELLA Francesco: Universidad de Siena. Voces: *Audoeno; Audomaro; Aureliano de Arles; Benigno.*
- STELLA Pietro: Profesor ordinario de Historia de la Iglesia en la III Universidad de Estudios de Roma. Voces: *Francisco de Sales; Juan Bosco; Miguel Rua.*
- STRAMARE Tarcisio: Licenciado en Teología y en Sagrada Escritura. Voz: *José, esposo de la Virgen María.*
- SUSI Eugenio: Universidad de Roma «Tor Vergata». Voces: *Casio y Florencio;*

Cromacio; Galgano; Hilarión de Gaza; Lorenzo; Maximino; Nereo y Aquiles; Paulino de Tréveris; Próspero; Víctor de Marsella.

TAVENEAUX René: Universidad de Nancy II (Francia). Voz: *Pedro Fourier.*

TESTA Luca: Bachiller de Filosofía y Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Voz: *Juan María Vianney.*

TOFFOLI Milena: Religiosa de la Orden de las Adoratrices del Santísimo Sacramento. Voz: *María Micaela del Santísimo Sacramento.*

TOMÁS José María: Vicario general de la Diócesis de Tortosa. Voces: *Francisco Gil de Federich; Jacinto Orfanell Prades.*

TREBILIANI Maria Luisa: Profesora de Historia del «Risorgimento» en la III Universidad de Roma. Voces: *Elena Guerra; Gema Galgani; Paula Frassinetti.*

TRIGALET Michel: Universidad Notre-Dame de la Paix di Namur (Bélgica). Voz: *Cunegunda de Luxemburgo.*

TUNIZ Dorino: Profesor de Historia de la Iglesia en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Novara. Voces: *Agustín Novello; Benito de Aniano; Egidio; Gaudencio de Brescia; Gaudencio de Novara; Genesio de Arles; Guillermo de Volpiano; Juan de Kety; Mártires de Canadá; Tomás de Tolentino.*

TURCHINI Angelo: Profesor de Historia moderna en la Universidad Católica del Sacro Cuore (Milán). Voces: *Carlos Borromeo; Peregrino; Tomás Moro.*

VALLS SALIP María Asunción: Religiosa Concepcionista Misionera de la Enseñanza. Voz: *Carmen Sallés y Barangueras.*

VAN UYTFANGHE Marc: Universidad de Gante y Amberes. Voces: *Avito de Vienne; Batilde; Clotilde; Gertrudis de Nivelles; Severino; Venancio Fortunato.*

VANNINI Marco: Doctor en Filosofía; bachiller en Teología. Voces: *Enrique Suso; Juan de Ruysbroeck; Verónica Giuliani.*

VARALDA Paolo: Universidad de Estudios de Turín. Voces: *David de Tesalónica; Eutimio el Grande; Simeón Estilita, el Joven; Sofronio.*

VAUCHEZ André: Director de la «École française» de Roma. Voces: *Homobono; Ivo de Bretaña; Juan de Mata; Luis IX; Roque.*

VÁZQUEZ Exaltación: Religiosa de la Congregación de las Misioneras Cruzadas de la Iglesia. Voz: *Nazaria Ignacia March.*

VENTURA GONZÁLEZ José: Párroco y encargado de la Cueva del Hermano

Pedro de San José de Betancur (Tenerife). Voz: *Pedro de San José de Betancur.*

VIGNOLO Roberto: Profesor de Exégesis y Teología bíblica en la Facultad Interregional de Italia septentrional. Voces: *Juan Evangelista; Lázaro; Nicodemo.*

VILLEGAS Pilar: Religiosa de los Ángeles Custodios. Voz: *Rafaela Ybarra.*

VISENTIN Maria Cecilia: Profesora en el Estudio Teológico de Monteberico (Vicenza). Voz: *María Bernarda Soubirous (Bernardita).*

VUOLO Antonio: Universidad de Estudios de Salerno. Voz: *Atanasio de Nápoles.*

WATT Ninfa: Religiosa de la compañía de Santa Teresa de Jesús. Voz: *Enrique de Ossó y Cervelló.*

ZABALA Carlos María (†): Religioso trinitario. Voz: *Domingo Iturrate.*

ZANGARA Vincenza: Universidad de Estudios de Trento. Voces: *Máximo de Turín; Pedro Crisólogo.*

ZARRI Gabriella: Profesora de Historia moderna en la Universidad de Estudios de Florencia. Voz: *Ángela de Mérici.*

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Roma 1909ss.
AB	<i>Analecta Bollandiana</i> , Bruselas 1882ss.
ABD	<i>The anchor Bible Dictionnary</i> , Nueva York-Londres 1992.
AFH	<i>Archivium Franciscanum Historicum</i> , Quaracchi 1908-1970; Grottaferrata 1971.
AFP	<i>Archivium Fratrum Praedicatorum</i> , Roma 1930ss.
AGHR	<i>Archivium Generale Historicum Redemptoristarum</i> .
AHSJ	<i>Archivium Historicum Societatis Jesu</i> , Roma 1932.
AS	BOLLANDUS Y OTROS (eds.), <i>Acta Sanctorum</i> , 1643-1644, reedición en 60 vols., París 1966-1971.
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i> , Roma 1865-1908.
BA	<i>Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de S. Augustin</i> , París 1949ss.
BAV	<i>Biblioteca Apostólica Vaticana</i> .
BCJ	C. SOMMERVOGEL (ed.), <i>Bibliothèque de la Compagnie de Jesu</i> , 9 vols., Bruselas-París 1890-1900 ² , con 2 vols. de suplementos.
BHG	F. HALKIN (ed.), <i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i> , 3 vols., Bruselas 1957 ³ .
BHG <i>Novum Auct.</i>	F. HALKIN (ed.), <i>Novum actuarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae</i> , « <i>Subsidia Hagiographica</i> » 65, Bruselas 1984.
BHL	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae et Mediae Aetatis</i> , 2 vols., Bruselas 1898-1901.
BHL <i>Novum Suppl.</i>	H. FROS, <i>Bibliotheca Hagiographica Latina, Novum Supplementum</i> , « <i>Subsidia Hagiographica</i> » 70, Bruselas 1986.
BHO	<i>Bibliotheca Hagiographica Orientalis</i> , Bruselas 1910.
Bibl. Franc.	<i>Bibliographia franciscana</i> .
BISIM	Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano, Roma 1866ss.
BS	<i>Bibliotheca Sanctorum</i> , 13 vols., Roma 1861-1971.
ByZ	Byzantinische Zeitschrift, Leipzig 1892.
BZ	Biblische Zeitschrift, Friburgo 1903-1929; Paderborn 1930-1939; 1957.

Catholicisme	<i>Catholicisme hier, aujourd'hui, demain</i> , París 1948ss.
CCCM	<i>Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis</i> , Turnhout 1996ss.
CCG	<i>Corpus Christianorum Series Graeca</i> , Turnhout 1977ss.
CCL	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i> , Turnhout 1953ss.
CF	<i>Collectanea Franciscana</i> , Roma 1931ss.
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> , Berlín 1869ss.
CPG	<i>Clavis Patrum Graecorum</i> , Turnhout 1974.
CPL	E. DEKKENS-A. GAAR (eds.), <i>Clavis Patrum Latinorum</i> , Stelubrugge 1960 ² .
CR	<i>Corpus Reformatorum</i> , Berlín-Leipzig-Zurich 1834.
CSCO	J. B. CHABOT (ed.), <i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i> , Lovaina-Roma-París 1903.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Viena 1866.
DACL	<i>Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie</i> , 15 t. en 30 vols., París 1907-1953.
DBI	<i>Dizionario Biografico degli Italiani</i> , Roma 1960.
DDC	R. NAZ (ed.), <i>Dictionnaire de Droit Canonique</i> , 7 vols., París 1935-1965.
DHEE	Q. ALDEA VAQUERO-T. MARÍN MARTÍNEZ-J. VIVES GALETI (dirs.), <i>Diccionario de Historia Eclesiástica de España</i> , 5 vols., C.S.I.C., Madrid 1972.
DHGE	A. BAUDRILLART Y OTROS (eds.), <i>Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique</i> , París 1912.
DIP	<i>Dizionario degli Istituti di Perfezione</i> , 9 vols., hasta Vézelay, Roma 1974-1977.
DPAC	A. DI BERARDINO (dir.), <i>Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana</i> , 2 vols., Sígueme, Salamanca 1998.
DSMC	F. TRANIELLO-G. CAMPANINI (eds.), <i>Dizionario Storico del Movimento cattolico in Italia</i> , 3 t. en 5 vols., Casale Monferrato 1981-1984.
DSp	M. VILLER (ed.), <i>Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire</i> , París 1937.
DThC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> , A. VACANT-E. MANGENOT (eds.), continuado por E. AMANN, 15 t. en 30 vols., París 1903ss., más un tomo de actualización en 3 vols., 1951, 1967, 1972.

EC	P. PASCHINI (ed.), <i>Enciclopedia cattolica</i> , 12 vols., Ciudad del Vaticano 1949-1954.
EI	<i>Enciclopedia italiana</i> , 35 vols., Roma 1929-1937, 1952 ² . Apéndices, 5 vols., 1938-1961.
EJ	<i>Encyclopaedia Judaica</i> , Jerusalén 1971-1972.
EO	<i>Échos d'Orient</i> , vol. 1-39, París 1897-1942 (sustituida por REB).
ES	E. FLÓREZ, <i>España Sagrada</i> , Madrid 1747ss.
EUBEL	C. EUBEL, <i>Hierarchia catholica Medii Aevii</i> .
FISI	<i>Fonti dell'Istituto Storico Italiano</i> .
GCS	Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (=CB, <i>Corpus Berolinense</i>), Leipzig 1897.
JAFFÉ	P. JAFFÉ, <i>Regesta Pontificum Romanorum</i> , F. KALTENBRUNNER-P. EWALD-S. LÖWENFELD (eds.), 2 vols., Leipzig 1881-1889 (reimp. Graz 1956).
KAFTAL 1952	G. KAFTAL, <i>Iconography of the Saints in Tuscan Painting</i> , Florencia 1952.
KAFTAL 1985	G. KAFTAL, <i>Iconography of the Saints in Central and South Italian Schools of Painting</i> , Florencia 1985.
KAEPPELI	T. KAEPPPELI, <i>Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevii</i> , 4 vols., Roma 1970-1993.
LCI	<i>Lexicon der christlichen Ikonographie</i> , 8 vols., Friburgo 1968-1976, 1990 ² .
LMA	<i>Lexicon des Mittelalters</i> , Munich-Zurich 1977.
LP	<i>Liber Pontificalis</i> , 3 vols., París 1955-1957.
LThK	J. HOFER-K. RAHNER (eds.), <i>Lexicon für Theologie und Kirche</i> , 10 vols., Friburgo.
MANSI	J. D. MANSI, <i>Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio</i> , L. PETIT-J. B. MARTIN (eds.), 60 vols., París 1899-1927 (Graz 1960-1962).
MEL	<i>Medio Evo Latino</i> , Spoleto 1980ss.
MF	<i>Miscellanea Franciscana</i> , Roma 1936.
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i> , Hannover-Leipzig-Berlín 1826.
Auct. Ant.	<i>Auctores antiquissimi</i> .
Cap.	<i>Capitularia</i> .
Conc.	<i>Concilia</i> .
Const.	<i>Constitutiones</i> .
DD	<i>Diplomata</i> .
DH II	<i>Diplomata Heinrici II</i> .
DH III	<i>Diplomata Heinrici III</i> .

DH IV	<i>Diplomata Heinrici IV.</i>
Ep.	<i>Epistolae.</i>
Ep. Mer. et. Car.	<i>Epistolae Merovingici et Karolini Aevii.</i>
Ep. Sel.	<i>Epistolae selectae.</i>
Libelli de lite	<i>Libelli de lite.</i>
Poet.	<i>Poetae.</i>
SS	<i>Scriptores.</i>
SS rer. Germ.	<i>Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarorum</i>
SS rer. Germ. NS	<i>Scriptores rerum Germanicarum, Nova Series</i> (octava serie).
SS rer. Lang.	<i>Scriptores rerum Langobardicarum</i>
SS rer. Mer.	<i>Scriptores rerum Merovingicarum</i>
MORALDI	L. MORALDI, <i>Apocrifi del Nuovo Testamento</i> , Casale Monferrato 1994.
NBA	A. TRAPÈ (ed.), <i>Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di S. Agostino</i> , latín-italiano, Roma 1965s.
NDB	<i>Neue Deutsche Biographie</i> , Berlín 1953ss.
OrChrP	<i>Orientalia Christiana Periodica</i> , Roma 1935.
PG	J. P. MIGNE (ed.), <i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , 161 t., París 1857-1866.
PL	J. P. MIGNE (ed.), <i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> , 221 t., París 1844-1864.
PLS	A. HAMMAN (ed.), <i>Patrologiae Latinae Supplementum</i> , París 1957.
PO	R. GRAFFIN-F. NAU (eds.), <i>Patrologia Orientalis</i> , París 1903.
PWK	G. WISSOVA-W. KROLL-K. ZIEGLER (eds.), <i>Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> , Stuttgart 1893ss.
QUÉTIF-ÉCHARD	J. QUÉTIF-J. ÉCHARD, <i>Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti</i> , París 1719ss.
RB	<i>Revue Bénédictine</i> , Maredsous 1884.
REA	<i>Revue des études augustinienes</i> , París 1955.
REB	<i>Revue des études byzantines</i> , París 1943.
RIS	L. A. MURATORI (ed.), <i>Rerum Italicarum Scriptores</i> , Città di Castello 1723-1751 (1900 ²).
RLAC	T. KLAUSER (ed.), <i>Reallexicon für Antike und Christentum</i> , Stuttgart 1950.
RSCI	<i>Rivista di storia della Chiesa in Italia</i> , Roma 1947ss.
RSI	<i>Rivista storica italiana</i> , Nápoles 1884ss.
RSLR	<i>Rivista di storia e letteratura religiosa</i> , Florencia 1965.
RSSR	<i>Ricerche di Storia Sociale e Religiosa</i> (dell'Istituto

	per le Ricerche di Storia Sociale e Storia Religiosa y dell'Associazione per la Storia Sociale del Mezzogiorno e dell'Area Mediterranea), Vicenza-Roma.
SC	<i>Sources Chrétiennes</i> , París 1942.
SF	<i>Studi francescani</i> , Arezzo-Florencia 1903ss.
SHCSR	<i>Spicilegium Historicum Congregationis Sanctissimi Redemptoris.</i>
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> , Berlín-Nueva York 1974.
TU	<i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur</i> , Berlín 1882.
VS	J. BAUDOT-P. CHAUSSIN (eds.), <i>Vies des Saints</i> , 13 vols., París 1935-1959.

A

ABBÓN DE FLEURY

940/980-1004 – benedictino – fiesta:
13 de noviembre

Nacido en la diócesis de Orleans entre el 940 y el 980, Abbón fue confiado en tierna edad al monasterio de San Benito del Loira en Fleury, floreciente centro de estudios. Narra su discípulo y biógrafo, Aimón (BHL 3), que el abad Vulfado, al enterarse del nombre del niño, lo relacionó inmediatamente con el nombre griego *abba* = padre, partiendo de este dato para exhortar al jovencísimo oblato a ofrecerse a Cristo de manera digna de su nombre. Con independencia de tal noticia, de clara reminiscencia tópica, en realidad Abbón puso como centro de su vida espiritual a Cristo, según se deduce de la expresión *amatorum Christi amator* (PL 139; 423; 433; 438; 440) con la que él se definía. Pronto consiguió una profunda cultura literaria y científica refrendada por una ferviente devoción a Dios, por lo que obtuvo, aún joven, el cargo de maestro en la misma abadía. Tras asistir a las escuelas de París y Reims, en las que amplió sus conocimientos de filosofía y astronomía, se trasladó a Orleans, donde perfeccionó sus estudios de música. De vuelta en Fleury, en el 970, reanudó la enseñan-

za y luchó, en el *Commentarius in calculum Victorii vel Tractatus de numero, mensura et pondere*, contra todos los que pretendían anunciar el fin del mundo para el año mil. Permaneció en su monasterio hasta el 985, año en que el obispo de Worcester, Osvaldo, lo llamó a dirigir la escuela de la abadía de Ramsey. En este período Abbón compuso, además de diversos textos escolares, entre los que destaca un pequeño tratado conocido por el título de *Quaestiones grammaticales*, también la *Vida de san Edmundo*, que hace del mártir rey de Inglaterra (855-870) un modelo de santidad guerrera. En el 988 encontramos a Abbón nuevamente en Fleury y el mismo año fue elegido abad, cargo que lo llevó a afrontar problemas de grandísima importancia referentes no sólo a sus relaciones con el obispo de Orleans, Arnolfo, que amenazaba los derechos de su monasterio, sino también los problemas planteados entre monjes, obispos, rey y pontífice. En esta delicada situación político-religiosa se colocan el *Apologeticus*, dedicado al rey Hugo Capeto, y la *Collectio canonum*, obras en las que Abbón aborda, entre otras cosas, problemas de orden práctico, como los relativos al matrimonio, la guerra y la justicia. Abbón reivindicó la auto-

mía de los monjes respecto a los obispos y, como estos administraban entonces la Iglesia francesa de manera completamente desligada de la autoridad de Roma, no dudó en ponerse de la parte del Papa, a quien se habían dirigido los monjes para salvar su autonomía. Tras el encuentro de Abbón en Spoleto con el papa Gregorio V (en el 996), la abadía de Fleury recibió una bula, que algunos consideran falsa, donde se le reconocía el primado sobre los monasterios de Francia. Así, aunque el viaje de Abbón a Italia, deseado por el rey Hugo Capeto a fin de conjurar el entredicho papal por el matrimonio entre el rey Roberto II y su prima Berta de Blois, no resultó provechoso para ambos esposos, en cuanto que el sínodo de Pavía del 997 condenó su enlace, sin embargo sí lo fue para Fleury, que obtuvo el prestigioso reconocimiento. La reacción de Hugo Capeto fue muy dura, pero Abbón permaneció firme en su defensa del Papa logrando al fin convencer al rey Roberto de que se sometiera. En el clima de la reforma cluniacense Abbón puso gran entusiasmo en acoger sus ideas para aumentar el fervor espiritual de su abadía y de los monasterios sometidos a ella, pero justamente durante una visita al monasterio de La Réole, al objeto de restablecer en él una estricta observancia religiosa, Abbón murió el 13 de noviembre del 1004, a consecuencia de las heridas recibidas por poner paz en el enfrentamiento entre francos y gascones. El anuncio de su muerte, dado por la abadía de Fleury a numerosas iglesias, testimonia el altísimo honor en que Abbón era tenido y la influencia de su monasterio en torno al año

1000. Abbón fue, en efecto, venerado inmediatamente como mártir desde el 1031 y su culto es atestigüado en diversos lugares de Francia. Su fiesta se celebra el 13 de noviembre.

De sus numerosos escritos cabe recordar, además de los ya mencionados, el *Excerptum de gestis Romanorum Pontificum*, el *Liber de cumppto*, el *Abacus*, el *De cursu septem planetarum*, el *Ephemerides XII signorum*, los *Excerpta ex Iginio de figuracione signorum* y el *De circulis SS. Cyrilli et Dionisii Romani ac Bedae*.

BIBL.: BHL 2-5 y *Novum Suppl.*; BS I, 37-38; DDC I, 71-76; DHGE I, 49-51; PL 139, 375-578 (con la *Vita Abbonis* de Aimón: 375-414); DAVRIL A., *Le culte de saint Abbon au Moyen Age*, en *Actes du Colloque du millénaire de la donation du prieuré de La Réole*, Burdeos 1980, 18; ENGELN E. M., *Zeit, Zahl und Bild. Studien zur Verbindung von Philosophie und Wissenschaft bei Abbo von Fleury*, Berlín 1993; MOSTERT M., *The political Theology of Abbo of Fleury. A Study of the Ideas about Society and Law of the Tenth-Century Monastic Reform Movement*, Hilversum 1987.

M. Donnini

ABDÍAS ♣ PROFETAS MENORES

ABEL

AT – *segundogénito de Adán y Eva – fiesta: 28 de diciembre*

Abel, en la narración del libro del Génesis, aparece como el segundogénito de la primera pareja humana (Gén 4,2). El primogénito es Caín. Téngase presente que nos encontramos frente a una narración de tipo sapiencial, es decir, de fuerte significado e intención didáctica. Más que los personajes y sus vicisitudes, nos interesa la lección de vida que

de ellos se desprende y que la Biblia pretende proponer como palabra de Dios.

El primer rasgo de este personaje deriva de su nombre, Abel. En hebreo la palabra *hebel* o *habel*, si se halla al fin de palabra, significa soplo, viento, suspiro, el vacío, la nada, la ilusión, la fugacidad... Por lo que cabe pensar que el autor bíblico quisiera dar este nombre al segundogénito de la primera pareja humana para indicar su destino: pasaría por la tierra como un soplo; la suya, como tantas otras existencias, sería una vida sin raigambre, evaporada sin dejar huella. Algunos estudiosos piensan que el nombre de Abel debe entroncarse con el acádico *aplū* o con el sumerio *ibila*, que significan hijo.

Abel es presentado como pastor o criador de ganado, en contraposición a su hermano Caín, que es agricultor. En ambos hermanos está simbolizado un doble tipo de vida, el nómada y el sedentario, uno y otro a menudo en conflicto: el pastor que invade sin demasiados miramientos los campos del campesino, que lo echa con rabia. En calidad de pastor Abel demuestra su religiosidad con los sacrificios de su ganado (Gén 4,4). Hay un detalle: Abel ofrece los primogénitos y la grasa de sus animales, las primicias y lo mejor. Como diciendo que su pensamiento se dirige ante todo a Dios en el aumento de su riqueza. Un modo muy concreto de testimoniar el primado de Dios en su vida. De Caín, en cambio, se dice simplemente que «ofrecía frutos del suelo en sacrificio al Señor» (Gén 4,3a).

La consecuencia es demasiado evidente: «el Señor miró complacido a Abel y su ofrenda, pero vio con des-

agrado a Caín y su ofrenda» (v. 4b-5a). La complacencia del Señor equivale a una prosperidad creciente para Abel y a una vida llena de fatigas y penurias para Caín. Dicho así, puede parecer una flagrante injusticia por parte de Dios: ¿por qué preferir al uno y desechar al otro? En realidad es sólo un modo de expresarse de la Biblia. Dicho con nuestro lenguaje la cosa sonaría así: Abel tuvo suerte, sus rebaños encontraron buenos pastos, no hubo enfermedades devastadoras aquellos años; por el contrario, a Caín las cosas no le rodaron bien, las malas añadidas o las enfermedades de las plantas hicieron las cosechas escasas y míseras. Así Caín mató a Abel.

Del relato surge el perfil de Abel como hombre piadoso, preocupado por el lugar de Dios en su vida; un hombre bendecido por su piedad y por ese juego imponderable de la vida que te ensalza o te ignora; un hombre objeto de odio que sucumbe bajo los golpes de la injusticia humana, pero que permanece vivo en el corazón de los hombres como un punto de referencia al que van aparejadas las profundas razones del vivir o aquellas por las que merece la pena morir.

En boca de Jesús, Abel se convertirá en el primer profeta asesinado inocentemente (Mt 23,35); en la Iglesia de los orígenes en cambio será un modelo de fe y de justicia (1Jn 3,11), por lo que, «aunque muerto, sigue hablando» (Heb 11,4).

En la liturgia de la misa es recordado en el Canon el sacrificio del justo Abel junto al de ♣ Abrahán y Melquisedec. Abel no es mencionado en el *Martirologio Romano*. La iconografía

destaca dos episodios: la ofrenda de sacrificios por parte de los hermanos (Abel con un cordero a su lado) y el asesinato de Abel a manos de Caín.

BIBL.: BS I, 58; ALONSO SCHÖKEL L., *¿Dónde está tu hermano?*, Edilva, Valencia 1994; BOUDART A., *Abel*, en *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993, 3-4; CONGAR Y., *Abel*, en C. MAYER (ed.), *Augustinus - Lexikon* 1/1s, Basilea 1986, 2-4; FANULI A., *Rapporti tra fratelli nella Genesi*, en V. LIBERTI (dir.), *La Famiglia nella Bibbia*, ED, Roma 1989, 45-87 (especialmente: 46-50 y 79-83).

A. Fanuli

ABRAHÁN

AT – patriarca – fiesta: 9 de octubre

«Mirad a Abrahán, vuestro padre, y a ↗ Sara, que os dio a luz. Él estaba solo cuando lo llamé; pero lo bendije y lo multipliqué». Así se abre el gran poema de la restauración de Israel tras la experiencia exílica de Babilonia, compuesto por el Segundo Isaías (51,2). Abrahán es visto como «la roca de la que fue tallado Israel, la cavidad de la que fue extraído» (51,1). Pero el patriarca bíblico no es sólo padre del pueblo hebreo. ↗ Pablo, en la Carta a los romanos, declara que él es «padre de todos los no circuncidados que creen... y padre también de los circuncidados que..., siguen las huellas de su fe» (4,11-12), convirtiéndose así en padre de todos los cristianos. Por último, sabemos que para el islam Abrahán, a través de su hijo Ismael, es también padre de todos los musulmanes, además de ser *el-Khalil* por excelencia, es decir, el amigo de Dios. Así, pues, las tres religiones monoteístas se remontan a Abrahán.

I. PERFIL HISTÓRICO-LITERARIO. «Yo soy el Dios de Abrahán, de ↗ Isaac y de ↗ Jacob. No un Dios de muertos, sino de vivos». La reacción de Jesús hacia los saduceos (Mt 22,32), que se ha vuelto célebre entre otras cosas por el *Memorial* de Pascal, resume límpidamente la calidad de las páginas patriarcales del Génesis. Son, ante todo, textos teológicos, en su centro y en su horizonte se cierne la figura del Dios de la elección, de la promesa, de la salvación. Pero se le ve en acción dentro de una serie de vicisitudes personales, familiares y tribales y en el ámbito de un cuadro histórico de contornos difuminados, pero no inexistentes. Aunque la primera elaboración de estas memorias histórico-teológicas (G. von Rad ha preferido hablar de «sagas») debería situarse en la época salomónica (s. X a.C.), algunos indicios –geografía, onomástica, costumbres, migraciones– podrían remitir a un arco histórico anterior, que tal vez podría situarse entre los ss. XIX y XIV del segundo milenio a.C. (R. de Vaux, C. H. Gordon, T. L. Thompson). Verdad es que las tradiciones literarias, surgidas, como decíamos, a partir del s. X a.C., pueden ofrecernos un retrato general de los patriarcas bíblicos, anclándolos a un origen mesopotámico (Ur de los Caldeos es sin duda una indicación genérica) y a una migración que había tocado algunas de las antiguas ciudades estado diseminadas por el Creciente fértil (Harrán y Mari, por ejemplo). El retrato supone naturalmente una sólida aportación teológica que, en la práctica, subsana vacíos y ofrece el verdadero perfil de los personajes en cuestión. Por lo que se refiere a Abrahán, el material está

recopilado en Gén 11,10–25,10, y es el resultado de una redacción fusionada (que a veces se limita a simples yuxtaposiciones) de las tres grandes tradiciones reconocidas y convencionalmente denominadas Yavista, Elohísta y Sacerdotal, distribuidas en un arco que va del s. X al VI a.C. Otras infiltraciones tradicionales y diversas codificaciones literarias se han propuesto como hipótesis, pero rebasan la finalidad de nuestra indagación.

Los materiales son desde el punto de vista histórico-literario polimorfos: a tradiciones etnológicas (16,12; 19,36-38) se asocian listas tribales (25,1-4), y etiologías de santuarios locales (12,7-8; 14,18-20) se unen a relatos teofánicos (15,1-11; 16,13; 18), con etimologías populares (16,11.14; 17,5; 21,6.31) se mezclan oscuras páginas de política «internacional» (c. 14). El mismo nombre *Abram/Abraham*, análogo a *Abiram*, independientemente del étimo popular de Gén 17,5 («padre de multitudes»), puede ser rastreado incluso en la forma *Aburah(a)ma* de textos egipcios de execración (s. XVIII a.C.) con el valor teofórico de «padre mío –esto es, el dios protector– es excelso». Nombres de antepasados del patriarca, como Terah, Nahor, Serug, pueden rastrearse, en cambio, en el valle del Balih entre el Tigris y el Éufrates, que era probablemente ese Arán Naharáyim (o Arán de los Ríos) del que se habla en Gén 24,10 o ese Padán Arán, del que se tiene noticia en 25,20. La región en cuestión, con su centro principal de Harrán, podría ser considerada la cuna étnica de Abrahán, un semita noroccidental seminómada, que podría situarse entre aquellos amorritas o protoarameos de

que se tiene un conocimiento incluso extrabíblico.

Adorador de un dios personal, que lo seguía en sus migraciones, Abrahán, llegado a Canaán, habría unido esta divinidad al panteón cananeo, conocido con los distintos títulos conservados por las tradiciones del Génesis: *El-'Eljon*, el Altísimo, *El-'Olam*, el Eterno, *El-Shaddaj*, el Todopoderoso. A. Alt y M. Haran, que han profundizado en la figura del «Dios de los Padres», han puesto de manifiesto esta compleja operación de elaboración de la teología primitiva de Israel, limitada entre politeísmo y enoteísmo, releída después por las tradiciones sucesivas en clave yavista. En los materiales «abrahamíticos» del Génesis podemos distinguir netamente dos ciclos narrativos: el de Abrahán y el de Lot. El núcleo primitivo de la historia de Lot está constituido por una tradición popular relativa a un cataclismo que convulsionó el área sudeste del mar Muerto (c. 19). No faltan documentos etiológicos transjordánicos, como los de la mujer de Lot y el origen de los moabitas y amonitas (19,26.30-35).

II. PERFIL TEOLÓGICO-ESPIRITUAL. El ciclo de Abrahán, como hemos dicho, está profundamente marcado por una reelaboración teológica que tiene tonalidades diversas según las distintas tradiciones. La yavista se ocupa de exaltar la dialéctica entre promesa y cumplimiento, entre bendición y actuación en el don divino de una descendencia y de una tierra. El patriarca se yergue como un modelo de vida religiosa y moral, invoca a su Dios, dialoga e intercede ante él, erige memoriales cálticos en su ho-

nor, es beneficiario de teofanías. La fragmentaria (y no raramente discutida) tradición elohísta propende a subrayar otra dialéctica, la dialéctica entre fe y promesa: es emblemática la escena del sacrificio de Isaac, de la que nos ocuparemos más adelante (c. 22). Abrahán se convierte en el prototipo del creyente cuya fe en la palabra de Dios es inquebrantable, cuya justicia es fiel, cuya confianza en el Dios exigente y trascendente es absoluta.

En cambio, la tradición sacerdotal, más orientada a ofrecer noticias topográficas y biográficas, centra el perfil espiritual de Abrahán en la categoría *berît*, «alianza», o sea, en el compromiso que Dios asume con relación al elegido para conducirlo hacia una historia de salvación que se consumará en los descendientes de Abrahán. El patriarca responde con el gesto de la circuncisión (c. 17), a la vez que no falta tampoco en esta tradición un aspecto dialéctico, el que media entre la promesa de la tierra y su cumplimiento (c. 23). Circuncisión y tierra prometida, por otra parte, constituían dos componentes importantes en la experiencia que estaban viviendo los hebreos en el posexilío, en la época de la vuelta a la tierra de sus padres (s. VI a.C.), época en la que florece la tradición sacerdotal. Esbozado el esquema hermenéutico a través del cual las tradiciones leen la figura de Abrahán, podemos seguir el hilo narrativo teológico global tal como emerge de la redacción final que tenemos en el texto actual del Génesis.

El comienzo de la historia de Abrahán se halla en un prólogo construido sobre la reiterada repetición del verbo *brk* («bendecir») (5 veces en Gén 12,1-3) y sobre el esquema de

una vocación «militar» ritmada por la orden divina y su ejecución: «Sal de tu tierra... Abrahán partió, como le había dicho el Señor». Va acompañado por una promesa de descendencia: «Levanta tus ojos al cielo y cuenta, si puedes, las estrellas. Así será tu descendencia» (15,5). Una promesa que el patriarca acoge con fuerza: «Abrahán creyó al Señor, y el Señor le consideró como un hombre justo» (15,6). Pero la dialéctica luz-oscuridad, propia de la fe, entrará inmediatamente en acción: Abrahán es viejo y Sara, menopáusica. Se trata, pues, de resolver la tensión recurriendo a la praxis oriental del hijo tenido con la esclava de la mujer de Abrahán, Sara. Ismael, nacido de Agar, es a todos los efectos hijo oficial de la pareja dominante del clan. Pero Dios pone todo en discusión repropone una vez más la promesa de un hijo nacido directamente de Sara.

Vuelve la oscuridad, testimoniada por la «risa» incrédula del patriarca (17,17) y de Sara (18,12-15). Pero al final, he aquí, la «risa» de Dios, viva y definitiva, encarnada en el nombre de Isaac, el hijo nacido de Sara, popularmente interpretada por Gén 21,6 como «risa de Yavé». Pero la dialéctica de la fe no se extingue: es más, espera alcanzar aún su punto culminante, bosquejado en el citado y célebre c. 22, verdadero paradigma simbólico de todo itinerario de fe. El recorrido de tres días que Abrahán efectúa hacia el monte Moria entre el silencio absoluto de Dios y la *'aqedah*, la «atadura» de Isaac en el altar para el sacrificio —que tanta importancia tendrá en la tradición judaica, literaria y artística posterior— se convierte en la más sublime representa-

ción de la fe considerada en su estado más puro, sin apoyos humanos, aparentemente vuelta contra sí misma, porque la promesa divina había dado al hijo y ahora lo aniquilaba desmintiéndose. Pero Abrahán está dispuesto a renunciar a todo, confiando únicamente en Dios, por lo que el hijo, recibido de nuevo al fin de la prueba, ya no es aquel que había nacido de su semilla, sino en sentido pleno, perfecto y exclusivo el hijo de la promesa, don absoluto de Dios.

El tema de la promesa, empero, comprendía también la tierra de Canaán. En este caso se da asimismo una tensión evidente: la única posesión territorial será sin duda para Abrahán la cueva de Macpela, cuya compra se narra en la pintoresca página de Gén 23. Y, sin embargo, Abrahán seguirá creyendo en las palabras proclamadas por Dios precisamente dentro de un gran acto de alianza (Gén 15), que comprende un ritual oscuro y arcaico (el descuartizamiento de animales, el paso de una llama entre ellos, un gesto de automaldición en caso de violación de la alianza): «A tu descendencia doy esta tierra, desde el río de Egipto hasta el gran río, el Éufrates» (15,18). Pero precisamente en este ritual de *berît* —de alianza, o, mejor, de compromiso— se delinea de modo neto la eficacia de la promesa divina, pese a la aparente contradicción del resultado presente. En efecto, lo que pasa entre los animales descuartizados y divididos en dos partes son sólo «una hornilla humeante y una llama de fuego», símbolos de Dios. Sólo él acepta un compromiso solemne y formal, implicándose en el mismo en primera persona. Y es sobre esta base sobre la

que Abrahán creyó y vivió sus 175 años (25,7), convirtiéndose justamente en emblema de la fe pura y radical.

III. EL PERFIL TRADICIONAL DE ABRAHÁN. El patriarca entra precisamente en la tradición con el distintivo del creyente, como raíz de un pueblo invitado a la fe y por ello «semilla de Abrahán» en sentido espiritual y no meramente racial (Is 41,8; Jer 33,26; Jn 8,33-47). Elegido por el Señor, que se le había revelado sacándolo de un pueblo idólatra (Jos 24,2-3; Neh 9,7), redimido (Is 29,22) y bendecido por Dios (Miq 7,10), es el modelo de la fe que conoce la obediencia, la fidelidad y las obras (Si 44,19-21; 1Mac 2,52). Será el judaísmo el que marque para siempre el nexo entre fe y compromiso concreto, manifestado en la obediencia a la orden divina de sacrificar a Isaac, fuente del mérito y de la recompensa (*Jubileos* 24,11; 12,19; FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades Judías* I, 10,3). Motivo, este, que se conservará también en el judeo-cristianismo: es significativo el retrato de Abrahán justificado por sus obras, esbozado por Santiago (2,12-23). Pablo, en cambio, vuelve a una lectura del Génesis en clave estrictamente «teológica», relacionando a Abrahán con la figura del creyente que es justificado y por consiguiente salvado por su absoluta adhesión a la palabra divina. Dos son los textos capitales para esta hermenéutica paulina del patriarca, reconocido por el Nuevo Testamento como progenitor de Israel (Mt 3,9; Jn 8,53.56; He 7,2; 13,26), del sacerdocio levítico (Heb 7,5) y también del mismo Cristo (Mt 1,1). Aplicando la metodología rabínica, el apóstol rele-

Gén 15,6 en Gál 3,6-18, mostrando que es sólo por la fe por lo que Abrahán fue justificado y se convirtió en fuente de bendición para la humanidad (Gén 12,3; 18,18). Uno es hijo de Abrahán, por tanto, no sólo por relación racial, sino por imitación vital en la adhesión de fe. «Las promesas hechas a Abrahán fueron extendidas a su descendencia (semilla); ahora bien, el término “descendencia” está en singular y se refiere a una sola persona, que es Cristo (Gál 3,16). Por eso, sólo creyendo en Cristo uno entra en posesión de los bienes anunciados y se convierte en heredero de la promesa. Dado que la promesa es gratuita y compromete sólo a Dios, ha de excluirse que los herederos de los bienes prometidos sean los observantes de la ley» (S. Virgulin).

Poniendo entre paréntesis Gál 4,21-31, reflexión alegórica sobre las dos mujeres de Abrahán, Sara y Agar, y sobre sus respectivos hijos, Isaac e Ismael, el segundo pasaje abrahámico paulino es Rom 4,1-25, donde el apóstol tipifica en la figura del patriarca los motivos centrales de su doctrina de la justificación, que se efectúa sólo por gracia divina y por fe humana, independientemente de las obras de la ley y de la circuncisión. Abrahán es el modelo histórico y el signo profético de esta economía salvífica fundada sobre la gracia y la fe. Advirtiendo que Abrahán es justificado por la fe (Gén 15,6) antes de ser circuncidado (Gén 17,24), Pablo termina presentando al patriarca como prefiguración de una salvación que no es generada por las obras humanas, sino sólo por el don divino acogido en la fe. Heredero de Abrahán es, pues, el pueblo de los creyentes, circuncidados y no circuncida-

dos. Los cristianos, acogiendo por fe la gracia otorgada por Dios en Cristo Jesús, se convierten en «descendencia de Abrahán y herederos según las promesas» (Gál 3,29). En esta luz el «seno de Abrahán», imagen escatológica usada por Lucas (16,22-23), se transforma en símbolo del destino de comunión con Dios reservado a los justos, a los pobres, a todos los hombres que acojan en la fe y en el amor a Cristo (Mt 8,11; Lc 13,28).

De la mano de Pablo y de la Carta a los hebreos (11,8-20) Abrahán entrará en la tradición cristiana como el santo de la fe, reconsiderado de mil maneras en la homilética y en la exégesis patristica y medieval, representado en infinitos modelos iconográficos, plasmado dentro de las más disparas páginas literarias y musicales. Sólo querríamos evocar la escena del sacrificio de Isaac (Gén 22), que ha sido una especie de temática constante en la reproposición artístico-literaria de la figura de Abrahán. Un célebre exégeta, G. von Rad, ha ordenado en un texto suyo cuatro interpretaciones ejemplares de esta historia: la de Lutero, la extraordinaria y fascinante elaboración de S. Kierkegaard en la obra *Temor y temblor* (1843), la del filósofo polaco L. Kolakowski y el estupendo lienzo de Rembrandt (1635, Ermitage de San Petersburgo), en el que Abrahán cubre con la mano izquierda el rostro del hijo para que no vea ni grite, mientras que la derecha ya está levantada con el gesto fatal (Rembrandt tratará varias veces este tema). En el s. III, por otra parte, ya aparecía, en la catacumba romana de Priscila, la escena de Isaac cargado con la leña del sacrificio y durante siglos seguirá siendo un refe-

rente del arte cristiano, que veía en ella una prefiguración del sacrificio de Cristo: incluso el judío M. Chagall en las vidrieras de las catedrales de Metz (1958) y de Reims (1974) asociará Isaac a Cristo.

Conexión clásica en la literatura patristica, aunque también en la música: un número enorme de «oratorios» de autores modestos y también célebres, como G. Carissimi (*Abramo e Isacco*) y A. Scarlatti (*Il sacrificio di Abramo*), se ha desarrollado precisamente para ofrecer en el período pascual a la comunidad eclesial la ocasión para meditar el sacrificio de Cristo y su función redentora a la luz de Gén 22. Uno de los libretos más usados era, en efecto, el de P. Metastasio, titulado significativamente *Isacco figura del Redentore*, musicado por ejemplo por N. Jommelli y G. Torelli. Es igualmente inmenso el espacio literario, estimulado también por la tradición judía de la *'aqedah* de Isaac, a la que hemos aludido más arriba, convertida en un verdadero género para cantar los martirios de las persecuciones antisemitas. La lista comprendería muchos nombres conocidos: desde Teodoro de Beza en el s. XVI hasta el citado Kierkegaard, desde el *Billy Budd* de H. Melville hasta *El oso* de W. Faulkner, desde el poema *Isaac* y *Abrahán* de J. A. Brodskij (Nobel 1987) a la *Prière d'Abraham* de P. Emmanuel (1943), desde la antimilitarista *Parábola del viejo y del joven* de W. Owen (1918) hasta la lírica *Señor mío, amado y cruel* de D. M. Turol-do... Tenía razón Nietzsche cuando confesaba en *Aurora* que «para nosotros Abrahán es mucho más que cualquiera otra persona de la historia griega y alemana».

BIBL.: BS I, 89-112; ALT A., *Der Gott der Väter*, C. H. Beck, Munich 1953, 1-78; BOCIAN M., *Abramo*, en *Grande Dizionario Illustrato dei Personaggi Biblici*, Piemonte, Casale Monferrato 1991, 31-39; BOUDART A., *Abraham*, en *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993, 9-11; COLLIN M., *Abrahán*, Verbo Divino, Estella 1987; DE VAUX R., *Historia antigua de Israel I*, Cristiandad, Madrid 1975; *Les Patriarches hébreux et l'histoire*, Cerf, París 1967, 175-185; FISCH E., *Un futuro ricordato*, Mulino, Bolonia 1988, c. V; GARCÍA LÓPEZ F., *Del «Yahvista» al «Deuteronomista»*, *Estudio crítico de Gén 24*, Revue Biblique 87 (1980) 242-273, 350-393, 514-559 (bibliografía: 246-252); GORDON C. H., *The Patriarchal Narratives*, Journal of Near Eastern Studies 13 (1954) 56-59; KILIAN R., *Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht*, Peter Hanstein, Bonn 1966; *Il sacrificio di Isacco*, Paideia, Brescia 1976; MARTIN-ACHARD R., *Actualité d'Abraham*, Delachaux, Neuchâtel 1969; MARTINI C. M., *Abrahán, nuestro padre en la fe*, San Pablo, Madrid 1996; MESTERS C., *Abrahán y Sara*, San Pablo, Madrid 1988; MICHAUD R., *Los patriarcas*, Verbo Divino, Estella 1976; SCHREINER J., *Abramo, Isacco e Giacobbe: il significato che Israele dà all'età patriarcale*, en J. SCHREINER (ed.), *Introduzione letteraria e teologica all'Antico Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1987, 129-149; THOMPSON T. L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, Walter de Gruyter, Berlín 1974; VAN SETERS J., *Abraham in History and Tradition*, Yale University Press, New Haven-Londres 1975; VESCO J. L., *Abraham: Actualisation et relectures: Les traditions vétérotestamentaires*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 55 (1971) 33-80; VIRGULIN S., *Abrahán*, en P. ROSSANO-G. RAVASI-A. GIRLANDA (dirs.), *Nuevo diccionario de Teología bíblica*, San Pablo, Madrid 1990, 24-31; *La sequela di Abramo*, Parole Spirito e Vita 2 (1980) 7-24; VON RAD G., *Il sacrificio di Abramo*, Morcelliana, Brescia 1977.

G. Ravasi

ABUNDIO

S. IX – mártir – fiesta: 11 de julio

Su martirio nos es conocido por el c. XII del libro III del *Memoriale*

Sanctorum de san \nearrow Eulogio de Córdoba. La noticia que proporciona es sucinta. Abundio era párroco de su pueblo natal (Analelos), o por decirlo con las palabras exactas de san Eulogio, «allí desempeñaba su sacerdocio». Este santo no fue un mártir espontáneo, sino que unos musulmanes de su pueblo lo arrastraron al tribunal y decidió hacer de la necesidad virtud, pues al verse llevado ante un tribunal, determinó confesar en él a Cristo y denostar al autor de la religión islámica. Ello trajo consigo su inmediata ejecución, que tuvo lugar en Córdoba el 11 de julio del 854. Su cuerpo fue abandonado y se convirtió en pasto de los perros y las bestias.

BIBL.: DHEE I, 2; SAN EULOGIO, *Memoriale Sanctorum* III, c. 12; COLBERT E., *The Martyrs of Córdoba*, Washington 1962, 261.

J. L. Repetto Betes

ABUNDIO DE COMO

†468/469 – obispo – fiesta: 31 de agosto

Cuarto obispo de Como, Abundio debe su fama a la misión en Oriente que le confió el papa \nearrow León Magno en julio del 450. En efecto, el año anterior se había celebrado en Éfeso un concilio, que pasó a la historia como «latrocinio», por haber aprobado la doctrina cristológica monofisita del monje constantinopolitano Eutiques. León Magno ya se había opuesto anteriormente a Eutiques, enviando al obispo \nearrow Flaviano de Constantinopla una carta (*Tomus ad Flavianum* = Ep. 28) en la cual, exponiendo la recta fe cristológica, enseñaba la duplicidad de las naturalezas divina y humana

subsistentes en la única persona de Cristo. Decidió por tanto intervenir sin tardanza, entre otras cosas para aclarar la posición doctrinal del nuevo obispo de Constantinopla, Anatolio, elegido en sustitución de Flaviano, que había muerto por los malos tratos sufridos en el concilio.

León mandó una delegación a Constantinopla, encabezada por Abundio y compuesta por el obispo Eterio de Capua y por los presbíteros Senador de Milán y Basilio de Nápoles. A estos les confió tres cartas (*Epp.* 69-71), fechadas todas el 16 de julio del 450, una para el emperador Teodosio II, otra para la emperatriz Pulqueria y la última para los archimandritas de la ciudad. En ellas pedía que Anatolio abrazara una profesión de fe antimonofisita y que se convocara asimismo un nuevo concilio para desaprobar la actuación del anterior. La repentina muerte de Teodosio (el 28 de julio), que había sostenido decididamente los pronunciamientos del «latrocinio», abrió de par en par las puertas al acuerdo tanto con Marciano, sucesor de Teodosio, como con Anatolio. Y en el otoño de aquel mismo año Abundio pudo oficializar en un sínodo el acuerdo conseguido. La delegación volvió a Roma, para presentarle al Papa el feliz resultado de la misión. Al despedir a Abundio, León le confió a él y a Senador un nuevo encargo ante el obispo de Milán, Eusebio. El Papa invitaba a este último a reunir al episcopado de la región para tomar posición sobre la cuestión cristológica. En la primavera del 451 se reunió un concilio, con la obvia participación de Abundio. Por la *Epistola synodica* enviada por los padres conciliares al Papa nos enteramos de

que ellos, además de confirmar la profesión de fe de León, habían expresado también un profundo aprecio por la misión realizada por Abundio y Senador en Oriente. Así pues, cuando en otoño de aquel año el concilio ecuménico de Calcedonia, condenando a Eutiques, profesó solemnemente la doctrina cristológica sobre las dos naturalezas íntegras y completas que subsisten en la única hipóstasis y persona de Cristo, la acción emprendida algunos meses antes por Abundio y sus compañeros podía considerarse plenamente cumplida.

Otros episodios de la vida de Abundio nos resultan desconocidos. Por un antiguo himno litúrgico comasco sabemos que su muerte acaeció el día de Pascua de un año incierto: tal vez el 468 ó el 469, según las opiniones más acreditadas entre los estudiosos. El obispo fue sepultado en la *basilica Apostolorum*, que sucesivamente llevaría su nombre. El culto en honor de san Abundio es antiquísimo, y se remonta al menos al fin del s. VI o a comienzos del siglo siguiente cuando, al volver a reexaminar los pronunciamientos del concilio de Calcedonia en el contexto de la denominada «cuestión de los tres Capítulos», la Iglesia de Como revocó con admiración la actuación de Abundio. Invocado como patrón de la ciudad y de la diócesis de Como, san Abundio fue conmemorado el 2 de abril hasta el fin del s. XVII. Sin embargo, sucesivamente para que su memoria litúrgica no coincidiera con la celebración de la Semana Santa o con la octava de Pascua, la celebración fue trasladada al 31 de agosto.

BIBL.: BHL 15 y *Novum Suppl.*; BS I, 23-32; GINI P., *Sant'Abbondio: l'uomo e il santo*, en

P. GINI-L. BALZARETTI (eds.), *Sant'Abbondio. La basilica romanica di Como*, Milán 1966, 7-21; *Le origini del Cristianesimo in Como (secc. IV-VI)*, en *Diocesi di Como*, Brescia 1986, 15-26 (en part. 24-25); PASINI C., *Le discussioni teologiche a Milano nei secoli dal IV al VII*, en *Diocesi di Milano*, Brescia 1990, 43-82 (en part. 65-67); *Santi Abbondio (V sec.) e Felice (IV sec.)*, vescovi, en C. PASINI (ed.), *Dizionario dei Santi della Chiesa di Milano*, Milán 1995, 117-121 (en part. 119-121); PICARD J. C., *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord dès origines au X^e siècle*, Roma 1988, 280-283, 315, 597-598 y 685.

C. Pasini

ACACIO DE ARMENIA Y LOS DIEZ MIL COMPAÑEROS

Mártires – fiesta: 22 de junio

Según el relato de una legendaria *passio* latina, Acacio habría sido un oficial romano, *primicerius* de un ejército de diez mil hombres enviado a Oriente para domeñar la sublevación de las poblaciones de las provincias del Éufrates, que querían sacudirse la dominación de Roma. Tráballo batalla con los rebeldes en Armenia, junto al monte Ararat, el ejército romano fue primeramente derrotado, pero tras la aparición de un ángel se convirtió por entero a la religión cristiana y al final salió plenamente victorioso. Pese a la milagrosa e inesperada victoria, el emperador, furioso por la conversión de sus soldados a la *religio illicita*, condenó a todos a ser crucificados. Y como la crucifixión de masa tan ingente requería un gran número de esbirros, no dudó en recurrir a los más obstinados enemigos del Imperio, los partos y el rey de las regiones del Cáucaso, y les confió la ejecución del suplicio. Las reliquias

de los mártires, llevadas a Occidente y difundidas por muchas ciudades de España, Italia, Portugal y otras partes de Europa, habrían operado innumerables y extraordinarios milagros. La leyenda fue conocida y suscitó veneración y culto por Acacio y los diez mil santos mártires también en Oriente. La *passio* no indica el tiempo del martirio ni da otros nombres que el del primicerio Acacio.

En realidad, de la increíble hazaña de la legión adriana no hay rastro en la antigüedad cristiana ni en los viejos calendarios litúrgicos. El primero que la recuerda es el canonista Raulfo di Rivo (s. XIV), que la rechaza como invención tan piadosa como inaceptable. La *passio* que la narra es una composición no anterior al s. XIII, obra de un falsario que se esconde bajo el nombre de Anastasio Bibliotecario (s. IX) y finge traducir un texto griego. Está manifiestamente calcada sobre la *Passio Acaunensium martyrum*, un escrito que nos ha llegado con el nombre de Euquerio, obispo de Lyon (†450), y atribuido hoy a él aunque con algunas dudas. Compuesto sobre la base de una tradición oral, el opúsculo euqueriano (ampliado después por una reseña anónima de algunos siglos posteriores: cf L. DUPRAZ, *Les Passions de S. Maurice d'Agaune*, Friburgo 1961) narra la matanza de 6.600 soldados cristianos de la llamada Legión Tebana, culpables de haberse negado a perseguir a sus correligionarios y por ello condenados a muerte, con su primicerius \nearrow Mauricio, por orden del emperador Maximiano. El episodio, también legendario e ignorado por la primera historiografía cristiana (cf D. VAN BERCHEM, *Le martyre de la Lé-*

gion Thébaine. Essai sur la formation d'une légende, Basilea 1956) fue célebre durante los siglos medievales; el culto de san Mauricio tuvo gran difusión y encontró lugar en la liturgia de muchas iglesias.

El martirio de Acacio y de sus compañeros fue introducido en el *Martirologio Romano*, el 22 de junio, por Baronio, que consideró la *passio* del pseudo-Anastasio digna de fe, pero los bolandistas de los *Acta Sanctorum* y los editores modernos del *Martirologio* la han juzgado falsa y llena de invenciones increíbles. No obstante, ha encontrado gran difusión, ha sido epitomada muchas veces y acogida en las mayores recopilaciones hagiográficas de los ss. XVI y XVII.

El fabuloso episodio tuvo notable éxito en el arte de los ss. XIV-XVI, especialmente en Suiza y en la Alemania meridional. En general fueron representados la batalla victoriosa de Acacio y de sus compañeros contra los rebeldes y, más frecuente aún, el suplicio colectivo. Entre las obras más representativas cabe citar el retablo de Bachiacca (s. XVI), en la Galleria de los Uffizi de Florencia y un gran cuadro de A. Durero realizado en 1508 y conservado en el Museo Nacional de Viena. Durero estuvo fascinado varios años por el tema y antes le dedicó una incisión en madera y un cuidadoso esbozo del cuadro.

BIBL.: BHL 20-24; *Suppl.* (1911) 20a-24c; *Novum Suppl.* (1986) 20-24; AS Iunii IV, Amberes 1688, 175-188; BS I, 134-138; LCI V, 16-21; LThK I, 235; H. DELEHAYE Y OTROS (eds.), *Martyrologium Romanum: Propylaeum AASS decembris*, Bruselas 1940, 249-250 (*lunii* 22,2).

ACISCLO Y VICTORIA

S. III – mártires – fiesta: 17 de noviembre

Estos mártires son los patronos de la ciudad de Córdoba. Sus memorias se hallan unidas desde que se pusieron en circulación sus actas en el s. VIII, aunque tardaron en acreditarse, pues en el s. IX la veneración a santa Victoria aún era desconocida en Córdoba, y en el s. X aún no se contaba entre las festividades de la Iglesia cordobesa. Acisclo es, sin lugar a dudas, un mártir cordobés del tiempo de las persecuciones romanas, cuyo nombre se halla entre los mártires españoles mencionados por Prudencio (*Peristephanon* IV, 19-20) y, por otro lado, su memoria está recogida en el *Martirologio Jeronimiano* el día 17 de noviembre. Por las obras de san Eulogio sabemos que tenía dedicada una basílica en Córdoba –hay quien piensa que eran varias las iglesias de su título–, basílica en donde se encuentra la tumba del mártir. En ella fue enterrado el mártir san Perfecto (*Memoriale Sanctorum* II, c. 1), el mártir san Anastasio (ib III, c. 8), el mártir san Argimiro (ib III, c. 15), el mártir san \nearrow Sisenando (ib II, c. V) y, así mismo, las cabezas de las santas \nearrow Flora y María (*Actas*, 15). No hay duda, pues, de la existencia del mártir Acisclo, su martirio tuvo lugar en la ciudad de Córdoba, donde se mostró su tumba a la veneración de los fieles durante siglos. Lo probable es que el martirio sucediera durante la persecución de Diocleciano.

Victoria tarda muchos siglos en ser asociada tanto martirial como litúrgica a san Acisclo. No aparece ni en las obras de san Eulogio ni en el calen-

dario de Racemundo. Puede que en las actas fabulosas que ya hemos mencionado apareciera el nombre de una santa Victoria, mártir de Hierápolis, y cuya fiesta se celebraba el 17 de noviembre. El carácter fabuloso de estas actas no parece que pueda discutirse; gracias a ellas entra su memoria en el oficio mozárabe. El *Martirologio Romano* de C. Baronio se hizo eco de ellas, y en base a las mismas compuso el elogio.

BIBL.: BS I, 160-161; DHEE I, 6; *Martirologio Jeronimiano*, 606-697; *Peristephanon*, IV, 19-20; *Sacramentario*, 538; PL 86, 1244; DE GAIFFIER en *Analecta Sacra Tarraconensia* 38 (1965) 205-210; VIVES J. en *Revista Portuguesa de Historia* 6 (1964) 257-264.

J. L. Repetto Betes

ACURSIO \nearrow BERARDO, OTÓN, PEDRO, AYUTO Y ACURSIO

ADALBERÓN DE WURZBURGO

1010 ca.-1090 – obispo – culto aprobado en 1883 – fiesta: 6 de octubre

Fue el primer vástago de los condes de Lambach-Wels y hasta 1045 perteneció muy probablemente a la capilla real; construyó en la ciudad, en la parte opuesta de la catedral (*l'altés Münster*), una nueva sede para los canónigos (el núcleo de Neumünster). El *Anonymus Haserensis* (1078) le hace un encomio por su obra: *Wirceburgensibus quodammodo naturale est destruere et edificare, quadrata rotundis mutare*. Fue fiel a su *servitium* feudal al emperador hasta que, en 1076-1077, no se adhirió al partido filogregoriano alemán, del que

formaban parte \nearrow Altman de Passau y Gebardo de Salzburgo. Después de la designación de Rodolfo en Forkheim (marzo de 1077), Enrique IV puso asedio a Wurzburg, que hasta el año anterior había sido el lugar preferido para las celebraciones de los soberanos sálicos, y los ciudadanos se rebelaron contra Adalberón obligándolo a abandonar la ciudad (que desde entonces fue regida por los enriqueianos). Desde 1086-1087 se retiró a la abadía de Lambach, a la que atendía desde los años 50. Adalberón siempre tuvo una actitud favorable respecto del monacato benedictino, aunque conservara la firme consciencia de sus prerrogativas de obispo estructurado en el *Regnum* y de señor territorial (así se interpreta actualmente su controversia con el abad de Fulda en 1048-1049). Murió en Lambach el 6 de octubre de 1090, dos años después de haber renunciado a la dignidad episcopal.

No existen *Vitae* de la época sálica. La hagiografía de Adalberón, que comprende una *Vita metrica*, fue compuesta en Lambach. Los monjes quisieron unir indisolublemente la memoria del obispo de Wurzburg con su propia abadía; por eso, a la *Vita Adalberonis episcopi Wirziburgensis* sigue la *Series abbatum* de Lambach, y luego los *Miracula*, de los cuales el más reciente está fechado en 1226. En el relato de los milagros el sepulcro taumatúrgico de Adalberón constituye el corazón de la abadía, meta de peregrinos procedentes de Bohemia, Hungría y Austria. Son milagros de la taumaturgia común: curación de paralíticos, ciegos, mudos, de enfermedades largas, dolorosas y debilitantes, fiebres agudas.

Pero Adalberón parece distinguirse porque consigue librar a las mujeres que, por haber hilado o tejido al amanecer del domingo, faltan a la ley del descanso y quedan por ello con los husos y los estambres adheridos inevitablemente a sus manos. La lista de los milagros va discretamente glosada por amplias consideraciones morales y doctrinales, entre las que se encuentra una ejercitación sobre demonología. Esto demuestra el gran aprecio que en el monasterio se tenía por dicha obra, que era como su «manifiesto», porque representaba la cultura que allí se cultivaba. La *Vita*, posterior por lo menos un siglo a la muerte de Adalberón, está llena de anacronismos y es extremadamente confusa. Presenta al obispo marcado por la santidad ya desde niño, perseguido por el demonio, execrador de la hidalgúia y elevado por aclamación popular a la sede de Wurzburg; tuvo luego que abandonar dicha sede porque el hijo de Enrique IV se sublevó contra su padre desencadenando un terrible cisma (contra el cual se elevó inútilmente la voz del Papa) y persiguiendo a los justos que permanecían fieles al emperador, entre los que se contaba Adalberón, Altman de Passau y Gebardo de Salzburgo. Por encima de las intemperancias cronológicas e históricas del autor, conviene destacar la idea de la concordia constante entre el papa y el emperador (fuente del equívoco acerca de los acontecimientos históricos), que ayuda a situar los citados textos en el último período de la «buena armonía» entre Federico II y Honorio III (†1227). Tal vez del final de aquel período es la canonización de Adalberón. Su culto oficial comenzó sólo

con León XIII en 1883. Iconográficamente es representado con una iglesia en la mano, o arrodillado ante la Virgen y el niño Jesús que se le aparecen en una nube.

BIBL.: BHL 30-32 y *Novum Suppl*; BS I, 175-177; LThK I, 120; *Vita S. Adalberonis*, ed. de SCHMALE-OTT I., Wurzburg 1954; BOSHOFF E., *Bischöfe und Bischofskirchen von Passau und Regensburg*, en S. WEINFURTER (ed.), *Die Salier und Das Reich. Salier, Adel und Reichsverfassung II*, Sigmaringa 1991, 138; GOLINELLI P., «*Negotiosus in causa Ecclesiae*». *Santi e santità nello scontro tra Impero e Papato da Gregorio VII ad Urbano II*, en *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, Roma 1991, 280-281; REUTER T., *Unruhestiftung, Fehde, Rebellion, Widerstand: Gewalt und Frieden in der Politik der Salierzeit*, en S. WEINFURTER, o.c., III, 311; SEIBERT H., *Libertas und Reichsabtei. Zur Klosterpolitik der salischen Herrscher*, en ib, II, 531-532; WENDERHORST A., *Bischöfe und Bischofskirchen von Würzburg, Eichstätt und Bamberg*, en ib, II, 225-249.

G. M. Cantarella

ADALBERTO

956 ca.-997 – obispo – canonizado en 999 – fiesta: 23 de abril

Nació en la localidad de Libice, en Bohemia, hacia el 956; pertenecía a la poderosa familia Slavník (pero los testimonios sobre su padre son contradictorios). Por parte de padre estaba emparentado con la dinastía sajona; por parte de madre, Strzezyslava, podría estar emparentado con los Přemyslidi, la dinastía reinante en Bohemia. Su nombre (*Wojciech* = *woje tech*) se ha vertido en latín como *consolatio exercitus* (socorro del ejército). Al parecer *Wojciech* fue destinado desde la infancia al estado eclesiástico. Fue educado en Magde-

burgo, en aquel tiempo sede arzobispal (las tierras eslavas eran consideradas tierras de misión y por ende carecían de sedes episcopales propias). En Magdeburgo asistió a la escuela de un célebre maestro de retórica, Oktrik, en los años 972-978; y permaneció allí hasta el año 981, en que murió el arzobispo Adalberto. Volvió entonces a Praga, que en el ínterin se había convertido en sede episcopal. La iglesia catedral estaba dedicada a San Vito, el obispo era Ditmaro (†982) y la diócesis dependía de la sede metropolitana de Maguncia. A la muerte de Ditmaro, Adalberto fue elegido obispo. Pero la consagración se efectuó el 29 de junio del 983 de manos del arzobispo de Maguncia, Willigis. A su consagración se asocia el largo viaje a través de los Alpes, hasta Verona, para acudir al emperador Otón II, que entonces se encontraba en aquella ciudad, y desde allí, a través de Baviera, hasta Maguncia. Adalberto era famoso por su religiosidad y misericordia ya como simple sacerdote. Una vez se quitó el manto para dárselo a una mujer pobre.

Él fue el segundo obispo de una diócesis recién constituida. Desde el principio tuvo que afrontar, en consecuencia, muchas dificultades a causa de las costumbres paganas de la gente y las trabas de los eclesiásticos, que se resistían a aceptar el celibato. Fueron quizá estas dificultades las que le indujeron a exponer sus problemas al papa Juan XV (988). Tras el encuentro, Adalberto se quedó en Italia; tal vez renunciara al gobierno de la diócesis u obtuviera una dispensa temporal. Lo cierto es que quería hacer una peregrinación peni-

tencial a Tierra Santa, pero llegó hasta la abadía de Montecassino. Aquí vistió el hábito monástico y, aconsejado por san Nilo (910-1004), se retiró a Roma, en uno de los monasterios de aquella ciudad. El abad benedictino León, del monasterio de los Santos Bonifacio y Alejo en el Aventino, lo acogió en su comunidad, junto con el hermanastro Gaudencio. Poco después (990 ó 991) hizo la profesión monástica, mientras en Praga la diócesis era probablemente administrada por Folkold (†992), obispo de Meissen. Entonces se envió a Roma una embajada, con el apoyo del arzobispo de Maguncia. Uno de los miembros era Radla, antiguo compañero de juventud de Adalberto. El papa Juan XV dispuso que Adalberto volviera a la sede episcopal de Praga, manifestando el deseo de que le prestase obediencia el clero de la diócesis.

Asumido nuevamente el gobierno de la diócesis de Praga (993), fundó en ella algunos monasterios benedictinos (entre otros el de Brevnov) y determinó la construcción de nuevas iglesias, promulgando además toda una serie de importantes disposiciones (la tradición le atribuye también la composición de himnos en su lengua). Su actividad se extendió más allá de las fronteras de Bohemia, hasta Eslovaquia, adonde envió misioneros, y hasta Hungría, en colaboración con el rey Esteban (975-1038), que habría sido bautizado por él (según una *Vita* legendaria). Tampoco con esta segunda experiencia de gobierno en la cátedra de san Vito fue enteramente feliz. Entre otras cosas se narra que escondió a una mujer, cuyo adulterio había sido descubierto, para

que pudiera hacer penitencia, pero la arrancaron del escondite y la mataron. A finales del 994 Adalberto fue nuevamente a Roma y a comienzos del año 995 estaba en el monasterio del Aventino. Aquí pasó año y medio ayunando y haciendo oración. En abril del 996 murió el papa Juan XV y el joven Otón III colocó en el solio pontificio a su pariente, Gregorio V. Este, el 21 de mayo del 996, coronó a Otón III como emperador romano. Bajo la dirección del nuevo papa fue convocado un sínodo, y el arzobispo Willigis pidió que Adalberto volviera a Praga. Adalberto aceptó, pero a condición de que le permitieran emprender una actividad misionera entre los paganos (mientras tanto la familia de los Slavnik sufría violencias y vejaciones por parte de la población de Praga). Adalberto se fue a Maguncia, donde residía el emperador Otón, con el que había trabado amistad en Roma, y decidió dedicarse a la actividad misionera. En el otoño del 996 fue en peregrinación a Francia, a la tumba de san Martín, en Tours; a Fleury, donde se conservaban las reliquias de san Benito; y a Saint Denis, junto a París, a la tumba de Dionisio Pseudoareopagita (†Dionisio, Rústico y Eleuterio). No volvió a Praga. Se fue, en cambio, a Polonia, donde lo acogió benévolamente el príncipe Boleslao Chrobry. Desde aquí, por medio del príncipe, envió a Praga una petición solicitando poder volver a entrar en la ciudad; pero la respuesta fue negativa. Se fue por fin como misionero a Prusia, acompañado por sus hermanastros Gaudencio y Benito. Desarrolló su misión, que fue muy breve, y sufrió el martirio, en las proximidades de Danzig. Se cuenta

que, mientras Adalberto se dirigía a este lugar, se hospedó en casa de un prusiano que conocía la lengua polaca y que le enseñó la lengua de los prusianos. (Después del martirio habría sido justamente este prusiano —convertido y cautivado por su ejemplo de santidad— el que recogió sus restos mortales, transportándolos al monasterio de Crzemeszno, en Trzemeszno, donde más tarde se haría monje).

Encontró la muerte el 23 de abril del 997. Sabemos cómo se llevó a cabo el martirio de Adalberto. Gaudencio celebraba una misa en una colina y Adalberto, muy débil, solamente se acercaba a la sagrada comunión. Inmediatamente después fueron atacados por indígenas armados, capitaneados por un sacerdote pagano. Fue este quien mató personalmente a Adalberto de siete lanzadas. La canonización se efectuó en muy poco tiempo, antes del final del año 999. Los hermanos Gaudencio y Benito, encarcelados por los prusianos tras el martirio, fueron liberados y pudieron volver a Polonia. El príncipe polaco obtuvo el cuerpo del santo pagando un rescate a los prusianos. En marzo del año 1000, Otón III acudió en peregrinación a la tumba de Adalberto en Gniezno. Se constituyó entonces una circunscripción eclesiástica polaca, con Gniezno como sede metropolitana (el primer arzobispo fue Gaudencio, hermano de Adalberto), con cuatro obispados: Poznan, Cracovia, Breslavia y Kolberg. Otón III consiguió reliquias del santo. En 1010 fue instituida en Esztergom, Hungría, una sede metropolitana dedicada a María Santísima y a san Adalberto. En 1039 los checos organizaron una expedición a Gniezno, al mando del príncipe Bratislao, para hacerse

con el cuerpo del santo, que fue transportado después en procesión a la catedral de Praga. Hay quien sostiene que los checos sustrajeron el cuerpo de otro religioso. En cualquier caso, el culto de las reliquias del santo sigue vivo tanto en Gniezno como en Praga. Su fiesta se celebra el 23 de abril (y en Praga, por la traslación, también el 25 de agosto). Adalberto fue martirizado en tierra polaca, pero residió por un tiempo relativamente breve en los dominios del príncipe Boleslao Chrobry. No era polaco, pero se convirtió en uno de los patronos de Polonia. La tradición le atribuye el conocimiento de la lengua polaca, hasta el punto de adscribirsele el más antiguo canto polaco, *Bogurodzica Dziewica* («Virgen Madre de Dios»). Esta tradición es atestiguada a comienzos del s. XVI y fue considerada auténtica mucho tiempo. En los años 1933-1938 se efectuaron investigaciones para verificar la verdad de tal atribución, pero no fue posible pasar de las simples hipótesis. Conocemos varias biografías de san Adalberto. La más antigua es la *Vita Prior* (incipit: *Est in Germaniae partibus...*), utilizada probablemente como material documental para el proceso de canonización. Este texto se coloca cronológicamente entre los años 998-999. No es fácil determinar quién es su autor. Se ha querido indicar a Gaudencio, argumentando, en primer lugar, que el biógrafo narra el martirio como testigo ocular; y en segundo lugar, el ambiente de Praga es descrito con sumo cuidado incluso en los particulares. Como autor se ha indicado asimismo a san Juan Canapario (†1004), monje benedictino, desde el 997 abad del monasterio del Aventino; en efecto, precisamente a él —como se

lee en la *Vita*— se le apareció san Adalberto en la gloria. Otra hipótesis se refiere al papa Silvestre II (999-1003) que fue quien le canonizó. Otra biografía, más tardía, es la *Vita altera, posterior* (incipit: *Nascitur purpureus flos*). La obra es seguramente de san Bruno de Querfurt y fue escrita el año 1004. Ambas biografías son obras maestras de la prosa latina medieval. Menos importancia tienen las biografías escritas posteriormente y algunas secuencias latinas que celebran su vida.

En el ámbito literario las gestas de san Adalberto han sido celebradas sobre todo por Stefan Zeromski, *Wiatro od morza* («Viento del mar») y Anton Golubiew, con la novela *Boleslao Chrobry* (1947). Zeromski, con su relato del martirio de san Adalberto, nos ha dejado la más bella descripción literaria de la misa.

BIBL.: BHL 37-56 y *Novum Suppl.* 8-9; AS Aprilis VII, 176-207; BS I, 185-190; GIEYSZTOR A., *Politische Heilige im hochmittelalterlichen Polen und Böhmen*, en *Politik und Heiligenverehrung in Hochmittelalter*, Sigmaringa 1994, 325-341; KARWASINSKA J., *Wojciech-Adalbert*, en R. GUSTAV (ed.), *Hagiografia polska. Słownik biobibliograficzny* I, Poznań 1971, 572-589; ID, en *Monumenta Polonorum historica*, N. S. 4/1 (1962); STARNAWSKI J., *Drogi rozwojowe hagiografii polskiej i łacinskiej w wiekach srednich*, Cracovia 1993, 5-25; VOGT H. G., *Der Missionversuch Adalberts von Prag in Preussen*, Königsberg 1901.

J. Starnawski

ADAMNÁN

S. VII – abad – fiesta: 23 de septiembre

Famoso en su tiempo como autor de la «Ley de los inocentes» para proteger a mujeres y niños de la implicación en

hechos de guerra, Adamnán es ahora mejor conocido como autor de la vida de san Columbano. Los dos eran parientes lejanos: pertenecían al Cenél Conaill, la estirpe de la que provenían en aquellos tiempos los reyes del Uí Néill septentrional. Adamnán nació en el condado de Donegal, Irlanda noroccidental, probablemente en el 627/628. Era costumbre del Cenél Conaill que en cada generación hubiera miembros de la familia entre los monjes de san Columbano, y Adamnán entró a formar parte de la comunidad, tal vez en Drumhome, en el Donegal, probablemente muy joven. Nada sabemos de sus primeros años, pero lo encontramos por primera vez ya monje en Iona, en los tiempos del abad Failbe (669-679), otro pariente lejano suyo. En el 679 Adamnán fue elegido sucesor de aquel, noveno abad de Iona y séptimo de la estirpe del Cenél Conaill.

En el 685 el rey northumbro Egfrido fue derrotado y muerto en batalla combatiendo contra los pictos en Escocia oriental, y su hermanastro mayor Aldfrido heredó la corona. Aldfrido, hijo del rey Oswy (642-670), había nacido antes del 634, durante el tiempo en que su padre había transcurrido en el destierro entre los irlandeses, precisamente de madre irlandesa. Era un estudioso y amigo de Adamnán, y es posible que se hallara en Iona cuando Egfrido fue asesinado. En apenas un año encontramos a Adamnán desempeñando las funciones de embajador para el Uí Néill meridional; visita a su amigo, el rey Aldfrido de Northumbria, y se afana en obtener la vuelta de los irlandeses hechos prisioneros por el difunto rey Egfrido. Fue a Northumbria una segunda

vez, en el 687 o en el 688, transcurriendo un cierto período en Jarrow con san Ceolfrido. Es posible que Adamnán y el rey Aldfrido esperaran que la comunidad de Iona volviera a Lindisfarne, de donde se había ido en el 664 a raíz de una controversia sobre la fecha de la Pascua. Durante estas visitas Adamnán se había convencido de que se debía imponer el uso romano sobre la fecha de la Pascua, y Beda nos cuenta que hizo de todo para difundir esta opinión en la Irlanda septentrional, aunque no lograra convencer a los ancianos de la propia comunidad. En el 692 Adamnán hizo una visita a los monasterios de su comunidad en Irlanda. En el 697 la «ley de los inocentes», conocida también como «Ley de Adamnán», fue adoptada en una importante asamblea de los gobernantes y del clero de Irlanda celebrado en Birr. La vuelta de Adamnán a Iona inmediatamente después del sínodo para celebrar la fiesta de san Columbano, en el centenario de su muerte, el 9 de junio del 697, es el único acontecimiento fechable mencionado en la vida del santo escrita por Adamnán.

Esta obra, basada en gran medida en tradiciones orales y escritas de la comunidad de Iona, describe a Columbano como la figura ideal del abad entre sus monjes. Pero Adamnán, primo del rey irlandés Loingsech Mac Oengusa y amigo del rey northumbro Aldfrido, utilizó la biografía también para presentar a Columbano como bienhechor especial de los reyes. En particular se sirvió del modelo del rey Samuel para describir a ciertos reyes irlandeses y escoceses como ungidos por Dios, concepciones que están presentes también en la

Collectio Hibernensis. La teología de la monarquía cristiana desarrollada por Adamnán puede servir de base del ritual de ordenación real adoptado por el rey franco Pipino en el 752. La *Vita S. Columbae* es una fuente fundamental para la vida monástica irlandesa del s. VII. Otra obra de Adamnán es el libro *De locis sanctis*, sobre las experiencias del viajero francés Arculfo, y fuente principal de la obra de Beda, más famosa, sobre el mismo argumento. Beda pudo haber conocido de niño a Adamnán y seguramente oyó hablar de él a Ceolfrido. Describió al abad como «hombre bueno y sabio, con un conocimiento excelente de las Escrituras» y «campeón de la paz y de la unidad».

BIBL.: BHL 69; *Vita S. Columbae* (BHL 1886; BHL *Novum Suppl.*); BS I, 199-200; DSp I, 201-202; ANDERSON A. O.-ANDERSON M. O., *Adamnan's Life of Columba*, Edimburgo 1961; Oxford 1991²; trad. inglesa con comentarios de R. SHARPE, Londres 1995.

R. Sharpe

ADÁN

AT – padre del género humano – fiesta: 29 de julio o domingo anterior a Navidad

En el imaginario colectivo de nuestro mundo cultural, Adán se presenta ante nuestros ojos encantados en aquella espléndida representación que hizo del mismo Miguel Ángel en la capilla Sixtina: un hombre joven, de poderosa musculatura, perezosamente tendido en el suelo, pero con la mirada y el brazo extendido hacia el Creador, que le infunde vida tocándole con el dedo. O también en esos

miles de representaciones del Adán desnudo con la seductora \nearrow Eva a su lado, inmersos en el espeso verdor del Edén, rodeados dichosamente por todas las especies de animales, como lo pintó, por ejemplo, Rubens.

Pero la Biblia, que ha inspirado también a los pintores y escritores de todos los tiempos, habla de Adán de manera muy distinta, es otra cosa. Empezamos por el nombre. Adán no es el nombre propio del primer hombre.

En hebreo, la voz, *'ādām* figura sólo en singular y, según los contextos en que se encuentra, puede significar bien «un hombre», o bien «el hombre», nombre colectivo, que equivale en concreto a «los hombres», «la humanidad». Ahora bien, en todo el fragmento de Gén 2,4-25, considerado como el relato más antiguo de la creación del hombre, *'ādām* va precedido del artículo, el hombre. Por tanto, *'ādām* es el nombre de la especie humana; en lugar de la mayúscula deberíamos usar la minúscula: adán, el hombre, todo hombre. En el primer relato, más reciente, de Gén 1,1-2,4a el término *'ādām* aparece cuatro veces: en la primera (v. 26) sin artículo y en la segunda (v. 27) con artículo. Pero también en ese caso *'ādām* significa «los hombres», porque el verbo que sigue está en plural: «a fin de que dominen sobre los peces del mar...». De esta simple indicación, en cualquier caso preciosa, se infiere sin lugar a dudas que Gén 1-2 nos ofrece no tanto las generalidades padronales y las empresas del primer hombre, sino su cuadro antropológico. ¿Quién es el hombre? ¿Quién es el adán que está en cada uno de nosotros?

En Gén 1,1-2,4a el hombre es pre-

sentado, al final de la creación, como la última y más importante obra de Dios.

Pero la calificación más significativa le viene al hombre del hecho de que es «imagen y semejanza» de Dios (1,26). ¡Cuánto se ha dicho sobre esta expresión!

El significado más obvio, atendiendo al texto, es que el hombre es imagen, reproducción de Dios, porque lo visibiliza en la creación: su humanidad es el signo corpóreo de Dios entre los seres creados. Por lo que en cuanto tal puede abrirse al diálogo con Dios y como lugarteniente suyo ejercer el señorío de Dios sobre el universo (v. 28). Para esta tarea ha de multiplicarse sobre la tierra; no por nada ha sido creado hombre y mujer (v. 27).

La diferencia sexual sirve a la especie humana, pero sirve asimismo al diferente modo de ser, el hombre y la mujer, protagonistas en el crecimiento del universo y del vivir y actuar en él. A esta obra los hombres consagrarán, a ejemplo del Creador, seis días de la semana; el séptimo lo reservarán para el encuentro gozoso y fecundo con el Creador. Reanimados y enriquecidos reanudarán el trabajo cotidiano llevando al mismo la plenitud del día de fiesta (2,1-3).

Al cuadro antropológico de fondo sigue un segundo, más profundo y dramático (Gén 2,4b-3,24). A Adán, el hombre, se le coloca entre el proyecto y el fracaso, entre bien y mal, entre vida y muerte, entre posibilidad de realizarse en Dios o fuera de él, en una autonomía que parece grandeza y que en cambio es pobreza, miseria y pecado. Todo esto se encierra en la simbología de los dos

árboles, el de la vida y el del bien y el mal, presentes en el jardín de Dios o, como se decía en un tiempo, en el paraíso terrenal (2,8-9).

Para el lenguaje de este relato el árbol de la vida es la posibilidad que ofrece Dios al hombre de dar sentido a su existencia llenándola de él, dependiendo de él y de su palabra; por el contrario, el árbol del conocimiento del bien y del mal es exactamente lo contrario: el prescindir de Dios, modelando la vida sobre valores que son lo opuesto a los indicados por él, actuando según un criterio indiscutible (arbitrio absoluto), creándose una moral utilitarista e individualista. Comer el fruto del árbol prohibido no equivale de por sí a usar el sexo contra la prohibición, aunque también esto; sino que indica directamente el no aceptar ninguna regla en el actuar, de dondequiera que venga.

Ahora bien, el prescindir de Dios, el no acoger su palabra como regla de vida es, en el lenguaje bíblico, pecado, culpa, transgresión, fracaso. Es el estar «desnudos», es decir, pobres de dignidad.

Si la acción transgresora da la sensación y la ilusión de grandeza (3,5), en realidad es el comienzo de la degradación en que se precipita y debate el hombre. No sólo, sino que es también la causa de los conflictos psíquicos, sociales y religiosos en que se encuentra enviscado el hombre.

Lo que en el texto bíblico parecen «condenas» infligidas por Dios a la serpiente, símbolo de la seducción del hombre, a la mujer y al hombre, son simplemente consecuencias inevitables de la actuación desordenada del hombre (3,14-19). Con ellas todo se

hace más difícil o imposible: la relación con Dios, con los demás, consigo mismo, con la vida e incluso con la muerte. El hombre cargado con la culpa se vuelve agresivo y ve en los demás a enemigos.

¿Quién es entonces Adán? Es el santo fallido. Es el pecador que permanece en su pecado. Afortunadamente, Dios no se desanima e invita siempre a realizar su proyecto. Para el mismo libro del Génesis, uno de estos hombres que dicen sí a Dios es \nearrow Abrahán, el santo realizado. Para el Nuevo Testamento la contrafigura de Adán es Jesús, a quien Pablo llama el nuevo Adán (Rom 5,14), prototipo de todos aquellos que quieren realizar el modelo de hombre proyectado por el Evangelio.

En la Iglesia latina, Adán no ha recibido los honores de los santos: su nombre no aparece en el *Martirologio Romano*, ni se le da mucha importancia en los libros litúrgicos de la Iglesia romana. Sin embargo, en la Iglesia oriental, a mediados de diciembre, se celebra una fiesta en honor de todos los antepasados de Cristo y de los justos del Antiguo Testamento, de los que el primero es Adán.

BIBL.: BS I, 201-226; AGUILAR-SCHREIBER M., *L'uomo immagine di Dio; principi ed elementi di sintesi teologica*, Teresianum, Roma 1987; DANIELOU J., *In principio. Genesi 1-11*, Morcelliana, Brescia 1965²; L'HEUREUX C. E., *In and Out of Paradise*, Paulist Press, Nueva York 1983; LIPINSKI E., *Adán*, en *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993, 18-19; MESTERS C., *Paradiso terrestre: nostalgia o speranza?*, LDC, Turin 1971; MONTAGNINI F., *Adamo dove sei? Linee di antropologia teologica*, Cittadella Editrice, Asís 1975.

ADAUCTO / FÉLIX Y ADAUCTO

ADELELMO (O LESMES) DE BURGOS

†1097 – abad – fiesta: 30 de enero

Una de las grandes figuras que honraron el Camino de Santiago en la Edad media. Nació en la localidad francesa de Loudun (actual Anjou), en la región de Aquitania, en las primeras décadas del s. XI. Hijo de familia pudiente y creyente, recibió una buena educación cristiana y humanista. En su juventud se distinguió por la ejemplaridad de su comportamiento. Aunque parecía orientado hacia el estado clerical, secundó el deseo de sus padres, abrazando la carrera de las armas. No por ello dejó de ser un buen ejemplo de vida cristiana. Fallecidos sus progenitores, e impresionado por la llamada al seguimiento del Señor (cf Mt 19,21) y la renuncia a la vida secular (cf Sant 4,4), tomó la decisión de renunciar a todo, vendiendo sus bienes, distribuyéndolos entre los pobres y, con categoría de peregrino en mendicidad, emprender la visita a Roma. En su peregrinación, hizo una parada en el monasterio benedictino de Casa Dei (Haute-Loire), donde fue recibido con gran cordialidad por el piadoso abad Norberto, a quien el buen peregrino confió sus cuitas personales. El abad quiso retenerlo en el monasterio, pero ambos decidieron dar este paso una vez que el peregrino hubiese cumplido su voto de visitar Roma. A su regreso, recibiría el hábito y haría la profesión monástica. Visitada la Ciudad eterna con grandes muestras de piedad y penitencias, regresó al

monasterio para cumplir la palabra dada.

En el monasterio pronto se impuso por la ejemplaridad de su vida. Ordenado sacerdote, fue elegido abad del monasterio en 1077. Sus intervenciones, entre las que se dieron milagros, le granjearon una gran popularidad, hasta el punto de no poder salir en público. En 1079 renunció al cargo. La reina Constanza, mujer de Alfonso VI, natural de Borgoña le llamó a la corte. El rey le llevó consigo en algunas campañas militares, especialmente contra Toledo, donde el monje vadeó el Tajo a lomos de un borriquito, y tras él todos los soldados. Alfonso VI construyó para él el monasterio de San Juan en Burgos, hacia el 1090. Allí vivió dedicado al gobierno del monasterio y al cuidado de peregrinos y enfermos en el hospital que el mismo soberano había construido al lado del monasterio. Murió el 1 de enero de 1097.

A principios del s. XII, Rodulfo, monje de Casa Dei, recogió los informes de Burgos y la tradición de Casa Dei, y escribió la vida del santo. Su cuerpo se venera en la iglesia de San Lesmes de Burgos, habiendo tenido culto público desde comienzos del s. XII. Su fiesta se celebra el 30 de enero. La vida escrita por Rodulfo fue publicada por Tamayo, Mabillon y en *España Sagrada*.

BIBL.: BS I, 238-239; ES XXVII, Madrid 1824, 425-434, cf también pp. 85 y 170; DHEE II, 1295; BEECH G. T., *A Previously Unknown Epitaph of Saint Robert of Turlande, Founder of la Chaise-Dieu (†1067)*, *Revue Mabillon* 66 (1994) 29-35; SERRANO L., *El obispado de Burgos y Castilla primitiva II*, Madrid 1935, 408-409.

L. Galmés

ADELMO

639?-709 – abad – fiesta: 25 de mayo

La *Vita* más antigua que conocemos de Adelmo (o Aldhelmo) es obra de Faricio de Malmesbury (†1117), que la escribió entre el 1080 y el 1100. Faricio, originario de Arezzo, fue monje en Malmesbury hasta el 1100, cuando fue nombrado abad de Abingdon, y escribió la *Vita* antes de abandonar Malmesbury. La obra, compuesta casi cuatro siglos después de la muerte de Adelmo, no puede ser considerada como una fuente atendible de informaciones sobre la carrera eclesiástica del santo. Una segunda versión de la *Vita* fue escrita por Guillermo de Malmesbury (1090?-1143) e inserta como Libro V en su obra *De Gestis Pontificum Anglorum*, compuesta en 1125 ca. El relato de Guillermo refiere también algunos milagros; sin embargo, si excluimos las anécdotas y los lugares comunes de género hagiográfico, nos quedan muy pocos hechos relativos a la vida de Adelmo.

↑Beda el Venerable da una breve relación de la peripecia eclesiástica del santo en su *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, alaba su profunda erudición y el estilo latino, y hace referencia a algunos escritos. Esta breve nota crítica puede ser ampliada por algunos detalles biográficos, a menudo de difícil interpretación, que se encuentran precisamente en tales escritos y en particular en las 12 cartas de Adelmo que nos han llegado.

Adelmo fue abad de Malmesbury desde el 673 (ó 674) y a partir del 705 fue también obispo de Sherborne. Sabemos por las cartas que recibió parte de su educación, probable-

mente entre los años 670-672, en la escuela de Teodoro (arzobispo de Canterbury desde el 669) y de Adrián (abad del monasterio de los Santos Pedro y Pablo), que se halla en Canterbury, donde Adelmo dice haber estudiado jurisprudencia, métrica, astronomía y cálculo. Guillermo de Malmesbury afirma que Adelmo, antes de ese período, había sido instruido en Malmesbury por un monje irlandés llamado Maildulfo, aunque el mismo Adelmo no aluda nunca a tal hecho en los escritos que nos han llegado. Según tales escritos resulta empero evidente que había recibido una amplia y precoz formación en latín y que había leído además numerosos textos de la literatura clásica y patristica.

Cualquiera que fuese el género de educación recibida en los años juveniles, no hay duda de que Adelmo fue uno de los hombres más cultos de su tiempo y ciertamente de todo el período anglosajón. Su santidad, en cuanto tal, dependió sobre todo de la gran popularidad de que gozaba y de la fama de su erudición. Prueba de ello son los manuscritos, que muestran que sus obras fueron objeto de estudio intensivo en Inglaterra y en general en el mundo cristiano hasta el s. XI. Los resultados obtenidos por Adelmo en los estudios doctos no carecen de importancia: fue uno de los primeros estudiosos de lengua no latina—es ciertamente el primer inglés—que intentó componer versos siguiendo la métrica latina. Adelmo fue también el primero (cosa de la que él mismo se precia) que escribió un tratado de métrica para aquellos que no eran de lengua latina, la *Epistola ad Acircium*, un largo tratado que dedi-

có a Aldfrid, rey de Northumbria del 685 al 705, de quien era padrino. Pero su obra más amplia y quizá más famosa es el *De Virginitate*, un tratado sobre la virginidad dividido en dos partes, una en prosa y otra en verso (hexámetros), y dedicada a la abadesa Hildelida y a las monjas del monasterio de Barking, en el Essex.

Guillermo de Malmesbury refiere además que Adelmo componía también poesía en lengua vulgar (inglés antiguo) y que en este género de composiciones no tenía rival. Añade una anécdota interesante: en el puente de Malmesbury solía cantar a su congregación poesías profanas mezcladas con pasajes bíblicos (ninguna de las poesías compuestas por él parece habernos llegado).

En sus escritos resulta evidente que Adelmo, como abad de Malmesbury, tenía una pesada carga de trabajo y responsabilidad: en muchos pasos de los textos que conocemos Adelmo justifica los retrasos en la terminación de alguna de sus obras diciendo que está oprimido por el fardel de los cuidados pastorales, de la administración eclesiástica e incluso por cuestiones seculares. Una de estas responsabilidades era ciertamente la construcción de iglesias en el territorio del que Adelmo fue sucesivamente obispo. Parece que hizo reconstruir una iglesia en Malmesbury, además de fundar dos monasterios, uno junto al río Frome y el otro en Bradford-on-Avon. Los *Carmina Ecclesiastica*, cinco breves poemas religiosos compuestos para la dedicación de altares o iglesias, nos brindan ulteriores pruebas de su empeño en la construcción de edificios religiosos.

La muerte de Adelmo está registrada en la *Anglo-Saxon Chronicle* (Crónica anglosajona) en el año 709 y sabemos que fue inhumado en Malmesbury. La conmemoración para su deposición fue fijada el 25 de mayo; sus restos fueron trasladados en el 955 a un relicario de piedra que parece que estuvo decorado con episodios de su vida. Una sucesiva traslación de los restos de Adelmo tuvo lugar en el 986, y en esta ocasión fue establecida el 5 de mayo la primera conmemoración de la traslación. Una traslación ulterior, que pretendía hacer restaurar su culto, ya en decadencia, tuvo lugar en el 1078 por disposición de Osmundo, obispo de Salisbury, y desde entonces en adelante la fiesta religiosa para la traslación de Adelmo se celebró el 3 de octubre. La última remoción de los restos de Adelmo se llevó a cabo en el 1080, dando probablemente origen a la *Vita* escrita por Faricio.

BIBL.: BEDA, *Historia ecclesiastica gentis anglorum* V, 18, ed. de B. COLGRAVE-R. A. B. MYNORS, Oxford 1969, 512-517; BHL 256, ed. en AS *Maii* VI, 84-93; y PL 89, 63-84; BHL 257, ed. de N. HAMILTON, *Willelmi Malmesbiriensis monachi de gestis pontificum*, Londres 1870, 330-443; PL 179, 1617-1680; EHWALD R. (ed.), *Aldhelmi Opera Omnia*, en MGM *Auct. Ant.*, 15, Berlín 1919; BS I, 740-747; LMA I, 346-347.

La biografía de Adelmo y una relación detallada de sus obras (que están en PL 891 y en MGM *Auct. Ant.*, 15) se encuentran en M. LAPIDGE-M. HERREN (trads.), *Aldhelm. The Prose Works*, Woodbridge 1979, en part. 5-19; cf también COOK A. S., *Sources for the Biography of Aldhelm*, Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 27 (1927) 273-293; LAPIDGE M.-ROSIER J. L. (trads.), *Aldhelm. The Poetic Works*, Woodbridge 1985; WINTERBOTTON M., *Aldhelm's prose style and its origin*, Anglo-Saxon England 6 (1977) 39-76.

R. L. Love

ADEODATO I

†618 – papa – fiesta: 8 de noviembre

Hijo del subdiácono Esteban, Adeodato (*Deusdedit* en el *Liber Pontificalis*) nació en Roma. Fue con toda probabilidad consagrado papa el 19 de octubre del 615 sucediendo a [✓]Bonifacio IV, tras una vacante de la Sede Apostólica de cinco meses. Por su epitafio, compuesto por Honorio I (625-630), sabemos que cuando subió al solio pontificio hacía cuarenta años que era sacerdote. Durante su pontificado acogió en Roma al *cubicularius* Eleuterio, enviado a Italia por Constantinopla para sofocar las rebeliones de Nápoles y Rávena y hubo de afrontar, socorriendo a las poblaciones, graves calamidades naturales, como el terremoto de agosto del 618 y una epidemia que azotó la ciudad de Roma. El *Liber Pontificalis* refiere que Adeodato dedicó cuidados y atenciones a las condiciones del clero, cambiando el rumbo de su predecesor Bonifacio IV, que, fiel a las tradiciones gregorianas, había usado de mayor benevolencia con los monjes. En particular se recuerda que Adeodato restituyó al clero secular algunos cargos y se hizo promotor de una reforma litúrgica que probablemente preveía la introducción de un oficio vespertino impuesto a los clérigos además del oficio del día y calificado impropriamente de «*missa*». Baronio, aunque el *Liber Pontificalis* no haga mención de ello, relata la noticia de que Adeodato curó a un leproso con un beso. Fue el primer pontífice que estableció la distribución de dinero al clero romano en ocasión de sus funerales. Su sello es el más antiguo que se conserva y está

custodiado en el Medallero Vaticano. Adeodato fue sepultado en San Pedro el 8 de noviembre del 618, día en que lo recuerda el *Martirologio Romano*.

BIBL.: AS *Novembris* III, Bruselas 1910, 832-834; BS I, 250-251; DBI I, 271-272; DHGE XIV, 356-357; JAFFÉ I, 222; LP I, 319-320; PL 128, 687; BERTOLINI O., *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941, 300; CASPAR E., *Geschichte des Papsttums* II, Tübinga 1933, 517-518; DE ROSSI B., *Inscriptiones Christianae Urbis Romae* II, Roma 1888 127; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 76; SERAFINI C., *Le monete e le bolle plumbee pontificie del Medagliere Vaticano*, Milán 1910, LXXXIV, I (tav. A-1).

U. Longo

ADOLFO Y JUAN

S. IX – mártires – fiesta: 28 de septiembre

La Iglesia de Sevilla celebra como suyos a estos dos hermanos mártires, que dieron su vida en Córdoba al comienzo del reinado de Abderramán II por su profesión de fe cristiana (Córdoba, 27 de septiembre del 824 ca). Según nos dice san [✓]Eulogio de Córdoba, escribió la vida y martirio de ambos hermanos el santo abad Espeiraindeo, y sus martirios se hicieron famosos, como se deduce del elogio que el santo les dirige: «Sus gestos brillan como astros en el cielo, para gloria de la santa Iglesia y ejemplo de los débiles» (*Actas de las santas Flora y María*, 9). Por el mismo santo conocemos el nombre de su madre, Artemia quien luego, ya viuda, fue superiora durante muchos años en un monasterio cordobés, y de su hermana [✓]Áurea. Nos asegura san Eulogio

el origen sevillano de esta familia. Artemia se casó con un musulmán y, sin duda, esta fue la causa del martirio de los dos jóvenes, como lo sería luego del de su hermana Áurea. Muerto el padre, la madre cría a los hijos en la religión cristiana. Pero ello no era legal, pues los hijos de matrimonios mixtos tenían que ser musulmanes. Por tanto, conocida la profesión cristiana de estos dos jóvenes de distinguida familia, se les invita a volver al islam y, al negarse ellos, fueron martirizados.

BIBL.: EULOGIO DE CÓRDOBA, *Actas de las santas Flora y María*, 9; COLBERT E., *The Martyrs of Cordoba*, Washington 1962.

J. L. Repetto Betes

ADÓN DE VIENNE

S. IX – obispo – fiesta: 16 de diciembre

Adón de Vienne, nacido hacia el año 800, en el territorio de la diócesis de Sens (Borgoña), se hizo monje en Ferrières, donde fue discípulo del célebre Lupo; más tarde se trasladó a Prüm (Lotaringia), como maestro de la escuela monástica (841-853), mientras era abad su condiscípulo de Ferrières Marcardo. Tras pasar, quizá, algún tiempo en Grenoble, Ravena y Roma, está ciertamente poco después del 853 en Lyon, pero ya no en un monasterio; en el 859 (u 860) es nombrado arzobispo de Vienne, donde permanece hasta su muerte, el 16 de diciembre del 875. Su obra como obispo metropolitano es poco conocida; su nombre está ligado sobre todo a su *Martyrologium*, compuesto hacia el 855 en una redacción perdida ac-

tualmente, que reanudaba el *Martirologio* de Floro, diácono en Lyon, todavía vivo (morirá en el 860), y lo enriquecía con 197 textos sacados de la Biblia, de Eusebio, y Jerónimo, Gregorio de Tours y Beda. Adón continuó su texto poco después, en el 859, con ulteriores añadiduras, esta vez en gran mayoría suyas; por fin, durante el episcopado en Vienne, insertó material relativo a los santos de su diócesis. A través del de Usuardo, que lo reanudó, el *Martirologio* de Adón, que ha tenido gran éxito, fue la base del romano (1584). La crítica (cf Quentin) lo ha censurado duramente por sus errores de hecho y su recurso a la leyenda. Pero él explota el material existente según una concepción hagiográfica corriente en su tiempo. A dos santos de Vienne Adón ha dedicado además una biografía: *Vita sancti Theudarii*, para los monjes del cenobio de St. Chef fundado por el santo hacia mediados del s. VI, y la *Passio sancti Desiderii*, que es la reconstrucción abreviada de una vida anterior; biografías que muestran la misma actitud hacia la hagiografía evidente en el *Martirologio*: la aceptación de datos históricos y no históricos para crear las figuras hagiográficas.

De su santidad no nos queda el testimonio de una biografía, sino sólo algunas pinceladas contemporáneas posteriores. Se recuerda su celo de obispo, y es alabado también por Nicolás I (Anastasio Bibliotecario le informará de la muerte del papa, en el 867), mientras que él mismo se califica varias veces de pecador. Adón es el obispo tardo-carolingio que tiene conciencia de su poder incluso frente al poder político (enfrenta-

miento con Lotario II), que organiza con fuerza su iglesia y mantiene un comportamiento que parece irrepreensible. Su propensión a la hagiografía confirma su fe como un deseo de comprensión global. La fiesta es el 16 de diciembre.

BIBL.: BHL 82-83 (PL 123, 9-10) y *Suppl.*, 11; BS I, 258-265; LMA I, 157; DUBOIS J.-RENARD G. (dirs.), *Le martyrologe d'Adon...*, CNRS, París 1984; las dos hagiografías están editadas por B. KRUSCH, en *MGH SS rer. Mer.* III (1896) 526-530, 646-648; cf PL 123, 23-450. Para una monografía se debe consultar también W. KREMERS, *Ado von Vienne. Sein Leben und seine Schriften*, Steyl 1911; WATTENBACH-LEVISON V (1973) 622-624; F. BRUNHÖLZ II (1991) 122-127, 575-576.

C. Leonardi

ADRIÁN III

†885 – papa – culto confirmado el 2 de junio de 1891 – fiesta: 8 de julio

El *Liber Pontificalis* refiere que Adrián pertenecía a una familia romana y que su padre se llamaba Benito. Tampoco el autor de la *Vita* parece conocer mucho más de Adrián III; saca sus informaciones biográficas del *Liber Pontificalis* y del *Liber Diurnus*, y se inspira en la *Vita* de Adrián I.

Adrián III fue consagrado el 17 de mayo del 884 y durante los dieciséis meses de su pontificado hubo de hacer frente a una situación muy agitada dentro de la ciudad de Roma, todavía convulsionada por los luctuosos hechos que terminaron con el trágico fin de Juan VIII (15 de diciembre del 882) y el asesinato de un alto funcionario del palacio lateranense en la basílica de San Pedro. El mismo Adrián hizo cegar a un exponente de

la facción de los opositores de Juan VIII. Se ingenió para recomponer las precarias relaciones con el imperio de Oriente, heredadas de Martín I (882-884) –cuya elección había sido impugnada por el emperador Basilio I y por el patriarca Focio–, enviando a Bizancio la comunicación oficial de su elección, aunque muriese antes de que llegara a Roma la respuesta. Adrián mantuvo buenas relaciones también con el emperador de Occidente, Carlos III el Gordo. Este, como narran los *Anales de Fulda*, invitó al Pontífice a visitarlo en Frankfurt para tratar juntos de la encontrada sucesión imperial, que él quería garantizar a su hijo ilegítimo Bernardo. Adrián accedió a la petición y partió para Alemania confiando la regencia del gobierno de Roma al *missus* imperial Juan, obispo de Pavía. Pero la muerte lo sorprendió en el viaje, a finales del verano del 885, en la actual San Cesario sul Panaro en las cercanías de la abadía de Nonantola, donde fue sepultado y honrado como santo. La fiesta se celebra el 8 de julio. La Congregación de Ritos confirmó su culto el 2 de junio de 1891.

BIBL.: BHL I, 3738, 3739 y *Suppl.*; AS *Iulii* II, 643-649; BS I, 271-273; DBI I, 329-330; LP II, 111; DHGE I, 624 y XXII, 1486; JAFFÉ I, 426; PG 102, 381; *Annales Fuldenses* en *MGH SS rer. Germ.*, 103; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 126; PASCHINI P.-MONACHINO V. (eds.), *I papi nella storia* I, Roma 1961, 328-329; QUATTRINI G., *Del culto a papa Adriano III*, Módena 1889; *Dello scambío di papa Adriano I con Adriano III venerato a Nonantola*, Módena 1890 (estas dos publicaciones no tienen valor científico, según O. Bertolini).

U. Longo

ADRIÁN DE CANTERBURY

†709 – obispo – fiesta: 9 de enero

De origen africano, era monje y abad de Nerida/Nisidia, cerca de Nápoles. Beda lo presenta como una persona «que conocía profundamente la Escritura, experto en la administración y en el gobierno eclesiástico y monástico, gran estudioso del griego y del latín» (*Hist. eccl.*, IV, 1). Tras la muerte del arzobispo de Canterbury, Deusdedit (664), y de su sucesor, Wighaerd (665), el papa Vitaliano lo nombra para la sede primacial de la Iglesia de Inglaterra, pero Adrián no se siente a la altura del cometido, y renuncia. Sugiere primero nombrar en su lugar al monje Andrés, que renuncia también por mala salud. Adrián propone entonces nombrar a un monje oriental bien conocido por él, Teodoro de Tarso, hombre de gran cultura tanto religiosa como profana, que se encontraba por aquel tiempo en Roma y tenía ya la venerable edad de 66 años. El Papa accede, a condición de que Adrián le acompañe y ayude en su ministerio, dándole pleno apoyo sobre todo en la predicación. La razón declarada era que, habiendo estado Adrián ya en la Galia, conocía bien los caminos y podía contar con una compañía suficiente de hombres. Pero, sobre todo, su presencia y asistencia garantizaba al Papa que Teodoro no introdujera en Inglaterra costumbres griegas que pudieran entrar en conflicto con la sana doctrina romana.

Los dos salen de Roma el 27 de mayo del 663, y viajan a través de Francia, donde los alberga primero Juan, obispo de Arles, hasta que el maestro de palacio Arboino les con-

cede un salvoconducto. Teodoro llega después a París, donde visita a Agilberto, que había desempeñado parte de su ministerio en Inglaterra como obispo de Wessex; Adrián, en cambio, permanece largo tiempo con los obispos de Sens y de Meaux: el retraso es debido a la estación invernal que hacía difíciles los viajes. Teodoro llega a Bretaña en la primavera del 669. Adrián es retenido por Arboino, que teme que sea un agente del emperador de Oriente con misivas para los reyes ingleses al objeto de inducirles a tramar contra el reino franco. Convencido de que no es así, Adrián puede reemprender el camino, alcanzando a Teodoro. Llegado a Canterbury, es nombrado por Teodoro abad del monasterio de San Pedro, llamado después de San Agustín, que lo había fundado. El nombramiento había sido sugerido por el Papa mismo, para que Adrián tuviera de qué vivir, y un lugar para alojar a sus compañeros. Esto hace pensar que se trasladara a Inglaterra acompañado por un grupo de monjes.

No se registran otros grandes acontecimientos en la vida de Adrián, que hace pensar en aquellas figuras del mundo eclesiástico o secular que, aun resultando decisivas en las opciones y empresas de los grandes personajes, estando a su servicio, logran perfectamente desaparecer tras ellos. El elemento que Beda subraya repetidamente, hablando de Adrián y Teodoro, es la cultura: se puede decir que es su principal característica. Lo declara desde el prólogo de su *Historia ecclesiastica*, donde, recordando a Albino, de quien ha recibido informaciones sobre la iglesia del sur, lo define como «estudioso eminente, for-

mado en la iglesia de Canterbury por el arzobispo Teodoro y por el abad Adrián, ambos hombres cultos y dignos de respeto». En efecto, merced a su acción conjunta, el monasterio de Canterbury se llenó de libros y se convirtió en una de las más significativas escuelas de la Inglaterra de entonces, vivero de obispos y abades, cuya cultura llevaba la impronta inconfundible de sus educadores, procedentes de Roma. Beda recuerda que la obra de Teodoro y Adrián atrajo a un gran número de estudiantes, a los cuales enseñaban poesía, astronomía, el modo de calcular el calendario eclesiástico y el canto sagrado. Precisamente gracias a las frecuentes peregrinaciones por todo el territorio, en las cuales Adrián acompañaba regularmente a Teodoro, el conocimiento de la música sagrada, hasta entonces limitada a Kent, se difunde en toda Inglaterra. Desde Canterbury, por invitación de Walfrido, llegará a educar en el canto a las iglesias de la Northumbria Eddio Stefano, el maestro de coro que será también el primer biógrafo del gran obispo de York.

Tras cuarenta años de trabajo incansable, Adrián muere el 9 de enero del 709, y es sepultado en la iglesia de la Madre de Dios, dentro de su monasterio de Canterbury. Su cuerpo fue hallado incorrupto durante un reconocimiento hecho en el 1091. Se registran muchos milagros atribuidos a él, sobre todo en favor de muchachos que estudiaban en la escuela del monasterio y que tenían problemas con sus maestros. Parece que Adrián continuara incluso después de la muerte su misión de educador sabio y ponderado, amante del estudio y del trabajo.

BIBL.: BHL 3740-3743 y *Novum Suppl.* 409; *AS Ianuarii* I, 595-596; BS I, 268-269; BEDA, *Hist. eccl.*, IV, 1-2; V, 20; J. CAPGRAVE, *Vita*, en *AS Ianuarii* I, 596-597, y en C. HORSTMAN (ed.), *Nova Legenda Angliae*, I, 13-15.

D. Pezzini

ADRIÁN DE NICOMEDIA

Ss. III-IV – mártir – fiesta: 8 de septiembre

Santo, mártir de Nicomedia en tiempos del emperador Maximiano, recordado con otros veintitrés compañeros en el *Martirologio Jeronimiano* el 4 de marzo: en el *Martirologio Romano* es conmemorado también el 8 de septiembre, por la traslación a Roma de sus reliquias. En los sinaxarios griegos la conmemoración está fijada el 26 de agosto. Según las actas griegas que conocemos por traducciones latinas que se remontan quizá a los ss. VIII o IX, valoradas por los estudiosos de forma desigual, Adrián fue un oficial pagano del ejército imperial de servicio en Nicomedia y casado con la cristiana Natalia. Convertido a la fe cristiana por la firmeza y paciencia de veintitrés cristianos sometidos a la tortura durante la persecución de Maximiano, fue llevado ante el emperador, interrogado, esposado y encarcelado. Su mujer, Natalia, lo habría visitado y confortado en la cárcel, pasando con él los últimos días antes de la condena, junto con otras mujeres que atendían a los prisioneros cristianos. Tras recibir una brutal paliza, les cortaron, a él y a sus compañeros, las manos y los pies: durante la ejecución Natalia habría mantenido sobre el yunque las manos y pies de su marido. Los mártires no

sobrevivieron al suplicio: sus restos, salvados por una violenta lluvia del fuego al que habían sido destinados, fueron sepultados por un cristiano llamado Eusebio en la localidad de Argirópolis, junto a Bizancio –actualmente el barrio de Fundukli en Estambul, sobre el Bósforo–, adonde sucesivamente habría sido trasladada Natalia, sepultada más tarde junto a los restos de su marido.

El culto de Adrián está atestiguado también entre los armenios el 26 de agosto y, asociado a Anatolia (Natalia), el 19 de agosto entre los coptos. En Roma, en tiempos del papa Honorio (626-638), se construyeron en la curia del Senado, una iglesia a santa Martina y otra a san Adrián, tal vez después de una traslación de reliquias, sólo documentada por fuentes tardías. La conmemoración de san Adrián el 8 de septiembre, fecha testimoniada en los martirologios de Beda, Floro y Adón, que confluye después en el *Martirologio Romano*, parece deberse más bien a una disposición del papa Sergio I (687-701), según el cual en esa fecha, fiesta de la natividad de María, la procesión que precedía a la misa en Santa María la Mayor debía partir de la iglesia de san Adrián: de aquí el recuerdo de san Adrián en la misa del día y su conmemoración en los martirologios.

En la Edad media, a raíz de traslaciones de presuntas reliquias, el culto de Adrián se difundió por España, Portugal, Francia y sobre todo desde el s. XII por Flandes, donde la abadía de San Pedro en Grammont asumió la dedicación a san Adrián. El santo es patrono de Lisboa y de Grammont, protector de los soldados, mensajeros y carteros, y fue invocado durante las epidemias de

peste, en los casos de meningitis y contra la muerte improvisa. Habitualmente se le representa con vestiduras militares y, a veces, con un yunque. En fecha de 26 de julio los sinaxarios griegos recuerdan a otro Adrián de Nicomedia, mártir en tiempos de Licinio. Según su pasión, considerada como una pura invención de la fantasía, este Adrián con su hermano Domecio, obispo de Bizancio, era hijo del emperador Probo (276-282). Durante la persecución de Licinio (320-324) Adrián habría ido a Nicomedia para reprender al emperador, por lo que le habrían mandado decapitar tras varias torturas. Su hermano Domecio se ocupó de su sepultura en Argirópolis. Se ha discutido no poco sobre si este Adrián de Nicomedia ha de distinguirse del homónimo mártir del tiempo de Maximiano. Probablemente se trata de un duplicado del anterior.

BIBL.: BHG 27-29 y *Novum Auct.* 27-29e; BHL 3744-3745 y *Novum Suppl.* 3744b-3745e; AS *Septembris* III, 209-255; BS I, 269-271; *Catholicisme* V, 478-479; FROS H., *Inédits non recensés dans la BHL*, AB 102 (1984) 190; *Commentarius in Martyrologium hieronymianum*, Bruselas 1931 (AS *Novembris* II, pars posterior) 127, n. 82; 630, n. 17; *Martyrologium romanum... Scholiis historicis instructum*, Bruselas 1940 (*Propylarum ad AS Decembris*) 85, n. 6; 386, n. 2; 559, n. 13; DHGE I, 608-610; LCI V, 36-38; LThK IV, 1137.

Adrián de Nicomedia, mártir en tiempo de Licinio: BHG 26; AS *Augusti* V, 808-811; BS I, 271; *Martyrologium romanum*, 361, n. 6; DHGE I, 610-611; DPAC I, 32.

F. Scorza Barcellona

AFRAATES

S. IV – padre de la Iglesia siríaca –
fiesta: 7 de abril

«No podemos decir con certeza quién fue este sabio persa, a saber, cuál fue

su dignidad o su rango en la jerarquía eclesiástica, o bien cuál fue su nombre o el lugar donde vivió. En efecto, él mismo no nos da noticias de estas cosas, ni siquiera de una sola de ellas, en ningún lugar del libro que escribiera, (y) hasta ahora, además, no hemos encontrado en ninguna parte que se haya escrito sobre ello, ni hemos llegado a conocer a alguien que supiera (algo) de él con seguridad». Así escribe en sus últimos años de Afraates, en una carta, dirigida a un corresponsal suyo, que se detiene amplia y pormenorizadamente en sus escritos, Jorge (†724), obispo de los árabes en Hirta, sur de Mesopotamia, ex discípulo y colaborador de uno de los más grandes eruditos monofisitas de Siria entre los ss. VII y VIII, Santiago de Edesa, cuya obra prosiguió. «Penetrante» y muy «familiarizado con los santos Libros», lo juzga Jorge, que tacha también algunas de sus tesis de imprecisas e incluso «estúpidas», excusándolo empero de esto por el hecho de no haber podido «formar parte de aquellos que han leído las enseñanzas probadas de los sabios probados», dada la época (con toda evidencia antes de la primera mitad del s. IV) y la región (desconocida, en cambio, pero que habría que situar sin duda muy dentro de las fronteras de Persia) en que vivió. De hecho, la formación griega de este tardío obispo sirio no podía acoger con plena simpatía la meditación de un autor representativo «de una cultura (...) esencialmente semita en su expresión y en sus matrices» (Brock), de la que en todo caso sabemos realmente poco.

De sí mismo no da noticias Afraates, como hemos leído. En verdad,

en su obra (23 *Exposiciones*, de las que las primeras 22 están dispuestas según un acróstico alfabético, conforme a las letras del alfabeto siríaco) él habla de sí como de un «discípulo de los santos Libros», probablemente gentil de nacimiento. En el ámbito de la más amplia comunidad cristiana, el sabio persa se ha convertido en un «solitario», o bien en un «hijo del Pacto», según una terminología que es uno de los primeros en usar, en su empeño de conservar la virginidad (o, para otros, la abstinencia de toda ulterior consumación de las nupcias) de conformidad con aquel estatuto de escatológica reunificación en sí del hombre inaugurado por el Solitario/Unigénito por excelencia, Jesús, que lo dispone a celebrar desde aquí, en la oración y en el servicio de la Palabra, la liturgia celestial, angélica, en la que tendrá cumplimiento la vida en el reino.

Por lo demás, sus *Exposiciones* son perfectamente datables. Él nos informa de que la redacción de las diez primeras fue llevada a término en el 337 y la de las doce sucesivas, en el 344, mientras que la última, la vigesimotercera, fue ultimada en agosto del 345, «en el quinto año (desde) que las iglesias fueran erradicadas» (es decir, en el quinto año de la persecución que Shapur II desencadenó el 17 de abril del 341 con la muerte del obispo de Seleucia-Ctesifonte, primado o, más propiamente, «católico» de la Iglesia de Persia, Shim'un bar Sabba'e).

Tres posteriores datos son deducibles de sus escritos. En primer lugar, la XIV *Exposición*, cualquiera que sea su datación, mediante la cual interviene con palabras de paz en una

situación delicada de las Iglesias de Persia, testifica el crédito de que goza Afraates mucho más allá de su comunidad o iglesia. En segundo lugar, aunque ajeno a las peripecias eclesiásticas de Occidente (sus escritos no reflejan, por ejemplo, la crisis arriana, ni su credo las cristologías allí elaboradas entonces), él parece conocer e interpretar providencialmente el giro constantiniano, denunciando la vanidad de los intentos de cuantos se oponen a un reino ya entregado en manos de los «hijos de Esaú –los romanos– hasta que venga aquel a quien pertenece» (Gén 49,10)» (y es difícil no descubrir aquí una referencia a la guerra que el rey de los reyes persa, Shapur II, precisamente al día siguiente de la muerte de Constantino, había declarado al Imperio contrario, que se había hecho «cristiano»). Por fin, en el segundo bloque de las *Exposiciones*, las datables en el período de la persecución, Afraates atestigua, en defensa de la fe cristiana, una reiterada y franca, si bien siempre pacífica, discusión con un «hombre llamado sabio por los judíos», «un sabio maestro de Israel», un «escriba, sabio intérprete del pueblo» (el pueblo por excelencia: Israel, en concreto), que sin embargo «no escruta las palabras de la Ley» (controversia que reacciona probablemente contra una presión ejercida entonces por la sinagoga sobre las iglesias, que se aprovechaba de la difícil situación en que estas se encontraban).

Ahora bien, ante todo, el autor de las *Exposiciones* es indicado como «el sabio persa» ya en el manuscrito más antiguo que nos transmite, al menos en parte, su obra, un código londinense fechado en el 474 d.C. en

su primera sección, 510 en la segunda. En esta, en efecto, se lee también un colofón según el cual el nombre del sabio persa sería Mar Santiago, indicación básica para su identificación (de hecho insostenible, pero avanzada ya por el traductor armenio de sus escritos, en el transcurso del s. V) con Santiago, obispo de Nisibe, una de las grandes figuras de la Iglesia siríaca de la época, muerto en el 338, pocos años antes de la redacción de la segunda parte de la obra. En cuanto al nombre de Afraates, aparece por primera vez, atribuido al autor de las *Exposiciones*, hacia mediados del s. X, en el léxico de Bar Bahlul. Por fin, un manuscrito de 1364 recapitula e integra los datos de la precedente tradición hablando del «sabio Afraates o Santiago, obispo de Mar Mattai», una localidad próxima a Nínive, donde residían los obispos de esta ciudad. Es posible hipotizar que una misma persona, un gentil llamado Afraates, forma siríaca del persa Farhad o Ferhad, que se hizo cristiano, en el momento del bautismo o de la entrada en el «Pacto» tomara el nombre de Santiago, para ser conocido después más sencillamente como «el sabio (persa)» y miembro autorizado de los «solitarios» de la Iglesia de Nínive y más tarde obispo.

BIBL.: ALTANER B., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 298; PARISOT J., *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, (en *Patrologia Syriaca* 1-2), París 1884-1907; Traducciones: PIERRE M. J., *Aphraate le Sage Persan. Les Exposés*, (SC 349 y 359), París 1988-1989, BRUNS P., *Aphraat. Demonstrationes. Unterweisungen* (Fontes Christiani 5/1-2), Friburgo 1991; . Como estudios en general: las introducciones a las recientes versiones de la obra por Pierre y Bruns, citadas arriba, y las bibliografías de las mismas. También, de BRUNS, el estudio *Das*

Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen, Bonn 1990. Para la reconstrucción de las relaciones entre cultura griega y mundo siríaco en el período cristiano: *From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning*, en S. BROCK, *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Londres 1984.

P. Bettolo

AGAPITO I

†536 – papa – fiesta: 20 de septiembre

Perteneciente a una importante familia aristocrática romana, era hijo de Gordiano, sacerdote del título de los Santos Juan y Pablo en el Celio, donde estaba situado también el palacio familiar, en el Clivo di Scauro, no lejos de la residencia de la familia de Gregorio Magno. Antes de la elevación al solio pontificio, cuando era archidiacono de la Iglesia romana, Agapito organizó una rica biblioteca de obras de los santos padres latinos y griegos en su casa. La pretensión, compartida por Casiodoro (atestiguado por la inscripción dedicatoria conservada en la recopilación epigráfica *Einsiedlense*), era fundar en Roma una escuela superior de estudios cristianos sobre el modelo de las escuelas religiosas de Alejandría de Egipto y Nisibe, en Siria. El pontificado demasiado breve de Agapito y el estallido de la guerra gótica impidieron la realización de este proyecto cultural. Fue consagrado el 13 de mayo del 535, y el primer acto de su pontificado fue una solemne toma de posición en apoyo de la tradición canónica de la libertad de las elecciones episcopales. En efecto, en defensa del principio de la libre elección del papa por parte del clero romano, hizo que-

mar en la iglesia el texto del anatema que Bonifacio II (530-532), designado sucesor por Félix IV (526-530), lanzó contra Dióscoro, elegido en cambio por la mayor parte del clero de Roma. Intervino activamente para afirmar el primado jurisdiccional de la sede de San Pedro, como atestiguan las pocas actas que se conservan de él y los intercambios epistolares que mantuvo con los obispos de la Iglesia franca, del África vandálica y con el mismo emperador Justiniano. A principios del 536 el rey godo Teodato intimó a Agapito a visitar a Justiniano para tratar de disuadirlo de los propósitos de conquista de Italia. Gregorio Magno, en sus *Diálogos*, narra que durante el viaje curó milagrosamente a un cojo mudo. El Pontífice fue recibido en Bizancio con muchos honores y, aunque no logró hacer desistir al emperador de sus planes de guerra en Italia, asumió un papel de relevante en los asuntos eclesiásticos de Bizancio tutelando las prerrogativas espirituales y jurisdiccionales de la Iglesia de Roma e impidiendo el deslizamiento de la corte imperial hacia la herejía monofisita. Agapito hizo destituir al patriarca Antimo, sospechoso de monofisismo y protegido por la emperatriz Teodora, y elegir en su lugar al sacerdote y monje Mennas, a quien consagró él mismo el 13 de marzo del 536, ratificando de este modo el primado jurisdiccional de la Iglesia de Roma en la capital misma del Imperio. Tras recibir del nuevo patriarca y del emperador una profesión de fe sobre la base de la del papa Hormisdas del 519, Agapito cayó enfermo y murió el 22 de abril del 536. Tuvo funerales solemnes en Bizancio

y fue trasladado a Roma en una caja de plomo y sepultado en San Pedro el 20 de septiembre. De su personalidad, puesta en evidencia por el biógrafo del *Liber Pontificalis*, que relata cómo no dudó en oponerse firmemente a Justiniano, queda todavía un eco, ocho siglos más tarde, en el sexto canto del *Paraíso* de Dante. La liturgia griega lo celebra el 17 de abril, mientras que la romana lo hace el 20 de septiembre.

BIBL.: BHL I, 121-124 y *Suppl.*; *AS Septembris* VI, 163-180; H. DELEHAYE, en *AS Pro-pylaeum ad Acta Novembris*, Bruselas 1902, 611; JAFFÉ I, 113-115; LP I, 94-96; MANSI VIII, 850-856, 873-1162; BS I, 316-318; PL 66, 35-80; 70, 1105; 68, 1038-1042; DBI I, 364-367; DHGE I, 887-890; MGH *Ep. Mer. et Car.* I, 54-57; BARONIO C., *Annales ecclesiastici ad a. 536*, IX, Luca 1741, 543ss; BERTOLINI O., *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941, 117ss; KASPAR E., *Geschichte des Papsttums* II, Tubinga 1933, 199s; MARROU H. I., *Autour de la bibliothèque du pape Agapet*, Mélanges d'Archéologie et d'Histoire 48 (1931) 124-169; PAREDES J., *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1988, 61-62.

U. Longo

AGATÓN

577 ca.-681 – papa – fiesta: 10 de enero

Una *Vita* de Agatón ha sido transmitida por el *Liber Pontificalis* que, junto con algunas notas de la *Historia ecclesiastica gentis anglorum* de Beda el Venerable y pocos documentos oficiales, constituye la fuente principal para reconstruir la historia humana de este papa que logró, a pesar de sus pocos años de pontificado, mejorar las relaciones entre las Iglesias cristianas de Oriente y Occidente.

Nada sabemos anterior a su consagración (27 de junio del 678), salvo que Agatón era originario de Sicilia, tal vez monje y ciertamente capaz de hablar correctamente, además del latín, también el griego. Apenas elegido papa afrontó el grave problema de las relaciones entre la Iglesia de Roma y la de Constantinopla, divididas entonces por la discordia teológica sobre la existencia en Cristo de dos voluntades (divina y humana), sostenida por Occidente en contraste con la Iglesia oriental, que profesaba la doctrina del monotelismo, es decir, la existencia de una sola voluntad en la persona de Cristo. Fue Agatón el que recibió del emperador Constantino IV Pogonato una carta fechada el 12 de agosto del 678 (en realidad dirigida al papa Dono, de cuya muerte, ocurrida en abril, el *basileus* no estaba sin duda todavía al corriente), en la que se pedía el envío de algunos teólogos representativos a una reunión donde se discutiera el problema de las voluntades de Cristo. La intención de Constantino IV era entablar un debate teológico y en la carta no se configuraba la convocación de un concilio ecuménico. Agatón, sin embargo, consciente de la importancia que la proyectada asamblea podía tener para cerrar la herida y restablecer relaciones cordiales con la Iglesia constantinopolitana, preparó con mucho cuidado el envío de la delegación de la Iglesia romana, acaecida dos años más tarde.

Ante todo organizó en Occidente una serie de reuniones regionales de obispos y teólogos, que concluyeron con el Sínodo romano celebrado en Letrán y presidido por él mismo en marzo del 680. Aunque se registrara

alguna defección (por ejemplo la Iglesia de Milán redactó una carta propia de respuesta dirigida al emperador), el sínodo fue muy significativo. Participaron en el mismo representantes de las Iglesias occidentales, incluidas las transalpinas, inglesas y germánicas; y sobre todo asistió también el arzobispo de Ravena, Teodoro, no obstante la reivindicada autonomía de la Iglesia ravenesa. En aquella asamblea, reunida, como dice Beda, «adversus eos, qui unam in Domino Salvatore voluntatem atque operationem dogmatizabant», fue elegida una delegación de doce prelados (cuatro legados de la Iglesia romana, uno de la Iglesia ravenesa, tres de las Iglesias de la obediencia romana y los cuatro abades de los monasterios griegos de Roma) que acudiría a Constantinopla. Fue elaborada una carta, suscrita por más de ciento veinticinco obispos, para enviársela al emperador junto con una carta personal de Agatón. En ambos documentos se reiteraba la fe en las dos voluntades de Cristo y se condenaba el monotelismo. En la carta sinodal se hacía también referencia explícita a cuanto había establecido Martín I en el sínodo Lateranense del 649. En la carta de Agatón cabe señalar asimismo la afirmación, hecha en tono conciliador, de que la Iglesia de Roma era la más fiel intérprete de la tradición apostólica y de todo aquello que se había establecido en los cinco concilios ecuménicos, y la observación de que la fe de los sencillos (tales también por las dificultades de la vida de cada día) no dejaba espacio a las especulaciones teológicas, pero no por ello debía ser desconocida como verdadera fe.

En el otoño del mismo año 680 la

delegación occidental se dirigió a Constantinopla para participar en aquella reunión que, dos años después de la convocación, se había ampliado y enriquecido hasta transformarse en lo que fue el sexto concilio ecuménico, el Constantinopolitano III, denominado Trullano I por el nombre de la sala o cúpula del palacio imperial, llamada *trullos*, donde se celebraron las asambleas. La ecumenicidad y la importancia del encuentro resultaron claras desde la primera sesión (7 de noviembre), en la cual estaban presentes, además de la delegación occidental, también exponentes de todos los patriarcados orientales, convocados por Jorge I, nuevo patriarca de Constantinopla, elegido en el 679 por Constantino IV, que había destituido al intransigente Teodoro I. Un par de meses después del comienzo del concilio Agatón murió (10 de enero del 681) a la edad de 103 años según una *leyenda*, y fue sepultado en la basílica de San Pedro. Se conserva el texto del epígrafe que favoreció el elogio del difunto.

Los trabajos del concilio prosiguieron y terminaron el 16 de septiembre con la confirmación de lo profesado en los cinco precedentes concilios ecuménicos y con la aprobación unánime de la doctrina de las dos voluntades y operaciones en Cristo. Mientras tanto el concilio había anatematizado a todos los defensores de la herejía monotelita, entre ellos, tras haber superado las dificultades opuestas a los legados romanos, al papa Honorio I (625-638). Este hecho suscitaría, a partir del s. XV, discusiones y obstáculos, tanto más cuanto que el anatema formaba parte de las actas del concilio ratificadas en el

682 por \nearrow León II. El argumento se prestó, en efecto, a las tesis de cuantos a lo largo de los siglos se han declarado contrarios a la doctrina de la infalibilidad papal en materia de fe. La cuestión fue examinada ampliamente con ocasión del concilio Vaticano I (1869-1870) cuando, con un exhaustivo examen de los documentos emanados por Roma, se pudo demostrar que los papas sucesivos no cuentan a Honorio entre los herejes. El mismo León II, escribiendo a los obispos españoles, había calificado a Honorio más bien de imprudente que de hereje (y el mismo \nearrow Máximo el Confesor había testificado de modo claro que Honorio no había «enseñado» nunca la herejía monotelita); también las fórmulas del *Liber diurnus* (la profesión de fe que todo papa recitaba al subir al trono) acusaban a Honorio sólo de haber favorecido, con su negligencia, afirmaciones heréticas.

El III concilio Constantinopolitano concluyó adoptando las deliberaciones que Agatón había propuesto. Y precisamente en su nombre, aunque los padres conciliares sabían que había fallecido, con una ficción jurídica (debida al hecho de que su sucesor León II, ya elegido, estaba aún esperando la consagración, pero también a un gesto de gratitud para con Agatón) fue enviada la carta en que la asamblea conciliar exponía sus decisiones, mientras se expresaba un particular y solemne reconocimiento en el discurso conclusivo dirigido al emperador: se daban las gracias a Constantino por haber tomado la iniciativa de restablecer la paz religiosa y se afirmaba que la verdadera fe, escrita por Dios, había sido llevada al concilio

por la antigua Roma en la forma de los textos enviados por el Pontífice, ya que «era Pedro el que hablaba por medio de Agatón».

Además de las deliberaciones conciliares se ha de considerar un éxito de la política practicada por Agatón el inicio de las negociaciones con el arzobispo Teodoro de Ravena (en Roma para el Sínodo del 680) al objeto de poner término a la autocefalia que la iglesia ravenesa reivindicaba a partir de las concesiones del emperador Constante II (641-668). Durante su breve pontificado Agatón se ocupó también de los sumarios papales (durante cierto tiempo ejerció incluso el cargo de *arcarius* firmando de su puño y letra los recibos de los gastos y sólo más tarde, por motivos de salud, se lo traspasó a un funcionario) y obtuvo de Constantino la supresión de la tasa que por costumbre se venía pagando a la corte por la confirmación de la elección papal (pero no de la confirmación misma). El *Liber Pontificalis* recuerda que, a pesar de la penuria, hizo legados al clero romano y a las iglesias de Santa María la Mayor y de los Santos Apóstoles.

Las fuentes recuerdan su amabilidad, buen humor y serenidad. Los resultados obtenidos por su capacidad de mediación y conciliación, unidos a la firmeza con que profesó la fe, hacen que Agatón sea venerado como santo tanto en la Iglesia católica, que lo festeja el 10 de enero, como en la Iglesia bizantina, que lo recuerda el 19 de febrero.

BIBL.: BHL 141 y *Novum Suppl.*; AS *Ianuarii* I, 623-626; BS I, 341-343; DBI I, 373-376; DHGE I, 916-918; JAFFÉ I, 238-240; LP I, 350-358; MANSI, XI, 165ss; DS 181-189; BERTOLINI O., *Roma di fronte a Bisanzio e ai*

Longobardi, Bolonia 1941, 377-388; DELEHAYE H. (ed.), *Synaxarium ecclesiae constantinopolitanae*, Bruselas 1902, 476; KUTTNER S., *An Implied Reference to the Digest in Pope Agatho's Roman Synod of 679*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Romanistische Abteilung 107 (1990) 382-384; PAREDES J., *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1988, 85-86.

A. M. Piazzoni

AGEO \nearrow PROFETAS MENORES

AGRÍCOLA \nearrow VIDAL Y AGRÍCOLA

ÁGUEDA

S. III? – mártir – fiesta: 5 de febrero

El nombre de Águeda (idéntico al de una de las diez vírgenes que intervienen en el *Simposio* de Metodio de Olimpo, †311) aparece el 5 de febrero en el *Martirologio Jeronimiano*, en el Calendario cartaginés y en el sináctico, en el Sacramentario gregoriano, en los Calendarios mozárabes y en el Sinaxario constantinopolitano. Águeda sufrió el martirio durante la persecución de Decio o bien, según una tradición distinta de ámbito latino (Adelmo, *Martirologio de Beda*), pero menos difundida, en tiempos de Diocleciano, a principios del s. IV.

Las hagiografías sobre Águeda comprenden textos griegos¹ y latinos² cuya valoración conjunta plantea problemas muy distintos, ante todo porque apenas contamos, salvo en algunos casos, con ediciones críticas. A veces (como por ejemplo para la *Pasasio* griega³) nos vemos obligados a recurrir a una traducción latina, al no haberse publicado el texto griego. Tampoco se ha fijado con márgenes

suficientes de certeza la cronología relativa y absoluta de los textos más antiguos, aunque se crea probable que la redacción originaria se hiciera en lengua griega⁴. La leyenda relativa a Águeda presenta aspectos fabulosos y novelescos y resulta difícil distinguir, dentro de los desarrollos narrativos presentes en ella, un eventual núcleo de verdad auténticamente histórica. En síntesis, la historia presenta por un lado a Águeda y por el otro al gobernador Quinciano (cruel perseguidor que aparece incluso en la tardía *Vita di San Nicone e dei suoi 199 compagni*, de ambiente italo-griego⁵) el cual, para doblegar a la virgen a sus deseos, la somete a una serie de pruebas cada vez más duras. Tras la obligada permanencia de la virgen con la *maitresse* Afrodisia, esta culmina en la amputación de los pechos (tema recurrente en la iconografía de Águeda), y tras la milagrosa intervención resanadora de san \nearrow Pedro, en el resplandor de los trozos de vasijas y de los carbones encendidos; al final muere el perseguidor en el río Simeto. Cabe notar, entre otras cosas por estar al final, un motivo que acompañará a menudo la figura de la santa: la protección, dispensada a los cataneses desde el día del primer aniversario de su muerte y simbólicamente consignada en el velo de Águeda, contra la amenaza, siempre inminente, del Etna y de su fuego devastador.

Si por un lado cuanto conocemos hasta el presente sobre la mártir justifica las perplejidades de los estudiosos y los juicios que subrayan la falta de valor histórico de la tradición hagiográfica, por otro es igualmente cierto que su culto es atesti-

guado precozmente. Se ha visto una alusión al mismo en la inscripción funeraria catanesa de Iulia Florentina (CIL X, 7112), que recuerda su sepultura *pro foribus mart(yrum) chr(istianorum)*, pero hay que decir que alguna otra inscripción siciliana parece mencionar a la santa⁶. El culto de Águeda, además de encontrar similitudes en la tradición relativa a la mártir siracusana *Lucía*, a quien se la asocia estrechamente, se difunde más allá del ámbito local para recalar en Roma y en el resto de Italia. Águeda (junto con Lucía) es insertada muy pronto (hacia fines de los ss. V o VI) en el Canon del rito romano, ambrosiano y ravenés. Se le dedican iglesias en Roma y en otros centros de Italia, como Ravena (en San Apolinar Nuevo se encuentra una representación musiva de Águeda) y Milán, y el culto, dentro y en razón de ese proceso calificado de «recuperación de la piedad provinciana de Italia»⁷, es promovido ampliamente por papas como *Simaco* (498-514) y *Gregorio Magno* (590-604). Es conocida la difusión de su culto también en Constantinopla, donde existía un *martyrion* que se le había consagrado.

Al ámbito siciliano, y precisamente a los dos centros de gravedad –Sicilia occidental y oriental– sobre los que se ha polarizado con frecuencia la historia de la isla en este largo período, nos remite la característica oscilación, presente en los textos más dispares, entre Palermo y Catania como patria de la mártir. El contraste entre las dos ciudades, enconadísimo a comienzos de s. XVII y que se prolonga a lo largo de muchísimos decenios para no apagarse por entero ni siquiera en nuestros días, es una

vistosa emergencia no carente de efectos dramáticos y de falsificaciones más o menos ingeniosas, a las que, en el s. XVII, no debieron ser extraños ambientes jesuíticos. También la traslación (celebrada el 17 de agosto) de las reliquias de Águeda de Constantinopla a Catania, que se habría realizado, según los datos tradicionales, en 1126, debería verse en la óptica de una polarización, esta vez de signo diferente, entre el Occidente latino y el Oriente griego. La traslación representaría, en efecto, la voluntad de la Catania normanda por reapropiarse de un elemento significativo de su identidad religiosa, enajenado durante demasiado tiempo en la ya extraña Bizancio.

NOTAS: ¹ Cf BHG 36-38b. *Novum auctarium*, Bruselas 1984. – ² BHL, 133-140 y *Novum Suppl.*, Bruselas 1986. – ³ BHG, 36. – ⁴ S. PRICOCO, *Settimana Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo*, XXXVI, Spoleto 1989, 328. – ⁵ Cf AS Martii III, 18-22. – ⁶ Cf A. FERRUA, en Riv. Arch. Crist. 18 (1941) 237s. – ⁷ L. CRACCO RUGGINI, en *Il cristianesimo in Sicilia dalle origini a Gregorio Magno*, Caltanissetta 1987, 91ss.

BIBL.: AS *Februarii* I, 595-659; BS I, 320-335; RLAC I, 179-184; la colección de estudios sobre *S. Agata e il suo culto nella ricorrenza del XVII centenario del martirio*, Archivio storico per la Sicilia Orientale 48 (1952); DUFOUR L. (ed.), *Sant'Agata*, Roma 1996; MORINI C., *Una redazione sconosciuta della «Passio s. Agathae»*. Ms. Auxerre, BM 127, AB 109 (1991) 305-330; *La Passione di Sant'Agata di Eilfric di Eynsham*, Alessandria 1993; PASINI C., en *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo*, Soveria Mannelli 1991, 382-398; PERI V. (ed.), *Agata, la santa di Catania*, Gorle 1996. Sobre el contencioso entre Palermo y Catania CRIMI C., *L'encomio «lacerato». A proposito di un apocrifo secentesco su s. Agata*, Synaxis 3 (1985) 387-412 y GIARRIZZO G., en Archivio storico per la Sicilia Orientale 81-82 (1985-1986) 491ss.

C. Crimi

AGUSTÍN DE CANTERBURY

†604 – arzobispo – fiesta: 27 de mayo

Agustín, monje romano, entra en la historia cuando en el año 596, siendo prior de San Andrea al Celio, el papa *Gregorio Magno* lo nombra jefe de una misión de una cuarentena de monjes para llevar a Inglaterra la fe cristiana. La consistencia del grupo, la preocupación por garantizarse la protección y el apoyo, a lo largo del camino, del arzobispo de Arles, Eterio, y el reclutamiento de intérpretes francos para resolver los problemas de la lengua, revelan la seriedad del intento y la amplitud de los objetivos.

El comienzo no es prometedor: Agustín no ha recorrido aún una tercera parte del viaje cuando, en Aix-en-Provence, asustado por la perspectiva de encontrar a un pueblo bárbaro y fiero, decide regresar. El aliento del Papa le induce a reintentar la empresa, y en la Pascua del 597 desembarca con todo el grupo en la isla de Thanet, frente a las costas de Kent, que podían vadearse. Reina en Kent, en un territorio mucho más vasto que el condado actual, *Etelberto*. El rey, pagano, se había casado con una princesa franca cristiana, Berta, que se le había concedido a condición de que le diera la libertad de practicar su fe. La acompañaba y ayudaba el obispo Liudardo. El rey acoge bien a la misión romana. Recibe a los monjes al aire libre, porque, como dice *Beda*, tenía que en casa hicieran alguna magia. Los monjes van a su encuentro en procesión cantando letanías, llevando una cruz de plata y un cuadro con la pintura del Salvador. El rey les concede vivir en la ciudad real

de Canterbury, les proporciona alimentos y les asegura libertad de acción, pero, en cuanto a convertirse, duda y pide tiempo.

La vida de la comunidad es descrita por *Beda* en términos clásicos: queriendo emular a la Iglesia de los apóstoles, los monjes romanos rezan con constancia, hacen vigiliass y ayunos, predicán la palabra evangélica a cuantos abordan y, sobre todo, practican aquello que predicán. Muchos paganos, fascinados por estos ejemplos, piden el bautismo. Se forma así una comunidad que asume como lugar de culto una vieja iglesia situada al este de la ciudad, dedicada a san Martín, donde solía rezar la reina. Sólo tras la conversión del rey, Agustín podrá restaurar iglesias y construir otras nuevas. Visto el éxito de la misión, Agustín, como había sido previsto, es consagrado arzobispo de la nación inglesa por Eterio, arzobispo de Arles, y fija su sede en la capital, Canterbury. Envía después a Roma al sacerdote Lorenzo, que será su sucesor, y al monje Pedro para informar a Gregorio sobre los resultados de la expedición, y someterle algunas cuestiones de carácter moral y disciplinario. Toda esta historia irradia moderación tanto en las respuestas de Gregorio como en el comportamiento de Agustín y en la misma actitud del rey, que deja a los monjes la libertad de predicar, y que, cuando decide convertirse, deja bien claro que nunca obligaría a nadie a hacerse cristiano, porque la fe ha de ser acogida con libertad y no con constricción.

Para premiar un esfuerzo que daba tan buenos resultados, en el 601 el Papa envía a Agustín el palio, y a fin de respaldar una actividad tan prome-

tedora manda al mismo tiempo a Inglaterra una segunda expedición: entre estos monjes se encuentran \nearrow Paulino, Melito y Justo, que llegarán respectivamente a ocupar los obispados de York, Londres y Rochester. Es siempre Beda el que nos refiere cuán solícita era Roma con esta avanzada británica: con los sacerdotes y monjes llegan a Kent vasos sagrados, sábanillas de altar, ornamentos para las iglesias, paramentos sacerdotales, reliquias de los apóstoles y de los mártires, y muchos libros. Parece que este último particular es una constante en las relaciones entre la Iglesia inglesa y Roma; sucederá lo mismo con la llegada a Inglaterra de Teodoro de Tarso y \nearrow Adrián en el 669, y con los repetidos viajes de \nearrow Benito Biscop al centro de la cristiandad.

Gregorio traza también un plan de expansión organizado en torno a las dos sedes metropolitanas, Canterbury y York, con doce diócesis sufragáneas cada una, a condición en cualquier caso de que York permanezca subordinada a Canterbury. Merecen destacarse, a propósito de estrategia pastoral, los consejos con que Gregorio acompaña la partida del abad Melito para Inglaterra, que en su tono recuerda la «discreción» que empapa las respuestas dadas a las nueve cuestiones de Agustín: destruir los ídolos, pero no sus templos; transformar los sacrificios de animales en banquetes con los que celebrar las fiestas de los mártires, porque «es ciertamente imposible desarraigar de un solo golpe todos los errores de una mente obstinada» (*Hist. eccl.*, I, 30).

En la obra de consolidación de la comunidad figuran también los trabajos edilicios. Agustín, con la ayuda

del rey, procede en la misma Canterbury a restaurar una iglesia que había sido construida por los cristianos del tiempo de la Britania romana, y la consagra dedicándola al Dios Salvador y al Señor Jesucristo. Al mismo tiempo edifica, a poca distancia, un monasterio: lo dedica a los apóstoles Pedro y Pablo, lo enriquece con muchos bienes y lo elige como lugar de sepultura de los arzobispos de Canterbury y de los reyes de Kent. En medio de tantos éxitos, un capítulo registra en cambio una derrota: es la tentativa, fracasada, de establecer una relación unitaria con los obispos británicos que guiaban a los cristianos de la parte occidental de la isla. El problema era el diferente modo de computar la fecha de la Pascua, además de otras costumbres no precisadas del todo. Para intentar que se alinearan a los usos romanos, Agustín los convoca a un primer encuentro, donde el tema no es sólo el de uniformar las costumbres, sino también el de adquirir un compromiso común para la evangelización de los paganos. A pesar de que Agustín demuestra sus razones curando a un ciego, los obispos no aceptan, piden tiempo para consultar a su gente y la convocación de una segunda asamblea. Esta tiene lugar, con la participación de siete obispos y muchos monjes provenientes en su mayoría del monasterio galés de Bangor. Un eremita sabio y prudente, interpelado por los obispos, les aconseja que dejen llegar antes a Agustín, y permanezcan atentos a un signo: si a su llegada Agustín se levanta para salir a recibirlos, esto significa que es un hombre de Dios y hay que obedecerle; de lo contrario, no. Agustín, por desdicha, per-

manece sentado en su trono, y el resultado es el rechazo. La reacción de Agustín es muy dura: si no aceptan la paz con sus hermanos de fe, tendrán que aceptar la guerra a manos de sus enemigos. Le tocará al rey de Northumbria, Etelfrido, cumplir esta profecía: el asalto a Chester ocasionará una verdadera masacre entre los monjes que asistían orando a sus compatriotas durante la batalla.

Antes de morir Agustín se asegura la sucesión y un mínimo de organización de las comunidades fundadas por él en Kent: en el 604 consagra a Lorenzo como sucesor suyo, a Melito obispo de Londres y a Justo obispo de Rochester. Este mismo año, el 26 de mayo, llega al término de su vida. Su cuerpo es provisionalmente colocado fuera de la iglesia de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, todavía en fase de construcción, adonde será después trasladado al terminar los trabajos. Sobre su tumba se colocó este epitafio: «Aquí descansa Agustín, primer arzobispo de Canterbury, que enviado aquí por el beato Gregorio, Pontífice de la Ciudad de Roma, y sostenido por Dios con milagros, condujo al rey Etelberto y a su pueblo del culto de los ídolos a la fe de Cristo. Terminó en paz los días de su ministerio, y murió el 26 de mayo, durante el reinado del susodicho rey».

BIBL.: BHL 777-784 y *Novum Suppl.*, 101; *AS Maii* VI, 375-395 (3ª ed. 372-392); *Miracula* 397-411 (3ª ed. 393-407); *BS I*, 426-427; *LMA I*, 1229-1230; *BEDA, Hist. eccl.* I, 23-33; II, 2-3; *Historia Maior*, ed. de JOHN GOSCELIN: *PL* 80, 43-94; *Historia Minor*: *PL* 150, 743-764; *BULLOUGH D. A.*, *Roman Books and Carolingian «renovatio»*, en *Renaissance and Renewal in Christian History*, Oxford 1977, 23-50; *CHADWICK H.*, *Gregory the Great and*

the Mission to the Anglo-Saxons, en *Gregorio Magno e il suo tempo I*, Roma 1991, 189-212; *FARMER D. H.*, *St. Gregory and St. Augustine of Canterbury*, en *D. H. FARMER (ed.)*, *Benedict's Disciples*, Leominster 1980, 41-51; *MEYVAERT P.*, *Le «Libellus responsionum» à Augustin de Cantorbéry*, en *J. FONTAINE-R. GILLET-S. PELLISTRANDI (eds.)*, *Grégoire le Grand. Actes du Colloque du CNRS à Chantilly, 15-19 sept. 1982*, Paris 1986, 543-550; *SHARPE R.*, *Goscelin's St. Augustine and St. Mildred: Hagiography and Liturgy in Context*, *Journal of Theological Studies* 41 (1990) 502-516.

D. Pezzini

AGUSTÍN DE HIPONA

354-430 – obispo y doctor de la Iglesia – fiesta: 28 de agosto

En el Oriente cristiano el genio que emerge sobre todos en los primeros siglos es indiscutiblemente Orígenes. En Occidente es, indiscutiblemente, san Agustín. Se ha hecho célebre la frase de A. Harnack: «Agustín es el primer hombre moderno». Pero la frase no es feliz. Agustín es el «primer hombre siempre actual». En su tiempo, en el medioevo, en el moderno, y sin duda, y quizá más que nunca, ahora. Agustín de Hipona es la personificación por antonomasia de la *inquietud* humana: la ha padecido, como pocos, y la ha sabido registrar, ha buscado y encontrado el único camino que podía llevarlo al sosiego y la paz. Inquietud por la verdad y por el amor, rumor de Dios en el corazón del hombre para que le encuentre, y se realice en Él, y sea feliz abismándose en su misma felicidad infinita divina: «He aquí mi anhelo. Soy un peregrino sediento; la sed me abrasa en la carrera. Corre, pues, a la fuente, desea el agua viva. Desea esta ilu-

minación, esa fuente, esta luz. Corre a la fuente, desea el agua viva» (*Enarr. in Ps.* 41,2). Agustín puso en esa búsqueda toda la inmensa riqueza de su sensibilidad exquisita, su viva imaginación, su inteligencia poderosa y su gran corazón. Le costó dar con la fuente, porque su misma valía humana le era ayuda y estorbo. Pero, después de gustar el fracaso de tantos falsos manantiales, la gracia de Dios le descubrió el secreto de sus anhelos más profundos, y desde entonces se entregó sin medida a beber de su dulzura y a hacer participar de su hallazgo a sus hermanos.

Agustín nace en Tagaste (Numidia), el 13 de noviembre del 354. Todo el norte de África quedaba al oriente bajo el influjo de Alejandría y al occidente bajo el de Cartago. La zona cartaginesa estaba perfectamente romanizada. Menos lo estaba Numidia, donde gran parte de sus habitantes eran nómadas beréberes del desierto, poco o nada civilizados. Agustín nació en la Numidia que daba al mar, culturalmente romana, aunque quedasen resabios de la vieja cultura púnica.

Su padre, Patricio, era pagano, pequeño terrateniente y empleado municipal. Su madre, *✓*Mónica, era cristiana y muy virtuosa. En Tagaste estudió las primeras letras, con un *litterator*, que empleaba los clásicos recursos pedagógicos de la palmeta y la flagelación y le dejó un recuerdo amargo. Patricio, que vio inteligente a su hijo, le envió, haciendo un esfuerzo económico, a estudiar gramática a Madaura. Allí Agustín, con su gran sentido estético, se entusiasmó sobre todo con Virgilio, cuya *Eneida* le dejó una huella imborrable.

En el 370, vistiendo ya la toga vi-

ril, y costeados los estudios por un bienhechor, Romaniano, fue a aprender *elocuentia* (retórica, filosofía, derecho, estética..., algo de todo) a Cartago con alguno o algunos *rhetores*, para serlo él luego. Fue el momento de su gran crisis. Había sido inscrito en Tagaste en el catecumenado de la Iglesia católica y a punto estuvo de recibir de niño el bautismo ante una grave enfermedad que superó enseguida. Su madre le había inculcado ya el conocimiento y cierto amor a Jesucristo. Pero nada más. Ahora se encontraba consigo mismo en la gran ciudad, libre y deseoso de verdad y de amor: «No amaba todavía, pero amaba el amar y ser amado» (*Conf.* III, 1). En aquel ambiente corrompido del bajo Imperio le fue fácil hundirse en el pecado y el error. Pronto vivió en concubinato con una mujer, que le dio un hijo, Adeodato, «el hijo del pecado».

La lectura de las *Confesiones* y las humildes y numerosas alusiones en sus sermones y cartas a su vida pecadora pueden dar la impresión de una vida desgarrada y desordenada hasta el fondo. Pero Agustín no fue así: fue un pecador que supo analizar la psicología del pecado como nadie, pero un pecador al que acompañó siempre cierta dignidad natural. Un pecador de tantos. Entre los libros que cayeron entonces en sus manos fue uno, el *Hortensio* de Cicerón (que no conocemos más que por las citas de Agustín), el que mayor impacto le produjo a este hombre hambriento de verdad y saber: «(Entre los compañeros de clase) estudiaba yo entonces, en tan flaca edad, los libros de la elocuencia, en la que deseaba sobresalir con el fin condenable y vano de satis-

facer la vanidad humana. Mas, siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios, llegué a un libro de un cierto Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran, aunque no así su fondo. Este libro contiene una exhortación suya a la filosofía, y se llama *Hortensio*. Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció vil a mis ojos toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a ti. Mas entonces —tú lo sabes bien, luz de mi corazón—, como aún no conocía yo el consejo de tu apóstol sólo me deleitaba en aquella exhortación el que me excitaba, encendía e inflamaba con su palabra a amar, buscar, lograr, retener y abrazar fuertemente no esta o aquella secta, sino la Sabiduría misma, estuviese donde quiera. Sólo una cosa me enfriaba tan gran incendio, y era el no ver allí escrito el nombre de Cristo. Porque este nombre, Señor, este nombre de mi Salvador, tu Hijo, lo había yo por tu misericordia bebido piadosamente con la leche de mi madre, y lo conservaba en lo más profundo del corazón; y así, cuanto estaba escrito sin este nombre, por muy verídico, elegante y erudito que fuese, no me arrebatava del todo» (*Conf.* III, 4). Aire puro que le sirvió para orientar su alma, que se iba a ver envuelta además de por las nieblas de la sensualidad, por el error maniqueo, al que se adhirió con relativo entusiasmo en su afán por encontrar la verdad y la sabiduría.

El joven Agustín destacó entre todos por su carrera brillante de estu-

dios, lo que le llenó de orgullo, así como sus primeros triunfos como profesor de retórica, un poco de tiempo en Tagaste, y luego en Cartago. Pero tenía que ir a Roma, que seguía siendo la capital del Imperio a pesar de su decadencia. Y allá marchó, el año 383, engañando a su madre, que quería ir con él, pretextando que iba a despedir a un amigo al puerto.

A los treinta años ganó la cátedra de elocuencia en la ciudad de Milán, residencia entonces del emperador. El primero siempre. Dios le esperaba en Milán. El año 385 pronuncia los panegíricos del cónsul Bautón y el emperador Valentiniano II. Pero su alma estaba vacía: el maniqueísmo no le ha resuelto nada, al contrario. ¿Dónde hallar la verdad? Vive entre el orgullo y la desesperación. Una ráfaga de luz le aportaron los neoplatónicos: Plotino, Porfirio, que lee por entonces. Ellos le invitaban a un ascenso al *Unum* a través de una inteligencia purificada de sombras, por un esfuerzo humano condenado al fracaso. Pero ha leído también a *✓*Pablo. Por su lectura, y demás libros sacros, descubrió al mediador, a Jesucristo, puerta para llegar a Dios. Y ha oído a san *✓*Ambrosio, que por aquel entonces es la gran figura de la Iglesia católica. Su mano a mano con Símaco, el prefecto de Roma, fue la última batalla dialéctica entre el paganismo oficial romano y el cristianismo, ganada por él. Su vida íntegra, su elocuencia y sus trabajos pastorales harán frenar al arrianismo, que se amparaba en varios de los últimos emperadores. Ambrosio también es, en su fondo filosófico, neoplatónico, pero la fuente de su sabiduría es la Escritura: descubrió e hizo gustar a Agus-

tín las riquezas en ella contenidas. Sin embargo no intimó con Agustín, el respeto predominaba sobre los afectos.

Poco a poco, Agustín fue dando paso a la luz que se introducía en su alma. Pero la esclavitud de la carne le retenía el vuelo. El proceso de su conversión se fue acelerando. Los libros platónicos, los sermones de san Ambrosio, la gracia misteriosa..., fueron suavemente empujándole hacia el puerto. El último golpe vino por los estímulos de los ejemplos vivos. Fue a visitar a Simpliciano, un santo sacerdote que le contó la conversión y profesión de fe de Mario Victorino, célebre orador y traductor de Plotino. Otro día la visita de un tal Ponticiano fue ocasión para que le hablase de la *Vida de san Antonio*, el más famoso de los monjes, escrita por san Atanasio.

«Reteníanme unas bagatelas de bagatelas y vanidades de vanidades antiguas amigas mías; y tirábanme del vestido de la carne, y me decían por lo bajo: “¿Nos dejas? ¿Desde este momento no estaremos contigo por siempre jamás? ¿Desde este momento nunca más te será lícito esto y aquello?”» (Conf. VIII, 11).

El libro VIII de las *Confesiones* hay que leerlo por entero desde esta clave. Termina con el conocido capítulo 9, en el que nos narra la conversión definitiva en el huerto. Estamos a fines de julio del 386: «¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo.

Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed, me tocaste, y abraséme en tu paz» (Conf. X, 27).

La oveja perdida fue encontrada, el hijo pródigo volvió a la casa paterna. Su madre Mónica estalla de alegría ante la conversión del «hijo de sus lágrimas». Entonces, con Mónica, que le había seguido a Milán, con Adeodato, con su hermano Navigio y con un grupo de amigos, sobre todo Alipio, «el hermano de su corazón», discípulo y compañero inseparable y fiel toda la vida, y Nebridio y otros, se instaló en Casiciaco, en una quinta que le regaló un amigo rico de Milán, Verecundo. Se desenredó de su cátedra de elocuencia, dejó de ser «vendedor de palabras» (Conf. IX, 3,4.13) y se retiró a aquel cenáculo para juntos todos meditar, dialogar, madurar en la fe, en la verdad.

Los diálogos se tomaban por escrito y luego Agustín los redactaba en forma. Así surgen los *Soliloquios* y otros libros primerizos. Se discute un día sobre la felicidad, que consiste en conocer a Dios y en poseerlo. Pero, ¿cómo se puede alcanzar? Se alzó la voz casi infantil de Adeodato: «Posee a Dios quien tiene un corazón limpio». El chico prometía mucho, pero Dios se lo llevó a sus dieciocho años, al regresar a Tagaste. En la cuaresma del 387 volvieron a Milán a hacer el catecumenado para el bautismo, que recibieron en la vigilia pascual Agustín, Adeodato y Alipio de manos de

san Ambrosio. Los días siguientes fueron de gozosa alegría para todos.

Agustín quería volver a Tagaste para dedicarse allí a la vida recogida de oración y estudio. Descansaron unos días en Ostia antes de embarcarse para África. Un día madre e hijo, sentados junto a una ventana sobre el huerto, hablaban de Dios, de la sabiduría, del más allá, es el célebre «éxtasis de Ostia»: «Y como llegara nuestro discurso a la conclusión de que cualquier deleite de los sentidos carnales, aunque sea el más grande, revestido del mayor esplendor corpóreo, ante el gozo de aquella vida no sólo no es digno de comparación, pero ni aún de ser mentado, levantándonos con más ardiente afecto hacia el que es siempre el mismo, recorrimos gradualmente todos los seres corpóreos, hasta el mismo cielo, desde donde el sol y la luna envían sus rayos a la tierra. Y subimos todavía más arriba, pensando, hablando y admirando tus obras; y llegamos hasta nuestras almas y las pasamos también, a fin de llegar a la región de la abundancia indeficiente, en donde tú apacientas a Israel eternamente con el pasto de la verdad, y es la vida la Sabiduría, por quien todas las cosas existen, así las ya creadas como las que han de ser (...). Y mientras hablábamos y suspirábamos por ella, llegamos a tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón: y suspirando y dejando allí prisioneras las primicias de nuestro espíritu, tornamos al estrépito de nuestra boca, donde tiene fin el verbo humano, en nada semejante a tu Verbo, Señor nuestro, que permanece en sí sin envejecerse y renueva todas las cosas. Y decíamos: Si hubiera alguien en quien ca-

llase el tumulto de la carne; callasen las imágenes de la tierra, del agua y del aire; callasen los mismos cielos y el alma misma callase y se remontara sobre sí, no pensando en sí; si callasen los sueños y las revelaciones imaginarias, y, finalmente, si callase por completo toda lengua, todo signo y todo cuanto se hace pasando (...), y sólo Él hablase, no por ellas, sino por sí mismo, de modo que oyesen su palabra, no por lengua de carne, ni por voz de ángel, ni por sonido de nubes, ni por enigmas de semejanza, sino que le oyéramos a Él mismo, a quien amamos en estas cosas, a Él mismo sin ellas, como al presente nos elevamos y tocamos rápidamente con el pensamiento la eterna Sabiduría, que permanece sobre todas las cosas; si, por último, este estado se continuase y fuesen alejadas de él las demás visiones de índole muy inferior, y esta sola arrebatare, absorbiese y abisma-se en los gozos más íntimos a su contemplador, de modo que fuese la vida sempiterna cual fue en este momento de intuición por el cual suspiramos. ¿No sería esto el “entra en el gozo de tu Señor?”» (Conf. IX, 10).

¿Se trata de un éxtasis místico en el sentido riguroso de esta palabra? Es difícil probarlo. Esa ascensión del alma hasta Dios, por la escala de las criaturas, repetida por el santo varias veces, parece más una intensa elevación oracional del hombre interior, tan cara y vivida siempre por él (cf Conf. X, 6). El esquema expresivo es plotiniano (cf *Enéada* V, 1,2), pero sin duda una gracia especial de Dios padecieron madre e hijo, algo que quedó indeleble en su recuerdo para siempre. Hay otros textos que prueban mejor su vida mística, su expe-

riencia vivencial del misterio, dentro de esa conciencia silenciosa de interioridad vital en que vivía, y que dejó como herencia fundamental: «No salgas fuera de ti; entra en ti mismo. En el hombre interior es donde reside la verdad» (*De vera religione* 72). No dice en el interior del hombre sino en el hombre interior, el alma, el yo. Allí el encuentro apasionado con el Dios, Verdad y Amor y Hermosura (*Conf. X, 27*). Con el Maestro interior.

Pocos días después muere santa Mónica. Agustín nos dejó el acta emocionada de ese trance. Ya sin prisas se detuvo unos meses en Roma, para arribar en el 388 en Cartago y definitivamente en Tagaste, donde en seguida, después de repartir sus pocos bienes a los pobres, crea un monasterio para vivir en él con sus amigos. No se regían por constituciones rígidas y detalladas. Con posterioridad fundará otro en Hipona, al ser ordenado sacerdote (391) y luego, en el 397, al ser obispo, vive con sus clérigos en una comunidad semejante. Otros se fueron construyendo en África a su imitación. Eran comunidades parecidas a la de Casiciaco.

En aquellos monasterios el lazo común era la amistad con Agustín, que estaba al frente. Se admitían hasta no bautizados, aunque deseosos de la verdad y el bien. Se cultivaba el amor de caridad. Los que se entregaban a ser «siervos del Señor» se comprometían a vivir para siempre en continencia y repartían más o menos radicalmente sus bienes a los pobres. Se vivía una vida sobria y común. Había un administrador de los bienes de la comunidad.

La *Regla de san Agustín* es una adaptación para varones de la *Carta*

211 (exhortación a la caridad hecha para un convento de mujeres). La adaptación, ¿es también obra del santo? Posiblemente no, sino que está realizada por algún discípulo. El hecho es que este documento ha servido de base a numerosas instituciones religiosas posteriores. La gran aportación agustiniana, en este sentido, es que sabe conjugar la vida de comunidad, austera y contemplativa, con el trabajo manual y el trabajo pastoral más intenso del presbítero, hasta del obispo, como lo vivió él.

En el monasterio de Tagaste pasa unos tres años. En el 391 Valerio, obispo de Hipona le consagra sacerdote. Sorprendido en la basílica (había ido a Hipona por asunto de un monje para su monasterio) por las aclamaciones del pueblo y designado por el viejo obispo, fue nombrado obispo auxiliar (396) y al año siguiente, al morir Valerio, le sucede en la sede. Hasta su muerte será el pastor de Hipona, pero su irradiación pastoral y sobre todo doctrinal llegará a toda la Iglesia universal. Sermones incesantes a sus fieles, cartas innumerables a sus amigos, a personas que quiere llevar a la verdad, a gente que le consulta de todas partes, redacción de libros, asistencia a numerosos concilios, soluciones a problemas que le urgen sus fieles, viajes a otras iglesias... Con una salud siempre débil y una vida ascética austera y dura.

Labor suya, como obispo, fue luchar por la fe, la unidad y la paz de la Iglesia. Una lucha en todos los frentes, porque la situación era caótica: el paganismo tenía todavía raíces en amplios sectores de las grandes ciudades y aldeas; los arrianos creaban

una gran confusión en toda la Iglesia; el maniqueísmo, el donatismo, el pelagianismo..., lo perturbaban todo. En concreto, la Iglesia africana estaba degradada y debilitada por el cisma donatista. Agustín, polemista penetrante y temible, era por virtud (y psicología) manso y pacífico, humilde y caritativo. Trata a sus adversarios con amor, y lo que pretende es sacarlos de sus errores y traerlos a los brazos maternales de la Iglesia.

Entre sus actuaciones externas tenemos las siguientes: en el 392 disputa con el maniqueo Fortunato en Hipona; en el sínodo de Hipona del 393 habla sobre la fe y el símbolo; asiste al concilio de Cartago en el año 397; al año siguiente disputa con Fortunio, obispo donatista, y con Félix, maniqueo, que se convierte. En el año 401, discusión con los donatistas en el concilio de Cartago. Diez años después participa en la gran conferencia de Cartago entre católicos y donatistas.

Comienza la polémica pelagiana: en el año 416 toma parte en el concilio de Mileví contra los pelagianos. Dos años después, en compañía de Alipio y Posidio de Calama va a Cesarea (Mauritania) en comisión del papa para resolver asuntos de los obispos católicos de aquella región. Aquí sólo están narrados algunos hechos. Sus intervenciones de palabra y por escrito fueron a centenares, casi siempre con resultados positivos y triunfadores. Sus relaciones con obispos y sabios fueron incontables (san Jerónimo, san Paulino de Nola, Fabiola, Melania la Joven, etc).

La ruina de Roma planteó a las grandes familias patricias romanas, que poseían inmensos latifundios don-

de se hacinaba la plebe pobre, el problema de la injusta distribución de los bienes. Muchas de estas familias cristianas dieron sus bienes a los pobres (Marcela, Fabiola, Pamaquio, Paula, las Melanias). Varias de ellas, que se refugiaron en África o iban de paso hacia Palestina, se encontraron con Agustín (así Melania la Joven y su esposo Piniano); a todos orientó y animó a una vida de pobreza y santidad.

El escándalo de la toma de Roma había sido interpretado por muchos paganos como un castigo: los dioses se habían vengado por el triunfo del cristianismo. Agustín nos dejó su respuesta en su obra *Ciudad de Dios*, la primera filosofía y teología de la historia. Además están sus trabajos pastorales para convertir a no pocos paganos que se pusieron en contacto con él: Volusiano, tío de Melania, Dióscoro, el mismo Romaniano, etc. Su labor apologética ha sido paradigmática para toda la teología cristiana posterior.

En relación al maniqueísmo, es un interrogante el que Agustín se adhiriese a esta secta, una amalgama de doctrinas contradictorias. Sólo se explica por su orgullo de entonces y su deseo de encontrar la verdad. El persa Mani (s. III) creó ese engendro: falsificación del cristianismo con elementos zoroástricos y budistas. Es el clásico dualismo persa: un principio del bien, la luz, Dios, y otro del mal, las tinieblas, el diablo, que se encuentran y dan origen al mundo, que aprisa así partículas buenas, divinas, que hay que liberar. Concebían la Trinidad a su manera. En nosotros existe una naturaleza mala y dos almas: nosotros no pecamos, sino el elemento malo que hay en nosotros. La secta

estaba formada por los «elegidos», que eran continentes, y los «oyentes», que se podían casar, pero no engendrar hijos, y proporcionaban a los elegidos los alimentos. Agustín se dejó envolver por sus éxitos elocuentes entre ellos, y ellos le mimaron. Pero su adhesión se fue debilitando, y ya desde su ida a Roma no era maniqueo. Después de su conversión al cristianismo trabajó por la conversión de sus antiguos correligionarios. Célebres son sus disputas con Fortunato en Hipona en el 392 y, ya obispo, su controversia con Félix, a quien convierte.

Otra cuestión fue el cisma donaciano. Después de las persecuciones de comienzos del s. IV, ¿qué hacer con los que no habían sido más o menos fieles a la fe? La propensión extremista e integrista africana creó el montanismo antes, luego la rebautización de los herejes, ahora el donatismo. Mansurio, primado de Cartago, engañó a los magistrados imperiales entregando, no los libros cristianos, sino heréticos. Y aconsejó a los cristianos no provocar a los paganos. Su arcediano Ceciliano le ayudó... Mansurio muere en el 311, y le sucede Ceciliano. Para los intrasigentes su elección es inválida: una poderosa y rica mujer, Lucila, les ayuda y eligen a Mayorino y, a su muerte, a Donato, que dará nombre a la secta. El papa Milciades y el concilio de Arlés (314) confirman la elección de Ceciliano. La Iglesia de África permanecerá escindida en dos durante un siglo, a pesar de que el poder imperial favoreció a los católicos. Los donatistas vuelven a bautizar a los católicos ayudados por los *circumcelliones*, bandas armadas que querían, no sólo refor-

mas religiosas, sino sociales y económicas. Hasta la vida de Agustín estuvo en peligro en varias ocasiones.

Esta fue la dolorosa situación con la que Agustín se encontró, lo que le obligó a profundizar en la eclesiología (ahí están sus maravillosas *Enarraciones en los salmos*, muchos de cuyos sermones tratan de este tema) y actuar incesantemente para apagar el incendio, cosa que consiguió casi plenamente. Por las buenas al principio: sermones, coloquios, cartas...; pero más tarde cedió a que se utilizase la fuerza para defenderse, eso sí, sin que se llegase a la pena de muerte. En la gran conferencia del año 411, a la que asistieron casi todos los obispos católicos y donatistas, Agustín fue el gran orador y el árbitro que decidió el triunfo católico, promulgado por el representante del emperador, Marcelino. Los donatistas volvieron casi en masa a la Iglesia, pero restos del cisma duraron todavía hasta la invasión de los vándalos y durante su dominio.

En los últimos años de su incansable vida le esperaba otra tarea singular por la que merecería el título de «doctor de la gracia». El monje bretón Pelagio defendía que nuestra naturaleza y libertad lo pueden todo, incluso evitar toda falta, es una muestra de un voluntarismo recio y empeñado. Por otra parte no hay pecado original: Adán nos dio únicamente un mal ejemplo con su pecado. Los niños no reciben el bautismo, ¿para qué? Jesucristo borra con su sangre nuestros pecados personales y nos ayuda con sus enseñanzas y ejemplos, en una especie de gracia extrínseca. Pelagio leyó en las *Confesiones* esta frase que le exasperó:

«Mi esperanza no estriba sino en tu gran misericordia: “Da lo que mandas y manda lo que quieras”» (*Conf.* X, 29).

Cartas, prédicas, preguntas... Fue el mismo Marcelino el que dio primero la voz de alarma. Agustín trató al monje siempre con toda delicadeza: el libro *De natura et gratia* fue su gran respuesta. Pelagio y Celestio, su discípulo, pasaron en el año 410 por África, huyendo de Alarico, pero no se vieron con Agustín. Marcharon hacia Oriente, donde Juan de Jerusalén les acogió favorablemente. Agustín envió allá a Orosio, sacerdote español que le había visitado, para prevenir a Juan. En Dióspolis tuvo lugar un concilio en el que Pelagio logró ser absuelto. Pero Agustín, después de dos concilios (Cartago y Mileví), consiguió que se recurriese a Roma con sus decisiones y con una carta apremiante. Inocencio I contestó con tres documentos dando la razón a los africanos y condenando a Pelagio (417). La frase de Agustín ante estas respuestas es conocida: «La causa está terminada, ojalá estuviese terminado igualmente el error» (*Serm.* 131, 10). El concilio de Cartago (418) renovó la condena. Antes el papa Zósimo ya lo había hecho también.

Pelagio desaparece, pero surge entonces Julián de Eclana. Su padre y él mismo fueron amigos queridos de Agustín. Pero Julián se dejó ganar por el racionalismo y estoicismo pelagiano. El debate con Agustín duró hasta su muerte, y con todo cariño quiso atraerlo a la verdad. Pero el santo murió con la pluma en la mano escribiendo contra Julián *Opus imperfectum contra Julianum*.

Todavía tuvo que intervenir contra los monjes de Marsella y Lerins (Casiano entre ellos: *Collat.* 13, 8-9), que defendían un semipelagianismo: el inicio para querer ser salvos puede ser nuestro... Recibieron contestación con *De praedestinatione sanctorum* y *De dono perseverantiae*, donde confiesa con sencillez que él al principio de su sacerdocio anduvo también equivocado, pero pronto se dio cuenta de la verdadera doctrina. Apoyado en Pablo y Juan (cf 1Jn 1,8) y en la tradición de los grandes doctores de la Iglesia, nos ve a todos pecadores (menos a María, la madre del Señor), y ve el triunfo universal y necesario de la gracia de Cristo.

La Iglesia ha consagrado su doctrina general sobre la misma, aunque no todas sus conclusiones (Arausicano II, Orange, Trento, Vaticano I). Algunos discípulos exageraron después a lo largo de los siglos sus explicaciones y consecuencias. Él, con humildad, había escrito: «Querría que nadie aceptase todas mis cosas, sino que me siguiera sólo en aquellas en las que viese que no erraba; por eso ahora confecciono unos libros, en los cuales quiero retractar mis opúsculos, de tal modo que demuestre que ni a mí mismo en todo me sigo» (*De dono persev.* 21).

San Agustín fue el peregrino de la verdad y del amor, de Dios. Pero esto no quiere decir que no le haya encontrado. Sintió siempre el rumor de su llamada, y tuvo el coraje de responder a ella. Superó el escepticismo que le salió al camino en su búsqueda. El punto de partida fue para Agustín la certeza que descansa en la intuición y la aprehensión de los datos inmediatos de la experiencia interna, de los

primeros principios que son constantes en el conocer de todos los hombres y que nos permiten alcanzar la sabiduría que los funda, y relacionarnos con los demás hombres que igualmente los ven y los manejan.

Por eso el ideal de Agustín, desde esa fase de su peregrinar, fue llegar a la contemplación de la verdad, de la sabiduría, de Dios: «Quiero conocer a Dios y al alma. Absolutamente nada más» (*Soliloq.* 1, 7). La lectura de los neoplatónicos le sirvió mucho para ello. Pero todo hubiese quedado en un deseo noble, pero vacío, si no se hubiese encontrado con el Dios de los cristianos, con el Dios Verdad y Amor, aquellas bellas ánforas de la filosofía griega se llenaron de un contenido nuevo, vital y sabroso. Y con ello logró el sosiego del alma que sólo el cristianismo puede proporcionar. Sosiego relativo, porque el camino, es decir, el perfeccionarse, no termina hasta el más allá, cuando la posesión de Dios sea plena: «Dios mismo después de esta vida sea nuestro sitio» (*Enarr in Ps.* 2). La contemplación de la verdad y su hermosura requieren, ya en la reflexión pagana, un esfuerzo de purificación, dominio de las pasiones. El cristianismo recogió esa enseñanza práctica y la puso de relieve.

Agustín recogió todo lo aprovechable del saber y del quehacer antiguos y lo cristianizó de manera única. Su principal fuente de inspiración fue siempre la Sagrada Escritura, que desde los tiempos de Milán descubrió, estudió y gustó continuamente. El hombre es, para Agustín, alma y cuerpo (cf *Ciudad de Dios* X, 19,2), animal racional: alma y cuerpo en unión substancial, persona (cf *Sermo*

150, 4,5; *De Trinitate* VII, 4,7). Corrige así a Platón. Por su alma conoce el mundo inteligible, puede conocer por ello la fuente de la sabiduría, puede conocer a Dios. El yo es el centro de su unidad: «El hombre interior» (*Conf.* X,6). Se dan dos dimensiones esenciales: immanencia psicológica (conciencia) y trascendencia metafísica (apertura a Dios). Para él la *forma* no es el aspecto externo de un ser, sino aquello que constituye al ser como tal. Por eso la *formositas* –hermosura– es correlativa a la forma: la hermosura del ser es un transcendental del mismo. Y el ser, todo ser y su hermosura, son participación del Ser por excelencia, y por ende de su belleza. Por ello también el pecado es una deformación, un deterioro del ser, una fealdad. El hombre es imagen de Dios (cf *Sermo* 9, 8,9), imagen y semejanza. Lo semejante participa de las riquezas del semejante; participación creatural, no emanativa o substancial. Así el hombre antes de la caída es amigo de Dios, contempla a Dios, dialoga con Dios, tiene libertad... Su inteligencia es espejo de Dios, revelación natural de Dios, está iluminada por Dios. Pero la caída destruyó la semejanza, aunque no la imagen, que quedó afeada, debilitada, herida: con libre albedrío, pero con libertad limitada y condicionada; sujeto al sudor, al dolor y a la muerte. Es el gran drama religioso. El hombre de un estado místico descendiende a uno miserable. Queda sin embargo en él un recuerdo borroso, arquetípico, una nostalgia del paraíso perdido. De esta situación, para sus pobres fuerzas insuperable, la misericordia divina le libera por el Verbo encarnado. Cristo es el

quicio de toda la teología agustiniana, el único camino verdadero que lleva a la vida: «Mi origen es Cristo, mi raíz es Cristo, mi cabeza es Cristo» (*Contra litt. Petiliani* 1, 7,8). Por eso seguimos llamados a la perfección como antes del pecado (cf *De vera religione* 46, 88). La redención de Jesucristo lo ha hecho todo, no por un rescate pagando un precio a Satanás (así interpretaron algunos al santo doctor), sino por un sacrificio de amor al Padre, por una mediación de comunión para que pudiéramos participar de su vida divina.

El espíritu nos hace participar ahora en esa tarea por el ejercicio de la fe, la esperanza y la caridad: «La fe, la esperanza y la caridad llevan a Dios al que ora, esto es al que cree, espera y desea» (*Epist.* 130,13); «aún no veo la hermosura del Creador, sino la ínfima de las criaturas. Pero creo lo que no veo, y creyendo amo, y amando veo» (*Sermo* 65 A, 4). Iluminación sobrenatural, no visión de Dios ni ontologismo innato, sino sólo adquirido en alguna manera por la luz de la fe.

«No se entra en la verdad sino por la caridad» (*Contra Faustum* 41, 32,18). Sobre la caridad Agustín es inagotable. *Ordo amoris*: todo según las exigencias de la caridad, amor puro, gratuito. Le amo por Él, pero Él mismo es la paga del amor (cf *Sermo* 340, 1). Por eso «nadie si no es amando a Dios se ama a sí mismo» (*Epist.* 155, 15).

Por Cristo, por nuestra identificación con Él, somos hijos del Padre, formamos con él el Cristo total: «Él, que es Cabeza, forma con sus miembros un solo hombre; nosotros somos él, porque somos su cuerpo, cuerpo

de aquel que, para ser nuestra cabeza, se ha hecho hombre» (*In Jo. evangelium* 111, 6); «felicitémonos y demos gracias: hemos llegado a ser no solamente cristianos sino el propio Cristo... Admiraos y regocijaos: hemos sido hechos Cristo» (ib, 21, 8). Aquí nace su concepción de Iglesia, *mater Ecclesia* la suele llamar amorosamente. El cisma donatista le dio ocasión para tratar de la Iglesia bajo todos sus aspectos. Ve en ella una mediación delegada y subordinada a la de su Cabeza, pero necesaria en los designios divinos para la realización de su plan salvífico. El símbolo paulino del cuerpo místico fue su clave de bóveda para toda su doctrina eclesial. Los sacramentos, los concilios, el papa..., todo se explica a la luz de aquel misterio.

Del 413 al 426 redacta la *Ciudad de Dios*. Fue un trabajo laborioso, fruto de muchas observaciones y reflexiones. Una obra que es un monumento de la cultura y que ha servido, a lo largo de la Edad media sobre todo, para dar lugar a varias lecturas, a veces no muy coherentes con el pensamiento del santo. Pero esa filosofía y teología de la historia ha sido y será una fuente de inspiración para la sociología y la política. No puede sin embargo entenderse sino a la luz de la eclesiología y de la caridad en su proyección social.

La cúpula de su teología y espiritualidad es su *doctrina trinitaria*. Sus libros sobre este misterio (400-416) son una cima de la teología católica. Agustín siempre ha visto en todas las dimensiones de la obra creada un reflejo de la Trinidad; las trilogías aparecen por todas partes en sus escritos; todo tiene su medida, con sus limi-

taciones predeterminadas, y su número, que son razones o relaciones objetivas, la metafísica de su individualización, y su peso, su impulso hacia su fin, con su orden o movimiento para conseguirlo. Pero esas huellas trinitarias son especialmente detectables en el hombre con su *esse*, su *intelligere* y su *amare*. El hombre imagen de Dios, con su alma y sus facultades o aspectos dinámicos de la misma. Esto le sirve, a la luz de la revelación de la Trinidad de personas en Dios, para intentar una ilustración psicológico-metafísica de ese misterio.

La contemplación filosófica griega se hace cristiana en su vida y en sus escritos. Es en Agustín una intuición a la vez de la mente, del entendimiento, del corazón... Es una vivencia, una empatía o encuentro vivo del hombre, de su interioridad cognoscitiva y amorosa toda con el Dios vivo. En san Agustín *mens*, *intellectus* y *cor* son a veces casi sinónimos. Contemplación que exige y comporta las purificaciones necesarias y la práctica de todas las virtudes (la humildad sobre todo) animadas todas por la caridad.

Fue un hombre interior, un santo, un místico experimental en el sentido riguroso de la palabra (cf *De Gen. ad litt.* XII). Más que el famoso éxtasis de Ostia, su vida, *Confesiones* y confidencias a lo largo de sus escritos lo prueban. Por psicología y por gracia de Dios tenía el don de lágrimas, que desahogaban en lo posible los sentimientos de su corazón de fuego. La mística posterior le debe sus orientaciones más seguras y sus frutos más sabrosos. La cultura occidental es, se quiera o no, cristiana en cuanto a la

religión; filosóficamente, en buena medida, platónica (Victorinos, san ↗ Buenaventura, el mismo santo ↗ Tomás en gran parte, el idealismo moderno, Newman..., son inexplicables sin Platón), estéticamente virgiliana. La figura exponencial de esas tres dimensiones es san Agustín, cuyo eje es cristiano: «Te amo, Señor, con toda certidumbre. Heriste mi corazón con tu palabra y te amé... Pregunté al cielo, a la tierra y al mar: «Decidme algo de Él». Y me gritaron: «Él nos ha hecho»» (*Conf. X, 6*).

No podemos enumerar siquiera su inmensa producción: más de cien libros. Algunos de estos son bloques de cartas, sermones y homilías. Se siguen encontrando nuevos inéditos. Posidio, su primer biógrafo, nos legó un índice bastante completo, pero la biblioteca de sus obras, que el santo quería se conservasen con esmero, mirando a los demás, fue dispersada por las invasiones y no quedan más que copias hechas ya en su vida y después. El año 429 los vándalos de Genseric invaden Numidia. En junio del 430 sitian Hipona. Agustín, agotado por los años (ya cuenta con setenta y cinco), los trabajos y los sufrimientos, enferma de muerte, firme en medio de sus ovejas. Le rodean sus íntimos como Alipio de Tagaste, Posidio de Calama y otros, que se han refugiado allí, le acompañan con sus lágrimas y oraciones. Dice Posidio: «No hizo ningún testamento, porque como pobre de Dios, nada tenía que dejar» (*Vida* 31). Recitaba sin cesar los salmos penitenciales que se hizo escribir con grandes tipos para poder leerlos mejor. Así se durmió en la paz de Dios, el 28 de agosto del 430. Su supremo anhelo: «En tu luz veremos

la luz» (Sal 148). Pocos meses después caía Hipona. El Imperio de Oriente reconquistó el norte africano en el año 533, pero sus cristiandades empobrecidas apenas pudieron hacer resistencia a la invasión árabe del 698, que arrasó para siempre el cristianismo de aquellas tierras. Los restos de san Agustín fueron llevados (según cuenta la leyenda) en el 504 a Cagliari (Cerdeña) y a Pavía en el 722, donde aún se veneran.

Su fiesta litúrgica se celebra el 28 de agosto. Se le representa vestido de obispo al modo medieval y moderno. A veces con hábito agustino, a pesar de que él usaría la túnica y toga romanas. Con una iglesia sobre un libro o con algún corazón en la mano.

BIBL.: Bibliografías: MORÁN J., *Bibliografía sobre la espiritualidad de san Agustín*, Revista Agustiniana 2 (1961) 460-480; 2 (1962) 394-410; 4 (1963) 429-446; 6 (1965) 106-132; 7 (1966) 87-114; NEBRED A., *Bibliographia agustiniana*, Roma 1928; VAN BAVEL T., *Répertoire bibliographique de saint Augustin (1950-1960)*, Steenbrugis in Abbatia Sancti Petri 1963.

Las *Obras completas de san Agustín* han sido publicadas por la BAC: nn. 11, 21, 30, 39, 50, 53, 69, 79, 95, 99, 121, 165, 168, 171-172, 235, 246, 255, 264, 441, 443, 447, 448, 457, 461, 462, 470, 487, 498, 499, 504, 507, 512, 515, 521, 529, 541, 551; además, *Las confesiones*, San Pablo, Madrid 1998, con una completa introducción de J. ANOZ.

Biografías y estudios: AA.VV., *La búsqueda de Dios. La dimensión contemplativa de la espiritualidad agustiniana*, Publicaciones Agustinianas, Roma 1981; ALTANER B., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 349-384; BARRACHINA J., *Hombre, mundo, redención. Concepto agustiniano del hombre bajo el signo de Adán o de Cristo*, Valencia 1954; BROWN P., *Agustín de Hipona*, Revista de Occidente, Madrid 1947; BURGALETA J., *La conversión es un proceso*, ISP, Salamanca 1981; CALVO MADRID T., *San Agustín. Compendio de su vida y de su obra*, Granada 1978; CAMPELO M., *Agustín de Tagaste, un hombre en camino*, Estudio Agustiniiano, Valladolid

1985; *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1981; CAPÁNAGA V., *Agustín de Hipona, maestro de conversión cristiana*, BAC, Madrid 1974; *Buscando a Dios con san Agustín*, Agustinus, Madrid 1983; CILLERUELO L., *El monacato de san Agustín*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1966; CLARK M., *San Agustín, filósofo de la libertad*, Augustinus, Madrid 1961; CUENCA J. M., *Jesucristo: alfa y omega. El cristocentrismo agustiniano*, Universo, Lima 1978; DE LUIS P., *Las «Confesiones» de san Agustín comentadas. Libros 1-10*, Est. Agustiniiano, Valladolid 1994; DE WOHL L., *Corazón inquieto. La vida de san Agustín*, Palabra, Madrid 1988; ECHAZARRETA L., *Nacido para alabarte. Orar con san Agustín*, Augustinus, Madrid 1995; FLÓREZ R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Religión y cultura, Madrid 1958; GUILLOUX P., *El alma de san Agustín*, Rialp, Madrid 1986; HUSCENOT J., *Los doctores de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1990, 127-142; MANRIQUE A., *Teología agustiniana de la vida religiosa*, EDES, El Escorial 1964; MARROU H., *San Agustín y el agustinismo*, Madrid 1960; NOS MURO L., *San Agustín de Hipona. Maestro de la conciencia de Occidente*, San Pablo, Madrid 1989²; POSIDIUS, *Vita sancti Augustini*, en AGUSTÍN, *Obras completas I*, BAC, Madrid 1974; PRZYWARA E., *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Cristiandad, Madrid 1984; SESÉ B., *Vida de san Agustín*, San Pablo, Madrid 1993; TACK T., *Si Agustín viviera. El ideal retrato de san Agustín hoy*, San Pablo, Madrid 1988; TRAPÉ A., *San Agustín*, en A. DI BERARDINO (dir.), *Patrología III*, BAC, Madrid 1981, 405-553; TURRADO A., *Dios en el hombre. Plenitud o tragedia*, BAC, Madrid 1971, 27; *Antropología de la vida religiosa*, San Pablo, Madrid 1975; VEGA J., *La vocación agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal en san Agustín*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 1987.

B. Jiménez Duque

AGUSTÍN NOVELLO

†1309/1310 – agustino – culto confirmado en 1759 – fiesta: 19 de mayo

Mateo, como le pusieron en la fuente bautismal, nació en la primera mitad

del s. XIII de una familia de elevado rango social en un «castro Teranum vocato», localidad irrastreable hoy día. Se le han propuesto como patrias Tarano in Sabina y Termini y Taormina en Sicilia, identificaciones estas últimas que parecen seguramente más aceptables teniendo en cuenta la documentación de que disponemos.

Mateo «de Terano» fue enviado a estudiar derecho a Bolonia, donde obtuvo el título doctoral. Entrado al servicio del rey Manfredi, fue nombrado por el soberano prefecto de la curia del Reino de Nápoles y Sicilia. Tomó parte en la batalla de Benevento, en la cual, según las antiguas biografías, fue herido y dado por muerto: en aquella ocasión habría hecho voto, si salía con vida, de hacerse religioso. Como quiera que sea, después de la muerte de Manfredi se trasladó a Sicilia y, ocultando su verdadera identidad, entró como simple hermano laico en los eremitas agustinianos, tomando el nombre de Agustín (llamado más tarde «Novello» para distinguirlo de otros homónimos más antiguos). Deseando abrazar una vida austera, Agustín pidió que le enviaran a los eremitorios que tenía la orden en Toscana, en la zona de Siena. Mientras se encontraba en el eremitorio de Rosia habría escrito con gran reserva una breve memoria en defensa de los derechos de la comunidad, entonces enzarzada en una controversia judiciaria: la agudeza jurídica del texto presentado le permitió al abogado de la parte adversa, el jurisconsulto Giacomo Pagliaresi, reconocer en el anónimo autor a su antiguo discípulo en la universidad de Bolonia. Desvelada así su verdadera identidad, el hermano Agustín

fue enviado por su general, Clemente de Osimo, a Roma, donde fue ordenado sacerdote. Merced a su preparación jurídica, le encargaron la revisión de las Constituciones de la orden. Al descollar por su ciencia y por el rigor de su vida religiosa, fue elegido por el papa Nicolás IV como su confesor y nombrado penitenciario apostólico, encargo en el cual fue reconfirmado tanto por Celestino V como por Bonifacio VIII. En el capítulo de Milán de 1298 Agustín fue elegido general de la orden. Pero dos años más tarde (durante los cuales procedió a reorganizar la orden en la región germánica) renunció al cargo y se retiró al eremitorio de San Leonardo al Lago, junto a Siena, donde llevó una vida de austera penitencia y de gran fervor religioso hasta su muerte, acaecida el 19 de mayo de 1309 (o 1310, según otros). Durante los años transcurridos en San Leonardo atendió a los enfermos del hospital sienés de Santa Maria della Scala y dictó las Constituciones de una congregación de religiosos que cuidaban allí a los enfermos.

Fue enterrado en la iglesia de San Agustín de Siena, para la que más tarde Simone Martini pintó el célebre políptico en el que Agustín aparece vestido con el hábito de la orden y un libro en la mano, mientras un ángel, símbolo de la inspiración divina, habla a su oído. En las hojas laterales están representados cuatro de los milagros atribuidos al religioso, tres constituidos por intervenciones para salvar la vida a niños y uno para la salvación de un jinete que se había caído del caballo. Otro fresco del beato con libro y ángel se encuentra en el hospital de la Scala de Siena.

Acompañado desde el mismo momento de la muerte de fama de santidad, la veneración pública de Agustín Novello se extendió incluso fuera de su orden y del área sienesa (por ej. en Sabina, a la vez que se ponía bajo su protección la provincia religiosa agustiniana de Alsacia); su culto fue confirmado por Clemente XIII en 1759. Su fiesta se celebra el 19 de mayo.

BIBL.: BHL I, 128, m. 804; AS *Mati* IV, 614-626; AB V, 149; BS I, 601-608; DHGE V, 486-487; CORSINI A. L., *Vita del beato Agostino Novello*, Siena 1761; DE ROMANIS A. C., *L'ordine agostiniano*, Florencia 1935, 25, 35, 69ss; KAFTAL, 177.

D. Tuniz

AIDANO

†651 – obispo – fiesta: 31 de agosto

Todo lo que se sabe de la figura de Aidano, monje, abad y obispo de Lindisfarne, muerto el 651, está ligado a su obra de misionero del reino de Northumbria, y puede hallarse sólo en las páginas que Beda le dedica en su *Hist. eccl.* La derrota en el 633 del rey Edwin por parte del rey pagano de Mercia, Penda, casi había disuelto los grandes éxitos del trabajo misionero de Paulino de York, que había debido abandonar el campo. Pero la comunidad se recupera casi en seguida, cuando poco después, en el mismo 633, otro descendiente de la casa real de Northumbria, Oswald, reconquista el trono. El nuevo rey era hijo de Etlfrido, el predecesor de Edwin, durante cuyo reinado se había visto obligado, con el hermano Eanfrido y otros jóvenes nobles, a vivir desterrado en tierras es-

cocesas. Aquí había sido huésped del monasterio de Iona, donde fuera bautizado, y donde, además de recibir una instrucción regular, había aprendido también la lengua de los celtas. Nombrado rey después de que Eanfrido, que había sucedido a Edwin, fuera eliminado por Cadwalla, Oswald se decide a reevangelizar su reino. Pide que de Iona le manden algún monje para ayudarlo en la empresa. Tras el fracaso del primer misionero, Corman, que abandona el campo porque, según dice, la gente se niega a escuchar su predicación, es elegido Aidano, que había reprochado a Corman un exceso de rigidez y de severidad hacia el pueblo.

En el 635 es consagrado obispo, y con una pequeña comunidad de monjes se asienta en Lindisfarne, una isla del Mar del Norte a poca distancia de la costa, que puede alcanzarse durante la marea baja, casi una versión al este de lo que Iona era al oeste. Frente a la isla se eleva la fortaleza de Bamburgh, residencia del rey. La colaboración entre el rey y el abad-obispo es extraordinaria, y presenta al menos dos aspectos: el primero concierne a la donación de tierras y a las ayudas para fundar, además del monasterio de Lindisfarne, oratorios y lugares de culto que funcionaran como una especie de estaciones misioneras: es posible que el ejemplo del rey condujera a otros nobles a usar la misma generosidad con Aidano y sus monjes; el segundo es de carácter más humilde y práctico, pero no por ello menos importante: los dos se desplazan juntos por las distintas partes del país, y a menudo el rey se presta a hacer de intérprete de la predicación de Aidano.

La razón de la elección de Aidano se debía, como dice Beda, a que «él estaba particularmente dotado de la gracia de la discreción, que es la madre de las virtudes» (*Hist. eccl.* III, 5). Junto a esta gracia brillan en Aidano la mansedumbre, el sentido del deber, el celo incansable, la generosidad con los pobres y el gusto por la oración contemplativa hecha en la soledad, según la más canónica tradición del monaquismo céltico. Para practicarla solía retirarse a los inaccesibles acantilados de la isleta de Inner Farne, más lejos de tierra firme. Es interesante observar que, además de la amabilidad y mansedumbre, Aidano sabe encontrar la fuerza de hablar abiertamente y sin temor ante los ricos y poderosos que no cumplen con su deber. Logra alternar el ayuno y la participación, si se le invita, a los banquetes en el palacio del rey. No usa el dinero para comprar la protección de los poderosos; pero si lo tiene o lo recibe, lo emplea para los pobres, sobre todo para el rescate de los esclavos, que a menudo después, acogidos en sus monasterios, se convierten en discípulos suyos: algunos, educados e instruidos por él, llegan incluso al sacerdocio.

El aspecto que más llama la atención en estas figuras del monaquismo de ascendencia irlandesa es la sorprendente combinación de severidad ascética y de gran afabilidad en su trato con la gente. Beda señala –y dirá lo mismo cuando hable de Chad, un discípulo de Aidano que llegó a ser obispo de Lichfield (*Hist. eccl.* III, 28)– que el obispo solía moverse a pie, quizá por humildad, cabe deducir, porque esto le daba la oportunidad de detenerse a hablar con las per-

sonas que encontraba: si eran paganos, los exhortaba a la conversión; si se trataba de creyentes, le gustaba leer con ellos un pasaje de la Escritura al objeto de reforzar su fe (*Hist. eccl.* III, 5).

En plena sintonía con todo un estilo de vida, el lugar donde Aidano exhalaba su último aliento es una especie de tienda apoyada a la pared lateral de una iglesia, no lejos de la fortaleza real de Bamburgh. Es el 31 de agosto del 651. El cuerpo es trasladado a Lindisfarne para ser sepultado en el pequeño cementerio de los monjes, más tarde será inhumado en la nueva iglesia de piedra construida en la isla santa. Algunas de estas reliquias serán llevadas a Irlanda por Colman, un tercer sucesor en la sede de Lindisfarne. En el s. X los monjes de Glastonbury consiguen algunas reliquias suyas, y a través de su mediación su fiesta empieza a aparecer en los calendarios del Wessex, proporcionando así el mayor testimonio de culto en su honor tras la época de Beda. Su figura, desbordante de simpatía, queda fijada en el breve perfil que nos transmite Beda. Lo confía así a la memoria de sus lectores: «Cultivaba la paz y el amor, la pureza y la humildad; era superior a la ira y a la codicia; y despreciaba el orgullo y la prepotencia; se entregaba a la enseñanza y a la práctica de las leyes de Dios, y era diligente en el estudio y en la oración. Usaba su autoridad sacerdotal para mantener a raya a los orgullosos y poderosos; confortaba con ternura a los enfermos, ayudaba y protegía a los pobres» (*Hist. eccl.* III, 17).

BIBL.: BHL 190-192 y *Novum Suppl.*, 26; AS *Augusti* VI, 688-694; BS I, 625-627; LMA I,

234; BEDA, *Hist. eccl.* III, 3-6, 15-17, 26; de Beda deriva la *Vita* de J. CAPGRAVE, y también otra *Vita* (Colonia 1483); GRIERSON E. W., *The story of Northumbrian Saints: St. Oswald, St. Aidan, St. Cuthbert*, Londres 1913; STUART-DOUGLAS J. A., *St Aidan*, *Ampleforth Journal* 44 (1938) 1-15; WALLACE-HADRIEL J. M., *Saint Aidan in England*, en J. RYAN (ed.), *Irish Monks in the Golden Age*, Dublín-Londres 1963, 31-43.

D. Pezzini

ALANO

1428 ca.-1475 – dominico

Las noticias que tenemos sobre la vida de Alano se basan principalmente en los datos de que dispusieron los eruditos dominicanos Jacques Quéfif y Jacques Échard para su colección de *Scriptores ordinis Praedicatorum*, basándose en las actas de los capítulos generales de la Congregación holandesa y en los documentos del archivo del convento de Lille, hoy perdidos. Por ella sabemos que Alano nació en Bretaña hacia 1428, y entró de joven en el convento de Dinan (Saint-Malo). Perfeccionó sus estudios en París (1453-1459), en el convento de Santiago. En el capítulo general de Pentecostés de 1459 recibió el encargo de comentar el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, en este mismo convento, a los estudiantes del curso inferior. Ejerció el cargo en el bienio 1460-1461 y desde el otoño de 1461 vivió y fue lector y predicador en el convento de Lille, permaneciendo allí hasta 1464. Alano ya había estado aquí en 1459, participando y promoviendo el clima reformista de la nueva observancia dominicana, que culminó en la erección de la Congregación de Holanda (por el

país en que se había iniciado), acaecida precisamente en el convento de Lille, el 9 de octubre de 1464. En los años siguientes Alano enseñó en Douai (1464-65), Gand (1468-70) y Rostock, donde empezó a comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo en el año escolar de 1470-1471, y llegó a maestro de teología en 1474. Participó en el capítulo general de Lille en 1475 y el 8 de septiembre de aquel año murió en Zwolle, donde se encontraba desde 1474.

Durante su vida Alano publicó solamente dos escritos: el *Sermo sive Principatio in III Sententiarum*, que es su prelude como bachiller en la Universidad de Rostock, leído el 4 de septiembre de 1471, y el *Apologeticus seu Tractatus responsorius de Psalterio*, dedicado al obispo de Tournai, Ferrico de Cluny, en 1475. Ambas obras tienen argumento mariano: la primera trata de la «admirable dignidad de la salutación angélica» y la segunda pretende mostrar la importancia del rezo del rosario, que Alano había recogido de una tradición más antigua, pero reformado y organizado a través de la formación de una congregación universal de las hermandades de la Virgen. Era este el motivo central de su doctrina y espiritualidad, inspirado por revelación por la Virgen misma, que después de años de aridez espiritual se le había aparecido por primera vez en 1464.

Además de estas obras dejó manuscritos en el convento de Rostock numerosos apuntes, extractos de libros, resúmenes de revelaciones que había tenido y sermones. Estos fueron recogidos por orden del capítulo general de 1476 por el maestro Adrián van der Meer (la colección

oficial no ha llegado hasta nosotros; ha sido publicada repetidamente, a partir de 1480, una recopilación distinta, cuidada por los cartujos de Marienehe de Rostock, con quienes Alano había mantenido relaciones muy estrechas). Esta recopilación tiene el carácter intermedio de colección documental y compendio de escritos, y fue retocada por sus recopiladores por exigencias prácticas y doctrinales, sobre todo porque los hermanos de Alano modificaron en algunos puntos la forma que él había dado al rezo del rosario, incluso en puntos acerca de los cuales no había aceptado en modo alguno pareceres diferentes. Precisamente las modificaciones debidas a los primeros que se encargan de la impresión de los escritos indujeron al dominico Juan Andrés Copenstein a realizar una nueva recopilación con el título de *Alanus redivivus de Psalterio seu Rosario Christi et Mariae tractatus*, que fue editado en Friburgo en 1619 y en Colonia en 1624. Copenstein pudo utilizar además de la publicación de los cartujos, que había tenido numerosas y nuevas ediciones, también una recopilación diferente, que parece guardar cierta semejanza con la recopilación oficial de Adrián van der Meer.

Se comprende, pues, que la situación de los escritos de Alano requiera todavía un examen crítico que se base en las dos principales recopilaciones de las que dependieron en diferente medida estas impresiones, la conservada en Kiel, Biblioteca Universitaria, Bord. 58, y la conservada en Munich, Clm 13573. Una primera orientación podemos empero sacarla de la ficha que elaboró Thomas Kaeppeli, donde encontramos señalados

Sermones dedicados al tema de la reforma que documentan la iniciativa de la Congregación Holandesa, y el *Compendium Psalterii beatissimae Trinitatis*, que tuvo también traducciones holandesa e italiana. Entre los tratados de piedad se recuerdan el *Speculum animae peccatricis*, el *Tractatus de dignitate sive excellentiis sacerdotum*, la *Scala religionis*, las *Triginta excellentiae et praerogativae religionis*, una *Expositio regulae S. Augustini* (fechada en 1468 ó 1475, dividida en 15 capítulos, según el número de los misterios del salterio mariano), un *Tractatus de laudibus B. Thomae de Aquino*. De gran importancia para reconstruir su experiencia es una carta en forma de tratado en la que Alano cuenta al cartujo Santiago de Rostock la aparición de la Virgen, que aceptaba tomarlo como esposo a condición de que él se hiciera propagador de su *Psalterium*.

A Alano se debe la importante reforma del rezo del rosario (de la que hay vestigios ya en el s. VIII, y cuya práctica había sido incentivada primero entre los cistercienses en el s. XII y después entre los beguinajes flamencos a finales del s. XIII). Alano fijó en 150 el número de las *Avemarías* a recitar, seguidas por antifonas marianas e intercaladas en cada decena por el rezo de un *Padrenuestro*. Además de definir de esta forma el rezo del rosario, que prefería llamar *Psalterium Marianum*, había fundado asimismo la Hermandad del Rosario (recogiendo las muchas hermandades de piedad mariana de ambiente dominicano, ya difundidas en tiempo de \nearrow Pedro de Verona). La primera confraternidad de este tipo fue la instituida en Douai en 1470. Esta confraternidad publicó en

1476 el *Libellus*, cuya primera parte ofrece la *reportatio* de una prédica mariana de Alano. Su obra fue proseguida por Miguel Francisco de Lille (que había sido alumno de Alano en el primer magisterio parisino) y por el prior del convento dominicano de Colonia, Santiago Sprenger, que no obstante introdujo algunas modificaciones a la idea originaria para favorecer la divulgación de la devoción.

Dos eran las características de la institución querida por Alano: en primer lugar, la oración debía ser vocal, y diariamente cada miembro de la congregación debía recitar el salterio mariano; en segundo lugar, el nombre de cada uno de los adeptos debía ser escrito en los registros locales de las distintas hermandades afiliadas. Cada una de estas hermandades era libre de precisar ulteriormente sus estatutos, pero desde el punto de vista de la Congregación del rosario sólo eran necesarios el rezo vocal y cotidiano de las oraciones y la inscripción. Los miembros de la congregación participaban universalmente en los méritos de todos los hermanos y después también los religiosos de la Congregación holandesa. La decisión con que Alano trató de defender estos criterios esenciales era debida al hecho de que él los había recibido por revelación de la misma María, y lo declaraba explícitamente (aun afirmando, al mismo tiempo, que no pedía a sus hermanos que creyeran en sus experiencias místicas). La vocalización y universalidad son, pues, los elementos fundamentales para comprender la mística de Alano. Es venerado tradicionalmente como beato, pero su culto no ha recibido nunca confirmación oficial.

BIBL.: La síntesis esencial es la de G. G. MEERSSEMAN, en G. P. PACINI (ed.), *Ordo fraternitatis. Confraternite di pietà dei laici nel Medioevo* III, Roma 1977, 1144-1169. Véanse asimismo EC I, 624-625; LThK I, 266; BS I, 652-653; DHGE I, 1306-1313; DE BOER J. B., *De Soluter van Alan de Rupe*, *Ons geestelijk Erf* 29 (1955) 358-388; 39 (1956) 156-190; 31 (1957) 187-204; 33 (1959) 145-193. Para una profundización sobre la bibliografía y los manuscritos, cf. KAEPEL, I, 21-25; QUÉTIFF-ÉCHARD, I, 849-851; II, 448-449. Sobre el dossier hagiográfico, cf. S. RAZZI, *Vite dei Santi e Beati OP*, Florencia 1577; G. A. MAYER, *Domenicaansche Studien*, Tiel 1920. Sobre la Congregación, cf. A. DE MEYER, *La Congrégation de Hollande*, Lieja 1946. Sobre el culto mariano, cf. A. WALZ, *De Rosario Mariae*, Roma 1959; S. ORLANDI, *Il libro del Rosario della gloriosa Vergine Maria*, Roma 1965, 39-56. Sobre el comentario a la regla de Agustín cf. CREYTENS R., AFP 36 (1966) 267-293, 298-312.

F. Santi

ALBANO

S. III – mártir – fiesta: 22 de junio

Albano es un mártir romano-británico del s. III; su *martyrium*, en las proximidades de la ciudadela romana de *Verulamium*, era un importante centro de culto cuando, en torno al año 492 fue visitado por \nearrow Germán, obispo de Auxerre. Germán dejó en la tumba algunas reliquias de los apóstoles y de otros mártires, y se llevó tierra del lugar en el que había acaecido el suplicio. El relato de la visita se encuentra en la *Vita* de san Germán escrita por Constancio de Lyon hacia finales del s. V. En la primera mitad del siglo siguiente, \nearrow Gildas, autor del *De excidio Britanniae*, presenta la primera narración datable de su vida y sufrimientos.

El pagano Albano, que había escondido en su casa a un clérigo cris-

tiano para salvarlo de la persecución, fue convertido por este. Cuando llegaron los soldados para arrestar al clérigo, Albano se puso las ropas de aquel y fue llevado ante el magistrado; condenado, convirtió a su verdugo y operó numerosos milagros antes de ser ajusticiado. Del relato se infiere claramente que el *martyrium* se encontraba a la orilla del río frente a la ciudad romana, en el lugar donde surgieron posteriormente la iglesia y ciudad medievales de St. Albans. En el tiempo en que escribía Gildas, la parte oriental de Britania había sido ocupada completamente por los paganos anglosajones, y los británicos cristianos tenían prohibido el acceso al santuario. Pese a ello, la fama de Albano se difundió por todas partes, y en torno al año 600 Venancio Fortunato, obispo de Poitiers, enumeraba entre los mártires al «ilustre Albano, fruto de la fértil tierra de Britania».

Cuando el año 731 escribió su *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, Beda el Venerable pudo servirse no sólo de la *Vita* de san Germán, sino también de una *Pasión* de san Albano, que consigna más detalladamente el episodio del martirio tal como lo había legado la tradición. No podemos seguir con precisión la continuidad del culto en el *martyrium* a partir del s. V, ni tampoco existen testimonios relativos a la iglesia de St. Albans en los años sucesivos a la época de Beda. En el s. X, la antigua iglesia monástica de St. Albans fue, como tantas otras en Inglaterra, reconstruida y habilitada para monasterio benedictino. Con el abad Paolo de Caen (1077-1093), un italiano llamado a Inglaterra después de la guerra normanda por el arzobispo Lanfran-

co, pariente suyo, comenzó el florecimiento que en el curso del año siguiente haría de St. Albans una de las abadías más ricas e insignes del país. Elemento principal de este desarrollo fue la promoción de San Albano a protomártir de Inglaterra. Sus restos fueron trasladados en 1129 a una nueva teca tras el altar mayor, que fue enriquecida durante el medievo. Fueron encargadas nuevas hagiografías, la más conocida de las cuales es la *Vita* ilustrada, escrita en anglo-normando por el cronista de St. Albans, Mateo Paris (†1259).

Durante el s. XII el culto de san Albano fue asociado al de san Amfibaló, cuyo nombre aparece por primera vez en la fantástica *Historia regum Britanniae* de Godofredo de Monmouth. El significado de este nombre es «manto», y es probable que fueran los vestidos mencionados por Gildas (*uestes, uestimenta*), denominados manto (*caracalla*) en la *Passio*, los que dieran origen al nombre, atribuido al sacerdote a quien Albano había albergado. El descubrimiento de sus reliquias en Rudbourn, cerca de St. Albans, en 1177, es una invención que carece de fundamento. Como fecha del martirio de san Albano la *Passio* da el 22 de junio, y desde entonces se conmemora este día al santo en Inglaterra. La celebración de la traslación de sus restos se celebraba en Albans el 2 de agosto.

BIBL.: BHL 206-217 y *Novum Suppl.*, 28-29; *Passio S. Albani* (BHL 210d-211); AS Junii IV, 147-159; BS I, 656-659; W. MEYER (ed.), *Die Legende des hl. Albanus, des Protomartyr Angliae*, en *Texte vor Beda*, Abh. der Gesell. der Wissensch. zu Göttingen, neue Folge 8/1 (1904) 35-62; LEVISON W., *St Alban and St Al-*

bans, *Antiquity* 15 (1941) 337-359; McLEOD W., *Alban and Amphibal. Some Extant Lives and a Lost Life*, *Medieval Studies* 42 (1980) 407-430; VAN DER WALT A. G. P., *Conversion and Example in Bede's Account of the Martyrdom of St Alban*, *Akroterion* 33 (1988) 121-129.

R. Sharpe

ALBERTO DE CASHEL

S. IX – obispo – fiesta: 8 de enero

El de Alberto de Cashel es el único caso de una figura de la hagiografía continental que ha sido adoptada (en 1741) como patrón de una diócesis de Irlanda. Su nombre resulta por otra parte desconocido para las fuentes medievales irlandesas.

Alberto aparece por primera vez en el s. XII en Ratisbona, como asociado inglés de san Erardo, conmemorado el mismo día (el 8 de enero). Como otros santos de los ss. X-XII en Alemania, Erardo era considerado un *Scottus*, aunque no existan motivos para pensar que fuera irlandés. La *Vita* ratisbonense de Alberto, que es justamente del s. XII, sin ninguna justificación histórica, lo presenta como arzobispo de Cashel y a Erardo como obispo de Armagh, en un determinado período de la historia, antes de que ambos fueran elevados a la diócesis de Ratisbona. Las dos sedes episcopales irlandesas, ambas constituidas oficialmente en 1111, son las únicas sedes irlandesas citadas en la *Visio Tnugdali* (1148), un texto, popular en Alemania, que fue sin duda la fuente de la que se sirvió la biografía. Las *Acta Sanctorum Hiberniae* (1645) de John Colgan representan probablemente el vehículo para la posterior acogida de Alberto en Irlanda.

Un elemento puede haber facilitado su adopción por parte de los irlandeses: la diócesis histórica asociada al centro regio de Cashel era, desde el primer cristianismo, Emly, fundada por el obispo Ailbe, presumiblemente en el s. V. El nombre de Ailbe fue latinizado por *Albeus* en su *Vita* del s. VIII, pero en los ss. XVIII-XIX el personaje era identificado convencionalmente con el nombre de Alaberto.

BIBL.: *Vita S. Alberti*, ed. W. LEVISON, *MGH SS rer. Mer.* 6 (1913) 21-23; BHL 218 y *Novum Suppl.*, 29; BS I, 683-684; DHGE I, 1429-1430; BREATHACH P. A., *Die Regensburger Schottenlegende. Libellus de fundatione ecclesiae Consecrati Petri*, Munich 1977, 16, 17, 143, 145, 146, 184, 202; HENNIG J., *St. Albert, Patron of Cashel. A Study in the History of Diocesan Episcopacy in Ireland*, *Medieval Studies* 7 (1945) 21-39.

R. Sharpe

ALBERTO DE TRÁPANI

1240?-1307 – carmelita – canonizado el 31 de mayo de 1476 – fiesta: 7 de agosto

Alberto de los Abadeses, llamado de Trápani por el lugar donde nació, según la tradición mejor documentada, en torno a 1240, entró en la orden carmelitana de aquella ciudad, haciéndose sacerdote y ejerciendo su apostolado en toda la isla. Su predicación se vio acompañada por la fama de milagros: entre los más famosos se cuenta el sucedido en el asedio de Mesina, donde algunas naves cargadas de víveres habrían arribado milagrosamente al puerto. Otras tradiciones hablan de tres judíos que estaban a punto de ahogarse, y que fueron socorridos y convertidos por Alberto caminando sobre las aguas

como Cristo; en otros casos la intervención del santo libera a algunos endemoniados. Su actividad de predicador y superior de los carmelitas de Sicilia duró hasta su muerte, acaecida en Mesina el 7 de agosto de 1307.

No conocemos sus mejores escritos y tampoco tenemos noticias de su específica espiritualidad. Sobre su figura se condensan oscuridades e incertidumbres. Alberto es recordado desde las primeras redacciones del *Catalogus Sanctorum ordinis Carmelitarum*. Pero las referencias presentan escasos caracteres específicos, adoleciendo de *topoi* hagiográficos, como el del nacimiento preanunciado a los ancianos padres o el del cuerpo que despidió perfume después de su muerte. En la misma línea se encuentra también la biografía señalada, y publicada, en los *Analecta Bollandiana* de 1988, de la que se han servido los biógrafos sucesivos, desde Vincenzo Barbaro a Giovanni M. Polucci.

En contraste con la escasez de noticias históricas y testimonios directos, el culto está en cambio bien definido. Lo encontramos muy difundido en la orden, pero también muy presente y arraigado entre el pueblo. En 1346 se dedicó a Alberto una capilla en el convento de Palermo. En 1375 el capítulo general de la orden empezó a interesarse de modo efectivo por su canonización; en 1411 ya tenía oficio propio. En 1457 Calixto III permite el culto, *vivae vocis oraculo*; la bula de confirmación es emanada en 1476. Los decenios sucesivos ven a Alberto inscrito en numerosas ediciones de martirologios y breviarios. La fiesta se celebra el 7 de agosto.

A partir del s. XV comienzan las

biografías, transcritas en numerosas copias hasta las primeras ediciones impresas. Battista Spagnoli le dedica una oda sáfica. Mientras tanto crece la popularidad de Alberto, como lo prueba la difusión de las reliquias por toda Europa; con ellas en particular se bendice el «agua de san Alberto», usada contra las fiebres tercianas; el santo es invocado también contra los terremotos y para exorcizar a los poseídos por el demonio. La popularidad de su figura está confirmada también por la iconografía, particularmente rica: Alberto es representado con un libro en la mano, o con el crucifijo, y un lirio en los lienzos de Filippo Lippi (carmelita), Andrea del Sarto y Guido Reni el Guercino.

BIBL.: BHL 228-230; AS *Augusti* II, 215-239; BS I, 676-681; DBI I, 740-741; *Hagiographica Carmelitana* ex cod. Vat. lat. 3813, AB 17 (1898) 314-336; DE POLUCIIS J. M., *Vita sancti Alberti de Abbatibus de Drepano, Venecia?* 1499 ca.; *Catalogus Sanctorum ordinis Carmelitarum*, en B. F. M. XIBERTA (ed.), *De visione Sancti Simonis Stock*, Roma 1950, 281-307; GHIDINI G., *S. Alberto carmelita patrono di Revere*, Mantua 1911; SAGGI L. (ed.), *Santi del Carmelo*, Roma 1972, 154-156; SMET J., *I Carmelitani* I, Roma 1989, 57, 249.

S. Spanò

ALBERTO HURTADO CRUCHAGA

1901-1952 – jesuita – beatificado el 14 de octubre de 1994 – fiesta: 18 de agosto

Nació en Viña del Mar, Chile, el 22 de enero de 1901 y quedó huérfano a la edad de 4 años. La madre se vio obligada a vender, en condiciones desfavorables, su modesta propiedad

para pagar las deudas de la familia. En consecuencia, Alberto y su hermano tuvieron que irse a vivir con unos parientes, pasando a menudo de unos a otros: desde pequeño experimentó, por tanto, la condición de quien es pobre, sin casa y a merced de los demás. Una beca le permitió frecuentar el colegio de los jesuitas en Santiago. Aquí se hizo miembro de la Congregación Mariana y, como tal, se interesó vivamente por los pobres, acudiendo a sus míseros barrios los domingos por la tarde.

Acabados los estudios secundarios en 1917, tendría que haberse hecho jesuita, pero se le aconsejó que retardara el llevar a cabo tal proyecto a fin de ocuparse de su madre y su hermano más joven. Trabajando tarde y noche, logró sostener a los suyos y al mismo tiempo frecuentar la facultad de derecho de la Universidad Católica. También en este período los pobres, a quienes seguía visitando todos los domingos, constituían su preocupación. La obligación del servicio militar le hizo interrumpir los estudios, pero al terminarlo, pudo licenciarse a comienzos de agosto de 1923.

El 14 de aquel mismo mes entró en el noviciado de la Compañía de Jesús en Chillán. En 1925 está en Córdoba, Argentina, donde cursa los estudios de humanidades. En 1927 fue enviado a España para completar sus estudios de filosofía y teología, pero, a causa de la expulsión de los jesuitas en 1931, hubo de partir para Bélgica y seguir sus estudios de teología en Lovaina. Allí fue ordenado sacerdote el 24 de agosto de 1933 y en 1935 consiguió el doctorado en pedagogía y psicología. Tras el tercer año de prue-

ba en Drongen, siempre en Bélgica, volvió a Chile en enero de 1936. Una vez en su patria, su celo fue gradualmente extendiéndose a todos los campos: empezó a desempeñar su actividad como profesor de religión en el colegio de San Ignacio y de pedagogía en la Universidad Católica de Santiago y en el seminario pontificio. Escribió varios ensayos sobre la educación y sobre el orden social cristiano; abrió una casa de ejercicios espirituales en un pueblo que hoy lleva su nombre; fue Director de la Congregación Mariana de los estudiantes, involucrando a estos en la catequesis de los pobres; animó innumerables cursos de Ejercicios espirituales y ofreció la dirección espiritual a muchos jóvenes, acompañó a muchos otros en su respuesta a la vocación sacerdotal y contribuyó de modo notable a la formación de gran número de laicos cristianos.

En 1941 el P. Hurtado publicó su libro más famoso: *¿Es Chile un país católico?* El mismo año fue nombrado consiliario de la sección juvenil de Acción Católica para la archidiócesis de Santiago y, al año siguiente, para toda la nación: tarea que desempeñó con notable espíritu de iniciativa, dedicación y sacrificio.

En octubre del año 1944, mientras daba un curso de ejercicios, sintió la impelente necesidad de apelar a los oyentes instándolos a pensar en los muchos pobres de la ciudad y en especial en los innumerables niños que vagabundeaban por las calles de Santiago. Esto suscitó una pronta respuesta de generosidad y constituyó el arranque de aquella iniciativa que ha dado notoriedad al P. Hurtado: se trata de aquella forma de caridad que provee a la gente sin techo no sólo de

un lugar donde vivir, sino de un verdadero hogar doméstico: «El Hogar de Cristo».

Con donativos de bienhechores y la activa colaboración de laicos comprometidos, el P. Hurtado abrió una primera casa de acogida para niños, después otra para mujeres y por fin otra para hombres; los pobres comenzaron finalmente a tener en el «Hogar de Cristo» un ambiente de familia donde vivir. Estas casas fueron multiplicándose, tomando nuevas formas características: en algunos casos se convirtieron en centros de rehabilitación, en otros de educación artesanal, etc. Todo ello inspirado siempre en los valores cristianos y empapado de ellos.

En 1945 el P. Hurtado visitó Estados Unidos para estudiar el movimiento de los «Boys Town» y cómo adaptarlo a su país. Los últimos seis años de su vida los dedicó al desarrollo de las diversas formas en que «El Hogar Cristiano» había llegado gradualmente a existir y actuar. En 1947 fundó la Asociación Sindical Chilena (ASICH), orientada a promover un sindicalismo inspirado en la doctrina social de la Iglesia. Entre 1947 y 1950 escribió tres libros importantes: sobre los sindicatos, sobre el humanismo social y sobre el orden social cristiano. En 1951 inició la publicación de la revista *Mensaje*, la conocida revista de los jesuitas dedicada a hacer conocer y explicar la doctrina de la Iglesia. Un cáncer de páncreas lo llevó en pocos meses al borde de la muerte. En medio de los atroces dolores se le oyó repetir con frecuencia: «Estoy contento, Señor». Después de haber gastado su vida manifestando

el amor de Cristo a los pobres, fue llamado a su seno el 18 de agosto de 1952.

Desde la vuelta a Chile hasta su muerte el P. Hurtado vivió sólo quince años: fueron años de intenso apostolado, expresión de profundo amor personal por Cristo y, precisamente por esto, caracterizado por una gran dedicación a los niños pobres y abandonados, por un celo ardiente por la formación de los laicos y por un hondo sentido de la justicia social cristiana. Alberto Hurtado fue beatificado por Juan Pablo II el 14 de octubre de 1994.

BIBL.: La fuente más importante para el conocimiento de la vida del beato Hurtado es el riquísimo material recogido en los procesos canónicos instruidos en los años 1977-1982 para la causa de beatificación y canonización presentada después de modo sistemático y sintético en la *Positio super virtutibus*, 2 vols., Roma 1987. De notable importancia son también los 10 vols. de A. LAVÍN (ex superior provincial, después sucesor del P. Hurtado y vicepostulador de su causa). Todos estos volúmenes están publicados en Santiago de Chile (1977-1983). Además: J. CORREA (ed.), *Pensamientos del Padre Hurtado*, Santiago de Chile 1992 y J. CASTELLÓN, *Padre Alberto Hurtado. Un servidor de la misión de Jesucristo*, Santiago 1998.

Biografías: BS *Appl.* I, 662-664; ALDUNATE JARAMILLO T.-VALDÉS PRIETO S., *Alberto Hurtado Cruchaga, SJ. Un abogado santo por Chile*, Santiago de Chile 1993; CORREA J., *El P. Hurtado, su palabra y su obra*, Santiago de Chile 1988; GONZÁLEZ C., *El P. Hurtado. Un hombre de Dios*, Talca 1990; MAGNET A., *El P. Hurtado*, Santiago de Chile 1990* (adaptación francesa de A. NAZÉ: *Un toit pour le Christ*, Namur 1992); MARFAN C., *Alberto Hurtado, Cristo estaba en él*, Santiago de Chile 1993.

Temas particulares: BARROS R., *Función social de la educación según el Dr. Alberto Hurtado*, *Mensaje* 28 (1979) 483-487; CAICEO ESCUDERO J., *El ideario educativo del Padre Alberto Hurtado*, *Revista Católica* 89 (1989) 339-350; JARLOT J., *Le Père Albert Hurtado, initiateur social au Chili*, *Études* 287 (1955) 256-260; MOLINARI P., *Padre Alberto Hurtado apostolo di Gesù Cristo*, *La Civiltà Cattolica*

145-4 (1994) 134-147; OCHAGAVÍA J., *Alberto Hurtado formador de cristianos*, Cuadernos de espiritualidad ignaciana 34 (1985) 19-48; *El Padre Hurtado: su personalidad espiritual y apostólica*, *Revista católica* 92 (1992), enero-marzo, 61-71; *La «ignacianidad» del padre Alberto Hurtado*, *Manresa* 64 (1992) 443-459.

P. Molinari

ALBERTO MAGNO

1200 ca.-1280 – dominico, doctor de la Iglesia – canonizado el 16 de diciembre de 1931 – fiesta: 15 de noviembre

Alberto es citado en las fuentes del s. XIII como «Theutonicus» o «Coloniensis», o también, más raramente, «de Lauging»; desde el s. XIV se le empieza a atribuir normalmente el epónimo «Magnus». No conocemos datos personales de sus orígenes: se presume que nació entre 1193 y 1206, ciertamente en la pequeña ciudad sueva de Launingen sobre el Danubio, tal vez de una familia de nobleza inferior. Parece haber entrado en la orden de los predicadores en la adolescencia o en la primera juventud, mientras era estudiante de la facultad de Artes (las fechas propuestas giran en torno a 1223). En cuanto a la formación, sabemos que mientras su padre se hallaba en el ejército de Federico II, que regresa a Italia en 1220, Alberto es confiado a un tío que sufragó sus estudios universitarios de derecho y de ciencias naturales; por estas últimas –como sabemos por sus escritos– Alberto había mostrado un gran interés desde muchacho. Durante estos estudios vivirá en Padua y tal vez también en Bolonia (donde parece haber sido testigo de los violentos terremotos de 1222). El maestro ge-

neral ↗Jordán de Sajonia (que sucede a santo ↗Domingo en la dirección de la orden de los predicadores), lo envió a hacer el noviciado y después a concluir su formación básica, como teólogo, al convento de Colonia. Fue lector de teología ya en 1228 y, después de Colonia, se trasladará para enseñar a los conventos de Hildesheim, Friburgo de Brisgovia, Ratisbona y Estrasburgo. Juan de Wildeshausen (cuarto maestro general de la orden), con el apoyo de Hugo de San Caro, promovió su envío a la facultad teológica de la Universidad de París, adonde llegó Alberto en 1242-1243 como bachiller, para dar cursos de comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En 1245 llegó a *magister* y regentó la cátedra tres años. El primer documento biográfico que le concierne, hoy conocido, data del 15 de mayo de 1248 cuando firmó, junto con otros maestros de la Universidad, una condena de las doctrinas del Talmud.

En el contexto de las nuevas y numerosas fundaciones escolásticas promovidas por el capítulo general de los predicadores, celebrado en París en junio de 1248, nació también el *Studium generale* de Colonia, que fue confiado a los cuidados de Alberto. Fue aquí donde se produjo un hecho de extraordinaria importancia para la historia de la cultura: Alberto se llevó consigo desde París al joven ↗Tomás de Aquino (desde aquí promoverá su carrera académica, proponiéndolo cuatro años más tarde como bachiller en París) y tuvo entre otros alumnos a Ulrico de Estrasburgo. Bajo la dirección de un grupo del que Tomás y Ulrico eran sus personajes más destacados, Alberto puso en mar-

cha un proyecto de investigación muy claro, que se basaba en dos referencias que durante mucho tiempo han sido consideradas contrapuestas por la historiografía, con un notable malentendido: él pretendió comentar toda la obra del Pseudo-Dionisio y todos los escritos lógicos, éticos, metafísicos y naturalísticos de Aristóteles. En este enorme trabajo erudito y doctrinal se formaron una nueva filosofía del conocimiento y una nueva antropología. Puede apreciarse también el carácter innovador de la iniciativa emprendida por Alberto advirtiendo que hasta mediados de siglo se habían sucedido las prohibiciones pontificias y las limitaciones a la enseñanza pública de los *libri naturales* aristotélicos.

El fulcro conceptual de la nueva enseñanza se puede expresar simplemente: el hombre no sabe qué es el alma que Dios mismo le ha dado; es puesta en él, en la oscuridad de su ser: en términos dionisianos es el nada divino en el hombre. No obstante —en términos aristotélicos—, el alma se expresa actuando, realizando su función específica en el conocer, pero también en los aspectos prácticos de la existencia humana, definiendo la estructura misma del cuerpo del hombre: en este actuar complejo y maravilloso el alma desvela indirectamente su naturaleza, su unicidad (aunque en la articulación de las potencias) y la fuerza de su ser. En Colonia, bajo el magisterio de Alberto, el trayecto de la conciencia cristiana llega, pues, a esta figura bifronte y se hace capaz de mirar, por un lado, hacia la nada del alma, unidad absoluta del hombre; y, por el otro, de seguir sus funciones, haciendo del alma un princi-

pio de actividad único. Si en la filosofía de Alberto habrá después oscilaciones al aplicar estos principios, será Tomás de Aquino el que dará la máxima claridad y desarrollo sistemático a este pensamiento, valorizando el aspecto «ad extra». Alberto permanecerá devoto a este alumno genial, que sin embargo le debía tanto. En la otra vertiente («ad intra») se remitirán a la enseñanza albertina las investigaciones especulativas y místicas, desde Ulrico a Teodorico de Friburg, y sobre todo Eckhart, que tanta importancia tuvieron incluso en la historia de la santidad, en particular en \nearrow Catalina de Siena.

Pero en Colonia Alberto no se dedicó solamente a los estudios y a la enseñanza: está involucrado también en la vida de la ciudad y se ve envuelto en avatares políticos, como la pacificación del conflicto entre el municipio y el arzobispo de la ciudad en 1252. El compromiso público aumentó más tarde por el hecho de que el capítulo de Worms en 1254 lo nombró provincial de la provincia teutónica. Se trataba de una provincia importante y de grandísimas dimensiones, que sólo en 1301 será dividida en las dos provincias alemana y sajona. Su trabajo pastoral y para la vida de la orden fue notable y avivado en particular por la violenta polémica que en aquellos años Guillermo de Saint-Amour, jefe de los maestros seculares, fomentaba en la Universidad de París contra los mendicantes, en particular con su *De periculis novissimorum temporum*: en 1256 Alberto, investido del cargo por el maestro general Humberto de Romans, presentará las razones de los mendicantes ante el Papa, hasta obte-

ner de Alejandro IV la condena del tratado de Guillermo. Ante Alejandro IV, Alberto fue también invitado a confutar la doctrina averroísta de la unidad del intelecto agente y mantuvo una disputa que nos queda, con el título *De fato*. Durante la estancia en la corte papal Alberto descubrió la obra pseudo-aristotélica *De motu animalium*.

Fue el capítulo general de Florencia, en 1257, el que privó a Alberto de la cátedra de provincial, permitiéndole así reanudar con mayor tranquilidad sus estudios en Colonia, donde desde 1260 se ocupará de su proyecto originario de un comentario conjunto a la obra de Aristóteles. Compuso, mientras tanto, junto con Tomás de Aquino, Pedro de Tarentaise, Buonomo el Bretón y Florencio de Hesdin, la *Ratio studiorum dominicana*, que fue aprobada por el capítulo de Valencienes. Fue nombrado obispo de Ratisbona en 1260, con el encargo de proveer a la reordenación de la diócesis. Dispensado del cargo dos años más tarde, obtuvo del papa Urbano IV la aceptación de su renuncia. De 1262 a 1263 estuvo nuevamente en Italia, precisamente en la curia papal de Viterbo, donde se encontraban también Tomás de Aquino y Guillermo de Moerbeke. En 1263 volvió a Alemania con el encargo de Urbano IV de predicar la cruzada y recoger fondos para esta empresa. Visitó desde 1254 las principales ciudades alemanas, con escasos resultados. Desde 1264 pasó por los conventos de Wurzburg (donde se encontraba su hermano), Colonia y Estrasburgo. A partir de 1269 permanecerá en Colonia. En los últimos diez años de su vida prosiguió, pero con menos

intensidad, su obra teológica. Es posible que participara en el concilio de Lyon de 1274, y en este período completó la *Summa Theologiae*, iniciada a partir de 1268. Según el testimonio de Bartolomé de Capua en el proceso de canonización de Tomás de Aquino, en 1277, se habría trasladado a París para defender a Tomás de la acusación de heterodoxia, hecha por el obispo Esteban Tempier el 7 de marzo de 1277. Murió en su celda en el convento de Santa Cruz en Colonia el 15 de noviembre de 1280.

Después del *Tractatus de natura boni*, compuesto en Ratisbona hacia 1238-1240, la primera gran sección de los escritos de Alberto está ligada a la tarea de su magisterio parisino: entre 1244 y 1249 redactó el comentario de las *Sentencias* y en el mismo período fueron concebidos y terminados los tratados que forman la *Summa de creaturis (De sacramentis, De incarnatione, De resurrectione, De IV coaequaevis, De homine, De bono)*. A esta época parecen pertenecer también los comentarios bíblicos, excepto el comentario al evangelio de Lucas, que comenzará durante el período de obispado en Ratisbona y terminará en Wurzburg entre 1264 y 1267, y la última redacción del comentario a los evangelios. Al fin de esta primera fase de su obra se dedicará a los significativos comentarios de Dionisio: ya en París había concluido el comentario al *De coelesti hierarchia*, para proseguir en Colonia los cursos sobre el *De divinis nominibus* (1249-1250).

Estos últimos comentarios se entrelazaron —en una superposición cargada de consecuencias— con la segunda fase de la obra de Alberto, abierta por

el comentario a la *Etica Nicomachea* (1250-1252), con la que inauguró un proyecto explicitado en el comentario a los *Physicorum libri* de Aristóteles (1250-1254): «Nostra intentio –declara– est omnes dictas partes (physicam, metaphysicam et mathematicam) facere latinis intelligibiles» (*Phys.* I, tr. 1, c. 1). Desde este momento gran parte de la producción de Alberto versó sobre los comentarios aristotélicos. Se debe notar que el primer grupo de estos comentarios se ocupó de la serie de los libros naturales de Aristóteles: después de la Física pasó al *De coelo et mundo*, compuesto el tratado *De natura loci*, el *De causis proprietatum elementorum*, así como el *De generatione et corruptione*, todos adscribibles a los años 1250-1254.

Los intereses naturalísticos que en los años del provincialato (1254-1257) lo habían llevado a comentar junto al *De anima* (componiendo al mismo tiempo un tratado *De natura et origine animae*), los *Parva naturalia*, tuvieron después un incentivo durante las estancias de Alberto en Italia, en la corte de Alejandro IV en Anagni primero, donde publicó y comentó el *De motu animalium* encontrado por él (1256-1257) y después, con Urbano IV, en Viterbo y en Orvieto, donde en el otoño de 1262 llevó a término el *De animalibus* (iniciado en Colonia en 1257) y el *De mineralibus*. Desde 1262-1263 Alberto prosiguió su proyecto de comentar todo Aristóteles con la *Etica per modum scripto*, los *Analitici posteriori* y, al parecer, el comentario *In XII libros Politicorum*. Al final de los años sesenta afrontó la *Metafísica* (en la versión denominada «Media», en cir-

culación entre 1250 y 1270), que fue el último de sus grandes comentarios aristotélicos.

En el catálogo de sus escritos, al gran proyecto aristotélico se superponen obras ligadas al vivaz empeño polémico. Primero, estimulado por el papa Alejandro IV, afrontó a los averroístas con el *De unitate intellectus contra Averroem*, en 1256, y en este mismo período escribió la *Quaestio disputata de fato*. En 1269-1270 fue interpelado primero por su amigo Gil de Lessines, para confutar 15 artículos propuestos en la facultad de las artes (de ello nació el *De XV problematibus*) y después, en 1271, por Juan de Vercelli sobre 43 cuestiones, sobre todo de naturaleza cosmológica, para las que el maestro general había interpelado también a Tomás de Aquino y Roberto Kilwardby. Las respuestas darán lugar a los *Problemata determinata*. Los últimos años de su vida lo dedicó a la composición de la segunda suma, la *Summa Theologiae sive de mirabili scientia Dei*, terminada en torno a 1274, en algunos puntos de la cual Alberto parece volver sobre posiciones más tradicionales.

En una mirada de conjunto se debe notar cómo la gran mayoría de las obras de Alberto se ocupan de filosofía natural y de lógica. Entre estas últimas, además de las obras ya citadas, cabe recordar algunas de incierta datación: el comentario a los *Topici* y a los *Analitici primi* de Aristóteles, a las *Isagogae* de Porfirio y a parte de la obra de Boecio, así como el comentario *In librum sex principorum*. Igualmente problemática es la datación de parte de sus obras sobre ciencias naturales, a saber, los comentarios *In IV libros Metheorum* y los

tratados paralelos, *De nutrimento et nutritibili*, *De sensu et sensato*, *De memoria et reminiscentia*, *De intellectu et intelligibili*, *De vegetalibus*, *De somno et vigilia*, *De spiritu et respiratione*, *De juventute et senectute*, *De morte et vita*, así como el *Super geometriam Euclidis*. Además de hacer una importante aportación al correcto conocimiento del pensamiento científico antiguo, Alberto enriqueció sobre todo sus comentarios de argumentos mineralógicos, botánicos y zoológicos con observaciones directas, tratados con una cierta sistematicidad y rigor. Su participación en numerosas posiciones de sus contemporáneos en cuestión de magia y astrología está dentro del sistema cosmológico de referencia del s. XIII: aunque este fue negado por el posterior desarrollo del pensamiento científico, han de tenerse en cuenta sus trabajos ya que su elaboración se había hecho de modo bastante sofisticado y con un cierto interés, típico del s. XIII, por las experiencias directas en la observación de la naturaleza.

El predominio de estos intereses lógicos y científicos no deben empero hacer olvidar que, como todos los maestros de su tiempo, Alberto se veía obligado a redactar comentarios a la Biblia (contamos, entre ellos, con comentarios sobre Job, Proverbios, Isaías, Jeremías, Lamentaciones, Baruc, Ezequiel, Daniel y los profetas menores, además de los citados sobre los evangelios. Es, en cambio, espúreo el comentario al Apocalipsis, que se le ha venido atribuyendo tradicionalmente); asimismo tuvo una rica producción parenética, y de él nos quedan importantes recopilaciones de sermones.

La biografía de Alberto es narrada por autores de fines del s. XV (Pedro de Prusia, 1487; Rodolfo de Nimega, 1488; Ludovico de Valladolid), que a su vez dependen esencialmente de los dominicos Bernardo Gui, Tolomeo de Luca (1315 ca.) y Enrique de Herford (1350 ca.). La orden de los predicadores estaba realizando un importante esfuerzo en la construcción de la memoria de los santos en dos direcciones: por un lado se favoreció el culto de los santos tradicionales (recuérdense las obras hagiográficas de Jacobo de Vorágine y de Pedro Caldò); por el otro, se buscó la promoción de los santos propios, una santidad, por otra parte, caracterizada cada vez más por el énfasis orientado a la búsqueda intelectual. La exigencia de esta segunda parte del programa hagiográfico, que implicaba la contemporaneidad de la orden, fue claramente delineada al menos desde que, en el capítulo general de 1225, Humberto de Romans propuso componer las *Vitae fratrum*, que serán confiadas a Geraldo Frachet (1195-1271?). En la obra de Geraldo (que recuerda las circunstancias de la vocación de Alberto omitiendo su nombre, porque mientras escribía el santo estaba todavía vivo), y sobre todo en las de Bernardo Gui, Tolomeo de Luca y Enrique de Herford, la experiencia de Alberto aparece con rasgos de grandeza singular, principalmente por su actividad de hombre de ciencia y por un vínculo de intimidad con Tomás de Aquino, que será el prototipo de santo moderno para los dominicos en la primera mitad del s. XIV. En este modelo el saber iba unido a la ascesis (necesaria para adquirirlo) y a un fuerte sentimiento de la orden religiosa, de

la familia conventual, que se mostraba como condición específica necesaria para adquirir la ciencia, permitiendo aquellas formas de trabajo de equipo que fueron típicas de la escolástica y que caracterizaban en particular los conventos dominicos. El saber del santo dominico, por otra parte, estaba destinado a la predicación y dirigido a reprimir el error de fe. De esta organización muestran plena consciencia las «rationes studiorum» de los dominicos, a cuya redacción contribuye el mismo Alberto.

Pero Alberto sugiere un primer cambio, o en todo caso un desarrollo, en el modelo de perfección de los predicadores, con su aceptación —si bien breve— del episcopado de Ratisbona: no era en este ámbito donde se habría debido desarrollar la obra del religioso; y sabemos que el maestro general Humberto, llegado a conocimiento de la decisión de Alberto de aceptar el cargo, le dirigió una dura carta para inducirlo a renunciar siguiendo más bien el ejemplo de santo Domingo, el cual había sido elegido obispo dos o tres veces y jamás quiso aceptar tal cargo.

La aceptación del episcopado tuvo gran peso en la imagen de Alberto dentro de la orden, así como el hecho de encontrarse en el punto originario de las dos corrientes teológicas principales en la orden de los predicadores, entre Tomás de Aquino y Ulrico de Estrasburgo, corrientes que sin embargo en los años ochenta y en los primeros del s. XIV, mostraron una cierta tendencia conflictiva radicalizando las diferencias. Con estas premisas Alberto, escritor e investigador infatigable en todos los campos del saber (también en los de la magia y la

astrología); organizador de la iniciativa cultural de los dominicos, en la fundación de los *studia* y en la defensa de los mejores teólogos de la orden, estuvo respaldado por un gran prestigio y por la veneración debida a un maestro; el mismo Dante lo coloca (en el canto XII del *Paraíso*) entre los amantes de la sabiburía y pudo gozar del título de «Doctor universalis»: su pensamiento dio posteriores frutos en las escuelas albertinas renanas en el s. XIV, y en Alemania en el s. XV. No obstante, en la Edad media no se le incoó un proceso de canonización.

Según una costumbre característica de la cultura de los predicadores al final del s. XIII y en el s. XIV, los restos mortales de Alberto fueron inhumados en un magnífico sepulcro en el coro de su convento en Colonia. El personaje había suscitado en seguida varias formas de devoción (el entresuelo de su casa natal fue transformado en un oratorio desde el s. XIV, y se cuenta muy pronto con tablas con su imagen y sus sentencias). Sin embargo, sería Pío II quien en 1459 lo incluyese entre los «santissimi doctores» y no se le rindió un verdadero culto hasta finales de la Edad media: en 1483 el maestro general de la orden de los predicadores, Salvo Pasetta, autorizado por Sixto IV, reexhumó solemnemente los restos, y la reliquia de un brazo fue llevada a Bolonia para ser conservada en la iglesia de los dominicos. Por otra parte, cuando en 1798 fue suprimido el convento de Colonia, los restos mortales fueron trasladados a la no lejana iglesia de San Andrés, en aquel tiempo regida por clero secular y cedida a los dominicos en 1948. Inocencio VIII

concedió el oficio del beato Alberto a los dominicos de Colonia y de Ratisbona. La concesión fue extendida en 1622 a toda la diócesis de Ratisbona, en 1670 a toda la orden dominicana y después a algunas otras diócesis (Colonia, Munich, París, Rottenburg, Friburgo, Augusta). En 1903, León XIII concedió una indulgencia para la fiesta de Alberto en Riga. Desde los tiempos de Pío IX los obispos alemanes habían propuesto incluir a Alberto entre los doctores de la Iglesia, pero sólo por la intensa iniciativa del cardenal Fruhwirth y tras una notable indagación histórica sobre su vida, Pío XI con la bula *In thesauris sapientiae* del 16 de diciembre de 1931 lo declaró santo y doctor de la Iglesia. En 1941 Pío XII lo hizo patrono de los estudiosos de ciencias naturales. Su fiesta se celebra el 15 de noviembre.

La iconografía de Alberto es inicialmente independiente de su culto. Se la encuentra en la encuadración en piel, del s. XIV, de un manuscrito de Colonia, en el fresco de Tomás de Módena de la sala capitular del convento de Treviso (1352) y en una vidriera en Colmar (ss. XIV-XV). Bastante pronto, al menos a partir de las tres imágenes debidas al beato Angélico (dos están en el convento de San Marcos en Florencia, la tercera se hallaba en Fiesole y ahora en Londres), se le muestra asociado a santo Tomás de Aquino. Sus atributos son los acostumbrados para los obispos y doctores. Se le encuentra entre los hombres ilustres efigiados por Justo de Gand para el duque de Urbino. Otros motivos, que lo vinculan a la Virgen y al estudio de las ciencias naturales, se difunden en el s. XVIII,

y el rey Carlos Alberto de Cerdeña le mandó a Bagatti representarlo en un gran ciclo dedicado a su vida en el parque real de Racconigi.

BIBL.: Las obras editadas de Alberto Magno se encuentran, además de en la edición editada por J. JAMMY en 1651 (21 volúmenes), en la *Opera omnia* editada por A. BORGNET, 1890-1899, en 38 volúmenes. Está en proceso una nueva edición crítica de B. GEYER y otros (Münster 1955), de la que ha salido hasta ahora un tercio de los 40 volúmenes previstos por el plan editorial, entre ellos un volumen de prolegómeno, con la reseña de los datos esenciales de cada una de las obras albertinas (tradición manuscrita, datos editoriales y redaccionales, atribución, etc.), pero para el conjunto de sus escritos véase también C. H. SCHEEBEN, *Les écrits d'Albert le Grand d'après les catalogues*, en *Maitre Albert*, Revue Thomiste 36 (1931) 272-283. Véase para una panorámica de su obra O. GRÖNEMANN, *Das Werk Alberts des Grossen und die Kölner Ausgabe der Opera Omnia*, Recherches de théologie ancienne et médiévale 59 (1992) 125-154. En castellano: ALBERTO MAGNO, *La unión con Dios*, Poblet, Buenos Aires 1948.

Para el dossier hagiográfico véase BHL 224-227 y *Novum Suppl.*, 30-31. Más recientemente P. DE LOÉ, *De Vita et Scriptis Beati Alberti Magni*, AB 19 (1900) 257-284; 20 (1901) 273-316; 21 (1902) 361-71. Numerosas misceláneas han presentado el *status quaestionis* de los estudios en 1980, con ocasión del séptimo centenario de la muerte de san Alberto. Entre la amplia bibliografía, para una primera orientación véanse entre las presentaciones generales en enciclopedia: BS I, 700-716; 716-717 y P. SIMON, en *Enciclopedia Filosofica I*, Novara 1979², 151-158.

Para las monografías: CRÄMER-RÜGENBERG I., *Albertus Magnus*, Munich 1980; DE LIBERA A., *Albert le Grand et la philosophie*, París 1990; HUSCENOT J., *Los doctores de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1990, 295-310; RUELLO F., *Les «Noms divins» et leurs «reasons» selon saint Albert le Grand commentateur du «De divinis nominibus»*, París 1963; SCHEEBEN H. C., *Albertus Magnus*, Bonn 1932 (2^a ed. Colonia 1955); STURLESE L., *Il razionalismo filosofico e scientifico di Alberto Magno*, Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale 1 (1990) 373-426; *La filosofia medievale tedesca*, Florencia 1991; WILMS H., *Albert der Grosse*, Munich 1930.

Para los estudios críticos sobre cada uno de los aspectos: NARDI B., *Alberto Magno e San Tommaso* en *Giornale critico di filosofia italiana*, 1941, 37-47; VANNI ROVIGHI S., *Alberto Magno e l'unità della forma sostanziale nell'uomo*, en *Medioevo e Rinascimento. Studi in Onore di Bruno Nardi II*, Florencia 1955, 753-778.

Para el pensamiento científico, cf las investigaciones de P. DUHEM en *Le système du monde*, en particular vols. III, IV (París 1913-1917) y VI-IX (póstumos, París 1954-1959), y de L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, Nueva York 1947⁺. Sobre la iconografía albertina: H. C. SCHEEBEN-A. WALZ, *Iconographia Albertina*, Friburgo 1932.

Para un complemento bibliográfico téngase presente en la bibliografía más antigua H. LAURENT-M. Y. CONGAR, *Essai de bibliographie albertinienne*, en *Maitre Albert*, Revue Thomiste 36 (1931) 422-468; para la más reciente, J. SCHÖPFER, *Bibliographia* en G. MAYER-A. ZIMMERMANN (eds.), *Albertus Magnus, Doctor Universalis 1280-1980*, Mainz 1980, 495-508, pero también la bibliografía que ahora se encuentra en la introducción a Alberto Magno, de TARABOCCHIA CANAVERO A. (ed.), *Il bene*, Milán 1987, 59-80.

F. Santi

ALEJANDRO I

S. II - papa - fiesta: 3 de mayo

Quinto sucesor de Pedro en la sede romana, sexto en las listas que distinguen a Cleto de Anacleto, Alejandro es un personaje cuya suerte hagiográfica deriva de la identificación con el mártir homónimo, héroe de la tardía *Passio* (s. VI) de los santos Evencio, Alejandro y Teodoro, sepultados en el VII miliario de la vía Nomentana. Según la biografía del *Liber Pontificalis* (I, 127) era romano de nacimiento, de la *regio* de *Caput Tauri* (se trata de la *regio V* en el Esquilino), y le atribuye la institución de prácticas cultuales como la inserción del *qui pridie* en la

liturgia y la creación del rito de bendición de las casas con agua y sal: esto, según la lógica –acostumbrada en las noticias sobre los primeros papas– de legitimar con la autoridad y el prestigio que derivan de la antigüedad las instituciones eclesiásticas y las formas de la celebración.

La noticia del martirio por degollación en la vía Nomentana el 3 de mayo ha de considerarse inducida por la memoria del martirio de los tres santos recordados en la misma fecha en el *Martirologio Jeronimiano*, donde sin embargo no aparece el nombre de Alejandro en primer lugar, y tampoco va acompañado por ningún atributo que señale su dignidad episcopal. La identificación aparece en cualquier caso codificada en el s. VII, como se desprende del itinerario de los lugares santos de Roma existente en los *Gesta rerum anglorum* de Guillermo de Malmesbury, que sitúa en el VII miliario de la vía Nomentana el lugar de la sepultura del «santo papa» Alejandro y de sus compañeros Evencio y Teodoro. En el lugar, a mediados del siglo pasado, se encontró un área sepulcral con los restos de un edificio cultual: la inscripción grabada en un altar erigido sobre una de las tumbas llevaba la dedicación al mártir Alejandro (también en este caso sin atributos) por parte de un obispo llamado Urso, que habría que identificar quizá con el homónimo obispo de *Nomentum* mencionado en una carta del papa Inocencio I (401-417); pero el cementerio no puede datarse más allá de la mitad del s. III, lo que hace del todo inverosímil la identificación del mártir local con el papa Alejandro de la época trajana.

Merced a la leyenda romana, el culto de san Alejandro ha conocido una

cierta difusión en Italia (se le dedicaron iglesias tanto en Luca como en Milán) y sobre todo en Alemania, donde en algunos lugares se veneran sus reliquias. La iconografía lo representa con los signos del pontificado (la tiara y el trono), y casi siempre con la palma del martirio, a veces con los compañeros de fatigas que la tradición hagiográfica atribuyó al «papa mártir» Alejandro. Los rasgos físicos, la barba y los escasos cabellos oscuros reproducen el antiguo retrato de la serie papal de San Pablo Extramuros.

BIBL.: BHL 266-271 y *Novum Suppl.:* AS Maii I, 375-381; BS I, 792-798; LLEWELLYN P. A. B., *The Passion of S. Alexander and His Companions, of S. Hermes and S. Quirinus. A Suggested Date and Author*, *Vetera Christianorum* 13 (1976) 289-296; sobre la basílica cf O. MARUCCHI, *Il cimitero e la basilica di Sant'Alessandro al VII miglio della via Nomentana*, Roma 1922; para la iconografía cf J. SQUILBECK, *Le chef-reliquaire du pape Alexandre aux Musées Royaux d'Art et d'Histoire. Critique historique et examen des formes*, *Revue Belge d'Archéologie* 53 (1984) 3-19. También, J. PAREDES (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 14.

M. Forlin Patrucco

ALEJANDRO DE ALEJANDRÍA
250 ca.-328 – obispo – fiesta: 26 de febrero

Obispo de Alejandría del 312 al 328. Durante su episcopado Alejandro hubo de afrontar en primer lugar el cisma, de carácter sobre todo disciplinar y jurisdiccional, de los melicianos, que había arrollado a su antecesor, Pedro I de Alejandría (†311), y que pesará todavía sobre el sucesor de Alejandro, el gran Atanasio¹. El concilio de Nicea I reite-

ró en el canon 6 las antiguas prerrogativas del obispo de Alejandría, reafirmando su autoridad no sólo sobre Egipto, sino también sobre la Pentápolis y Libia. Otra crisis gravísima, a que va ligada la historia personal de Alejandro, es la que suscitó Arrio, presbítero de la iglesia alejandrina de Baukalis, en torno al 320 (o tal vez unos años antes). Parece que la actuación de Alejandro, un «origeniano moderado»² por formación y cultura, al comenzar la crisis fue prudente y cautelosa, quizá por la naturaleza pacífica y tranquila de su carácter, y porque dudó antes de tomar medidas drásticas. Estas culminaron en la decisiva: un sínodo de un centenar de obispos, que excomulgó a Arrio y a algunos de sus más estrechos secuaces. La involuación activa de Eusebio de Nicomedia, en calidad de protector de Arrio, fue fustigada sin contemplaciones por Alejandro en una carta encíclica³, dirigida a los «amados y veneradísimos hermanos en el ministerio que se encuentran dondequiera que está la Iglesia católica». Se advierte en ella una preocupación de orden eminentemente pastoral al poner en guardia del peligro constituido por los nuevos herejes, que están más cercanos al anticristo que a las antiguas herejías. De más amplio alcance, incluso teológico, es la otra carta⁴, dirigida a Alejandro de Bizancio (o de Tesalónica) y que ha de situarse en el período intermedio entre el alejamiento de Arrio de Alejandría y el concilio de Nicea. Alejandro presenta en ella sus posiciones sobre dos problemas fundamentales planteados por Arrio: no coeternidad del Hijo y su condición

creatural, expresando en diversas partes la distinta conciencia del inefable misterio de la generación de Cristo. Como ha mostrado M. Simonetti⁵, Alejandro atenúa en gran medida el típico subordinacionismo trinitario de la teología alejandrina. La actividad desplegada por Alejandro debió ser enorme, pues los antiguos conocían de él una recopilación de unas setenta epístolas. Además de las dos cartas que se han salvado, figuran con el nombre de Alejandro, pero no siempre en consenso, textos, a menudo fragmentarios, algunos de ellos en traducciones orientales⁶. Nos ha llegado una epístola de Arrio⁷ dirigida a Alejandro, en la cual el herejarca expone brevemente su doctrina, recordando con mucha sagacidad, a propósito de ciertos aspectos, la enseñanza impartida por el mismo Alejandro. El sínodo de Antioquía y el inmediatamente sucesivo de Nicea (325), que proclamó el *homooúision* del Hijo, supusieron la derrota de Arrio y de sus posiciones: Alejandro había prevalecido. Desconocemos, por otra parte, el pensamiento de Alejandro acerca del símbolo niceno y el *homooúision*, término ausente en el lenguaje teológico.

Alejandro murió el 17 ó 18 de abril del 328. Su memoria se celebra en occidente el 26 de febrero. Atanasio alude a la construcción⁸, por parte de Alejandro, de la iglesia de Theonás en Alejandría. La imagen de Alejandro va unida a la que propusiera muchas veces su sucesor: un obispo intrépido que, en defensa de la fe, expulsó a Arrio de la iglesia y «luchó hasta la muerte contra esta herejía»⁹. Según Teodoreto¹⁰, Alejandro combatió a Arrio con la fuerza de las «enseñanzas

apostólicas». Una *Vida de san Atanasio* leída por Focio¹¹ atribuye a Alejandro el mérito de haber reconocido precozmente las dotes de Atanasio todavía niño. En síntesis, el de Alejandro es un ejemplo de santidad episcopal de carácter eminentemente culto.

NOTAS: ¹ A. MARTIN, en *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, París 1974, 31ss. – ² M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 60. – ³ CPG 2000, en H. G. OPITZ, *Athanasius Werke*, III, 1, 6-11. – ⁴ CPG 2002, ib, 19-29. – ⁵ *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, 110ss, y *La crisi, o.c.*, 55ss. – ⁶ CPG 2003-2005. – ⁷ CPG 2026, en H. G. OPITZ, *o.c.*, 12-13. – ⁸ Cf *Apoloología al emperador Constancio*, 15. – ⁹ ATANASIO, *Carta a los obispos de Egipto y de Libia*, 21. – ¹⁰ Cf *Historia ecclesiastica*, 1,2,10. – ¹¹ *Biblioteca*, cod. 258, 477b-478a.

BIBL.: AS *Februarii* III, 634-639; BS I, 768-770; DPAC I, 79-80; PAPADAKIS A., en *The Oxford Dictionary of Byzantium* I, 56.

ALTANER B., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 243-244; BELLINI E., *Alessandro e Ario. Un esempio di conflitto tra fede e ideologia. Documenti della prima controversia ariana*, Milán 1974, entre otras cosas presenta (62ss.) la traducción italiana de las dos cartas de Alejandro que se han salvado; QUASTEN J., *Patrología* II, ed. esp. de I. OÑATIBIA, BAC, Madrid 1962, 16-20.

C. Crimi

ALEJANDRO DE BÉRGAMO

Ss. III-IV – mártir – fiesta: 26 de agosto

Su figura es recordada por una representación literaria tardía respecto a los hechos narrados, llegada en redacciones diferentes, cuya identidad no se ha comprobado todavía por completo y sobre cuyas relaciones genealógicas no se ha llevado a cabo hasta ahora un estudio orgánico y comparativo. Según las tres redaccio-

nes de la *Passio*, Alejandro, «primipilarius sacrae legionis», de paso por Milán y convertido al cristianismo, fue encontrado en la cárcel con algunos compañeros por Fidel, soldado convertido por el obispo de Milán Materno. El carcelero, que había asistido al coloquio y visto obrar un milagro, informó a palacio; dos soldados, Carpóforo y Esanto, quisieron ver a sus camaradas prisioneros y fueron convertidos. Proyectaron juntos la fuga a Como, pero Alejandro, que se había separado de ellos en una localidad ignota y por motivos desconocidos, fue capturado y llevado a Milán. Aquí, interrogado por el emperador Maximiano, en lugar de sacrificar a los dioses, volcó el ara preparada para el rito. La condena a muerte, consecuencia del rechazo, no pudo ejecutarse porque su cabeza le pareció al verdugo una montaña. Vuelto a la cárcel, Alejandro logró huir de nuevo, atravesar el río Adda y refugiarse en un bosque cercano a Bérghamo. Capturado una vez más por la guardia imperial, fue llevado al Pretorio de Bérghamo y colocado a los pies de una estatua de Plotacio (o Crotacio) para el sacrificio de costumbre; ante una nueva negativa, fue decapitado. La matrona Grata, hija de Lupo, encontró su cuerpo algunos días más tarde, lo mandó sepultar en una propiedad suya fuera de los muros y mandó edificar una memoria en el sepulcro.

La narración presenta numerosas incongruencias y cosas raras (las fugas, la pertenencia a la legión tebana, los nombres de las localidades), acentuadas por las variantes de las diferentes redacciones: la primera, de texto descarnado (BHL 275); la se-

gunda, más rica en notas didácticas y elementos parenéticos (BHL 276); y la tercera, más amplia aún, que inserta la *Passio* de Alejandro en la narración de las vicisitudes de otros mártires (BHL 277). Pero es bastante probable la calificación de soldado, subrayada por la visita a la cárcel de los compañeros de armas y que entró pronto en la leyenda, puesto que el rey longobardo Autari asumió a Alejandro como protector y le dedicó la iglesia hecha construir hacia el año 585 en Fara Gera d'Adda, de la que se han hallado algunas partes, como el ábside, englobadas en la actual iglesia de Santa Felcitas.

La tradición presenta a Alejandro como evangelizador de Bérghamo, sin explicar cómo ni cuándo desempeñó esta misión: el único dato cierto en las tres redacciones de la *Passio* lo ofrece el martirio, acaecido en el tiempo de las persecuciones de Maximiano (286-305, 307-308), hacia fines del s. III o comienzos del IV, y en Bérghamo, no obstante los intentos de algunos historiadores de desplazar el episodio a Milán, ciudad que alcanza notable relieve en dos redacciones. Pero ↗ Ambrosio, pocos años después del supuesto martirio en Milán, no tiene la menor noticia del mismo, mientras que en Bérghamo ya en el s. IV se testimoniaría la devoción a Alejandro con la construcción de la basílica fuera del recinto de los muros, en el lugar de una necrópolis del *municipium* romano, favorecida por Grata y el emperador mismo con el regalo de las columnas: una de estas sería la emplazada actualmente al comienzo de Borgo Canale para indicar el lugar de la antigua basílica, demolida en 1561, a la que siguió la

traslación del cuerpo, documentada por la relación del canónigo G. A. Guarneri. Sin embargo, los testimonios más antiguos sobre la Iglesia alejandrina sólo se remontan al s. VIII: en un documento del año 774 (testamento de Taidón) se encuentra «intra moenia», mientras que en las cartas sucesivas vuelve a indicársela como situada fuera o «prope muro civitatis».

En cuanto a las leyendas, Savio sostuvo que la más larga, BHL 277, sería un fragmento reelaborado, como las *Passiones* de Carpóforo y Esanto (BHL 2923) y Fidel (BHL 2922), de una leyenda perdida que recogía las gestas de los cuatro santos; además, la composición del escrito primitivo debería colocarse a comienzos del s. VIII, durante la lucha iconoclasta, y en consecuencia la recensión de BHL 277, entre el 726 y la primera redacción del *Martirologio* de Adón (858-860), que se sirve de ella. Pero estas conclusiones deben ser revisadas a la luz de las nuevas investigaciones sobre otras *Passiones*, ya que no hay ningún argumento que confirme la existencia de una leyenda más amplia; por otra parte, el prólogo de BHL 277 retoma por imitación sugerida por motivos literarios un prólogo de los ss. V-VI (de Gaiffier, 353); y para concluir Adón dispuso más bien de una de las redacciones (BHL 275 o BHL 276), que resultarían por tanto anteriores (Tomea, 537-539). Al nombre de Alejandro estuvieron ligadas otras dos iglesias: San Alejandro *in Colonna* en el lugar presunto del martirio (primera noticia en 1180) y San Alejandro de la Cruz, que se supone mandada construir en el s. X por el obispo Adalberto, pero

de la que se tiene noticia sólo a partir de 1183. Una tercera iglesia, llamada de San Alejandro *trans Murgulam* o de los Capuchinos fue erigida en el presunto lugar de la captura y parece remontarse, para algunos, al tiempo de Carlomagno. Pero al culto de Alejandro va ligada también la antigua feria, presente en los documentos desde el s. X, el 26 de agosto de cada año durante la celebración de la memoria. En el arte, Alejandro es representado a caballo con estandarte; entre los documentos más antiguos se debe recordar el fresco del Luneto de los santos, en la curia episcopal, el de la tribuna de Santa María la Mayor del s. XIV-XV, la estatua obra de los maestros de Campione del s. XIV en la galería que corona el pórtico septentrional de Santa María la Mayor y la carta miniada de Iacopa Balsemo en el Antifonario de la Biblioteca cívica.

BIBL.: AS *Augusti* V (1868), 798-807; BHL 275-277; MOMBRIUS B., *Sanctuarium seu Vitae sanctorum* I, Hildesheim 1978, 51-52; SAVIO F., *La légende de SS. Fidèle, Alexandre, Carpophore et autres martyrs*, AB 21 (1902) 26-39; BS I, 770-776; DE GAIFFIER B., *Un prologue hagiographique hostile au décret de Gelase*, AB 82 (1964) 341-353.

Estudios: *Appendice*, en BELOTTI B., *Storia di Bergamo e dei bergamaschi* I, Bérgamo 1989, 245-246; CHIODI L., *L'antica basilica di S. Alessandro e le mura di Bergamo*, en *Le mura di Bergamo*, Bérgamo 1977, 319-322; MERATI A., *La basilica di Sant' Alessandro di Fara Gera d'Adda*, en *Longobardi e Lombardia: aspetti di civiltà longobarda*, Atti del VI Congresso internazionale di studi sull'Alto Medio Evo, Milán 21-25 de octubre de 1978, II, Spoleto 1980, 537-546; PIZZOLATO L. F., «Passio» di S. Alessandro e tipologia letteraria del martirio, Atti dell'Ateneo di scienze, lettere e arti di Bergamo 46 (1985-1986) 689-711 y reeditado con el título de *Chiesa e culto dei santi. S. Alessandro e la diocesi di Bergamo*, en L. PAGANI-V. MARCHETTI (eds.),

Chiesa, istituzioni e territorio, Bérgamo 1991; TOMEA P., *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel medioevo. La leggenda di san Barnaba*, Milán 1993, 537-539.

M. R. Cortesi

ALEJANDRO DE CONSTANTINOPLA

S. IV – obispo – fiesta: 28 de agosto

Santo, obispo de Bizancio-Constantinopla. Su memoria, según los *Martirologios Romano y Jeronimiano* se celebra el 28 de agosto, mientras que según el *Sinaxario Constantinopolitano* se festeja el 30 y el 31 de agosto, y también el 2 de junio (fecha esta última asociada a una errada datación de la muerte de Arrio).

De origen probablemente campesino, alcanzó casi los cien años y sucedió a Metrófanos, primer obispo de Bizancio históricamente comprobado, asumiendo después el título de obispo de Constantinopla, tras la fiesta de la inauguración de la capital (11 de mayo del 330) establecida por Constantino. No se sabe con seguridad la fecha de su muerte situada, según los estudiosos, entre los años 330-340. Es, empero, probable que acaeciera entre el año 336 y el 337, inmediatamente antes de la muerte de Constantino, como se deduce de ↗Atanasio¹, cuando habla del exilio de Pablo, sucesor designado por Alejandro, o inmediatamente después, como parecen testimoniar Sócrates y Sozomeno². Tampoco se conoce la duración de su episcopado. Los catálogos coinciden en afirmar que fue obispo durante veintitrés años, pero esta noticia, confirmada por Sócrates y Sozomeno, contrasta con lo que se

lee en Gelasio de Cizico³ y en algunos menólogos, según los cuales Alejandro participó en calidad de sacerdote y en representación del obispo Metrófanos, impedido de participar a causa de su edad, en el concilio de Nicea (325) y recibió después del mismo concilio la misión de ir a las islas Cícladas para comunicar a las iglesias locales las deliberaciones adoptadas. Conviene recordar asimismo que el nombre de Alejandro no aparece en la lista de los firmatarios del concilio de Nicea. Existe también una carta de carácter teológico-dogmático⁴ escrita por ↗Alejandro de Alejandría inmediatamente antes del concilio de Nicea y dirigida a un homónimo obispo Alejandro, que podría hacernos pensar que el nuestro tuviera ya la dignidad episcopal en el año 324; no obstante, este documento podría tener por destinatario al otro Alejandro, obispo de Tesalónica en el mismo período. El episcopado de Alejandro se coloca en cualquier caso a comienzos de la crisis suscitada por Arrio, sacerdote de Alejandría en la iglesia de Baukalis y contemporáneo suyo.

Tenemos pocas noticias sobre él y a menudo mezcladas con elementos legendarios. Gozó de gran prestigio moral y espiritual. Es muy conocido este episodio de Alejandro: llamado por el emperador Constantino para sostener una discusión pública con un filósofo heleno, logró vencerlo, no con argumentaciones dialécticas, sino con un milagro: al invocar el nombre de Jesucristo, dejó sin habla a su interlocutor. Cuando en el 335 ó 336, fue intimado por Eusebio de Nicomedia, intelectual de la corte de Constantino, a readmitir a Arrio en la co-

muni6n de la iglesia constantinopolitana, Alejandro se retir6 a orar en la iglesia de Santa Irene (llamada tambi6n de la Paz), invocando de Dios su muerte o la del heresiarca, el que de los dos estuviera equivocado. Y al alborar del domingo, dfa elegido para la rehabilitaci6n, Arrio mori6 con atroces dolores intestinales. Este acontecimiento, que tuvo gran resonancia entre sus contempor6neos, referido tanto por S6crates y Sozomeno como por Atanasio⁵ y Teodoro⁶, fue posteriormente celebrado, entre otros, por Gregorio Nacianceno⁷ y Epifanio⁸. A punto de morir, cuentan S6crates⁹ y Sozomeno¹⁰, sefial6 como sucesor suyo a Pablo, hombre piadoso, o Macedonio, experto en polftica y poder; pero Arrio se inclinaba, a juicio de Sozomeno, por Pablo, que pertenecfa, no por azar, al partido de Nicea. Alejandro, en efecto, es celebrado por haber sido un gran ap6stol y un valiente defensor de la doctrina establecida por el concilio de Nicea.

NOTAS: ¹ *Hist. Arianorum ad monachos* 7: PG 25, 701-704, ed. H. G. OPITZ II, 1, 186-187. – ² S6CRATES, *Hist. eccl.* II, 6: PG 67, 192-193; SOZOMENO, *Hist. eccl.* III, 3: PG 67, 1037. – ³ II, 7, 27, 36: PG 85, 1241, 1312, 1344. – ⁴ CPG 2002, en H. G. OPITZ, *Athanasius Werke* III, 1, 19-29. – ⁵ *Ep. ad Serapionem de morte Arii*, II-IV: PG 25, 688. – ⁶ *Hist. eccl.* I, 3: PG 82, 949-952. – ⁷ *Or.* XXXVI, 1: PG 36, 265. – ⁸ *Adversus haereses* LXIX, 10: PG 42, 217. – ⁹ *Hist. eccl.* II, 6: PG 67, 192-193. – ¹⁰ *Hist. eccl.* III, 3: PG 67, 1037.

BIBL.: AS *Augusti* VI, 195-198; *Martyr. Rom.*, 365-366; *Martyr. Hieron.*, 473; *Synax. Eccl. Const.*, 724-725, 933, 937-938; BHG 1279-1280; DHGE II, 184-186; BS I, 801-802; DPAC I, 81; DAGRON G., *Constantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Mil6n 1991, 426-430; FISCHER F., *De Patriarcharum Constantinopolitanorum catalogis et de chronologia octo primorum patriarcharum*, Leipzig 1894, 313-314; TELFER W., *Paul of*

Constantinople, Harvard Theological Review 43 (1950) 31-92; WINKELMANN F., *Die Bisch6fe Metrophanes und Alexandros von Byzanz*, ByZ 56 (1966) 47-71; *Vita Metrophanis et Alexandri*, BHG 1279, en AB 100 (1982) 147-183.

A. Labate

ALEJANDRO DE FIESOLE

†826 ca. – obispo – fiesta: 6 de junio

No se tienen muchas noticias de Alejandro, obispo de Fiesole. Nacido, seg6n la leyenda, en Fiesole de noble familia, habrfa sido nombrado archidiacono por el obispo Leto y, a la muerte de este 6ltimo, llamado a sucederle. Si la fecha de su elecci6n es incierta, se puede sin embargo estar seguros de que Alejandro ocup6 la sede episcopal de Fiesole en el per6odo en que era emperador Lotario (823-840), careciendo enteramente de fundamento la cronologfa propuesta por Ughelli, que lo coloca dentro del s. VI. En las vidas del santo se narra, en efecto, que Alejandro acudi6 a Pavfa para denunciar ante Lotario las usurpaciones de bienes sufridas por su iglesia por obra de los feudatarios locales. En el 826 Alejandro debfa de haber muerto, dado que en esa fecha es obispo de Fiesole Grausolfo. Obtenida audiencia del emperador –que no s6lo le confirm6 a 6l y a sus sucesores las antiguas posesiones, sino que le concedi6 tambi6n nuevos territorios (la roca de Fiesole y el cercano castillo de Monteloro)–, Alejandro fue acogido, en el camino de vuelta, en las proximidades de Bolonia, por los nobles fiesolanos que, fingiendo quererle ayudar a atravesar el Rin, lo arrojaron al rfo, provocando su muerte.

Su cuerpo, recuperado por los com-

pa6eros, fue llevado a Fiesole para ser sepultado en la catedral (que se hallaba entonces fuera de la ciudad, donde est6 hoy la Abadfa Fiesolana), pero a raiz de un episodio milagroso fue inhumado, dentro de los muros, el 6 de junio, en la iglesia de San Pedro en Jerusal6n, que se le dedic6 m6s tarde. En 1580 el obispo de Fiesole Francisco Cattani da Diacceto (autor de una recopilaci6n de biografas de los obispos fiesolanos) hizo trasladar sus restos a la catedral actual, dentro de un sarc6fago de m6rmol. Honrado por los fiesolanos como patr6n, Alejandro es descrito en las hagiografas con pocos y sobrios rasgos que convergen en la imagen del obispo m6rtir. Su fiesta se celebra el 6 de junio. En el pol6ptico de Bicci di Lorenzo (1450 ca.), conservado en la catedral de Fiesole, aparece como un obispo anciano.

BIBL.: BHL 278; BHL *Novum Suppl.*: AS *Iunii* I, 738-739 (3^a ed.); BS I, 781-782; DBI II, 175-176; BRUNORI D., *Notizie intorno alla chiesa ed al martirio di S. Alessandro*, Fiesole 1911; UGHELLI F.-COLETTI N., *Italia Sacra* III, Venecia 1718, 212-213.

A. Degl'Innocenti

ALEJANDRO DE HALES

1186?-1245 – franciscano – fiesta: 21 de agosto (en el martirologio franciscano)

Nacido en la actual Hales Owen (Shropshire) hacia 1186 (o quiz6 antes) de una familia de la baja nobleza, Alejandro hizo probablemente sus primeros estudios en la escuela catedral de Lichfield. Habi6ndose trasladado a Parfs hacia 1200/1201, como gran parte de sus compatriotas que tenfan los medios econ6micos e

intelectuales necesarios, para proseguir los estudios, frecuent6 las escuelas de artes consiguiendo el t6tulo de «magister» antes de 1210 (seg6n el testimonio de Roger Bacon) y continuando despu6s la carrera acad6mica en la facultad de teologfa (1212-1213). Licenciado «en sacra pagina», desde 1220-1221 fue maestro regente en teologfa en Parfs hasta 1229, cuando, tras los des6rdenes que llevaron al cierre temporal de la Universidad, se traslad6 a Angers con los dem6s maestros y estudiantes. A ese per6odo se remonta su elecci6n para consultor de la comisi6n pontificia encargada de enmendar las obras de ffsica y metaffsica de Arist6teles que ya circulaban en los ambientes universitarios y habfan levantado las sospechas de la autoridad eclesi6stica. Usufructuario de una prebenda en Holborn y de una canonjfa de la catedral de St Paul, despu6s de 1229 Alejandro se traslad6 a Inglaterra y entr6 en el c6rculo de los «royal clerks», convirti6ndose en titular de una canonjfa en Coventry y de un archidiaconado en Lichfield. En calidad de diplom6tico particip6, con Simon Langton y Folco Basset, por encargo de Enrique III (1235), en las gestiones para la renovaci6n de la tregua entre Francia e Inglaterra. A pesar de ello, tampoco estos a6os abandon6 del todo la ensefianza; en efecto, su presencia es atestiguada en la Universidad parisiense al menos durante el a6o acad6mico 1232-1233. En cualquier caso, Alejandro volvi6 definitivamente a la vida de estudio, de clases y sobre todo de reflexi6n sobre el texto sagrado en 1236, cuando dimiti6 de todos los cargos p6blicos y entr6 en

la orden franciscana. Fue así el primer maestro de teología de la orden de los Menores en la Universidad de París y participó activamente en las peripecias universitarias de 1241 y 1244, contribuyendo a extender la influencia de los franciscanos en la Universidad y a acreditar la importancia de los estudios filosóficos y teológicos en la orden: entre sus alumnos se cuentan Juan de la Rochelle y el mismo san \nearrow Buenaventura. Participó en el concilio de Lyon de 1245 y murió el 21 de agosto de ese mismo año.

Desde el punto de vista filosófico y teológico la figura de Alejandro tiene una importancia extraordinaria. Él fue, en efecto, el primer maestro en teología que adoptó para sus cursos universitarios los *Libri IV Sententiarum* de Pedro Lombardo en lugar del texto sagrado, iniciando así, con el comentario y la discusión de las «auctoritates» reseñadas en esta obra (que desde entonces se convirtió en el libro de texto básico para todas las Facultades de Teología), el método de la *quaestio*. Consistía este en la presentación racional y ordenada de argumentos *quod sic* y *quod non* sacados de los Padres y de la filosofía pagana, al objeto de hacer brotar de su confrontación dialéctica la *solutio* al problema interpretativo propuesto por la lectura. Esta metodología es testimoniada tanto por la *Glossa* a las *Sententias* como por la *Summa theologica*, que se le puede atribuir al menos en parte. Por lo que concierne al aspecto más propiamente filosófico de su pensamiento, se puede afirmar que Alejandro es sustancialmente fiel a la enseñanza agustiniana, filtrada a través de la reflexión de san \nearrow Anselmo y de

la escuela Victorina, aunque, como buen conocedor de la obra aristotélica, no renuncia a un intento de síntesis entre las dos tradiciones culturales, acogiendo en general la filosofía aristotélica para el estudio de la realidad natural y remitiéndose en cambio a la tradición platónico-agustiniana para el de la espiritual y sobrenatural. En esta obra de síntesis Alejandro es deudor asimismo del pensamiento hebreo y árabe (en particular del de Avicena), que precisamente por sus connotaciones platonizantes se prestaban a una lectura neo-agustiniana. De este planteamiento de fondo derivan algunas de sus tesis más conocidas: la tesis del hilemorfismo universal, la aceptación de la prueba ontológica anselmiana para la demostración de la existencia de Dios (a la cual, empero, asocia Alejandro la demostración «a posteriori» de derivación aristotélica) y el reconocimiento de la validez del procedimiento de abstracción (de Aristóteles), en ámbito gnoseológico, para el conocimiento de la realidad física, al cual se añade la reivindicación de la indispensabilidad de la iluminación divina para nuestro conocimiento de las realidades superiores (de san \nearrow Agustín). En cuanto a la teología, Alejandro se aproxima mucho a san Anselmo (y al mismo Abelardo), por lo que la teología debe configurarse como «ciencia» (es decir, conocimiento científicamente correcto) de la revelación: comprensión racional de la «Palabra», conseguida mediante un correcto funcionamiento de la razón demostrativa y de sus reglas; reglas que, en sí y por sí, son connaturales al hombre, pero que exigen como fundamento la presencia de la luz divina. De notable interés, por fin, es la concepción halesia-

na de las potencias del alma, consideradas no como accidentes de una sola sustancia, sino como entidades consustanciales del alma aunque no idénticas a su esencia, y el análisis de la relación entre filosofía y teología. Estas son vistas como disciplinas muy distintas entre sí por metodología y finalidad, pero indisolublemente coordinadas en un solo designio sapiencial. Además de la *Glossa* y partes de la *Summa theologica*, se le pueden atribuir a Alejandro varios *Sermones*, *Quaestiones*, *Quodlibeta* y comentarios a los libros bíblicos en general inéditos aún. Parece que fue muy piadoso, tanto que su nombre aparece en el martirologio franciscano el 21 de agosto. No se tienen noticias de ningún otro culto.

BIBL.: BS I, 784-786; *Summa theologica seu sic ab origine dicta «Summa fratris Alexandri»*, 4 vols., Quaracchi 1924-1948 (e *Indices*, Girottaferrata 1979); *Glossa in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, 4 vols., Quaracchi 1951-1957; *quaestiones «antequam esset frater»*, 3 vols., Quaracchi 1960; NATHANSON D. M., *Alexandri de Hales quaestiones «de aeternitate, aevo et tempore» et «de duratione mundi»*, Dissertation Abstracts 47 (1987) 1449-A; YOUNG A. A., *Accessus ad Alexandrum. The «Praefatio» to the «Postilla in Iohannis Evangelium» of Alexander of Hales (1186?-1245)*, Medieval Studies 52 (1990) 1-13.

FORNARO I., *La teologia dell'immagine nella Glossa di Alessandro di Hales*, Vicenza 1985; JOHNSON T. J., *The Summa Alexandri vol. IV and the Development of the Franciscan Theology of Prayer*, Miscellanea Francescana 93 (1993) 524-537; MARTÍNEZ FRESNEDA F., *La doctrina de la gracia de Cristo en la «Summa Halensis»*, Antonianum 54 (1979) 622-680; *La ciencia humana de Jesucristo en Alejandro de Hales*, Carthaginiensia 9 (1993) 51-78; PREDÁ P., *L'epistemologia teologica in Alessandro di Hales*, Rivista di filosofia neoscolastica 74 (1982) 47-67; PRINCEPE W. H., *Alexander of Hales' Theology of Hypostatic Union*, Toronto 1967.

G. Garfagnini

ALEJANDRO DE JERUSALÉN

S. III – obispo – fiesta: 30 de enero y 18 de marzo

La notoriedad de Alejandro, obispo de Jerusalén, se debe sobre todo a su amistad con Orígenes, que se remonta al tiempo en que este, obligado hacia el 215 ó 216 a abandonar Alejandría, saqueada por Caracalla, fue benévolutamente acogido por Alejandro y Teoctisto, obispo de Cesarea, los cuales lo invitaron a comentar la Biblia en presencia de los fieles, siendo todavía un simple laico. El hecho provocó las protestas de Demetrio, obispo de Alejandría, ya que la tradición reservaba la interpretación de la Escritura únicamente a los obispos. Cuando después, en torno a los años 231-233, Teoctisto y Alejandro ordenaron presbítero a Orígenes, provocando la reacción de Demetrio, que decretó su condena, los dos obispos no la reconocieron y renovaron su protección al amigo. Bastan estas noticias para darnos una idea de la importancia de Alejandro y de Teoctisto, confirmada por otra parte por el juicio de Eusebio, según el cual eran «los obispos más estimables y renombrados de Palestina» (*Hist. eccl.*, VI, 8, 4). Por Eusebio nos enteramos también de otros datos de la vida de Alejandro. Fue discípulo de Panteno y de Clemente en la escuela catequética de Alejandría. Obispo de una conocida ciudad de Capadocia, fue encarcelado durante la persecución de Septimio Severo. Desde la cárcel escribió, hacia el año 211, una carta a la Iglesia de Antioquía, en la cual expresó la alegría por la elección de Asclepio para obispo de esta metrópoli. La carta fue llevada a Antioquía por Clemente, que se había refugiado en casa de Alejan-

dro para escapar de la misma persecución y había asumido la dirección de la Iglesia local durante su encarcelamiento. Al salir de la cárcel, Alejandro hizo una peregrinación a Jerusalén, donde en el año 212 la población de la ciudad, por divina revelación, le obligó a ayudar al viejo obispo Narciso, antes de convertirse en su sucesor. En Jerusalén, Alejandro fundó una biblioteca de autores eclesiásticos, la primera de este género, de la cual se sirvió Eusebio. Dirigió la iglesia de esta ciudad hasta su muerte, acaecida, durante la persecución de Decio (250), en la cárcel de Cesarea, tras sufrir el suplicio de la tortura.

De su actividad literaria no quedan más que cuatro fragmentos de cartas dirigidas a los antioqueños, antinoítas, Orígenes y Demetrio. Clemente Alejandrino le dedicó *El Canon eclesiástico* o *Contra los judaizantes*, del que queda un solo fragmento. Su retrato espiritual recibe luz particular del elogio de Orígenes, que en el preámbulo de la homilía sobre el primer libro de los Reyes escribió: «Alejandro nos supera a todos nosotros en el carisma de la dulzura». No se conocen hagiografías sobre Alejandro, pero su figura es la de un obispo-doctor que es también mártir. Flodoardo de Reims le dedicó a él y a otro obispo jerosolimitano, Narciso, un himno en el s. X (BHL 6036). Alejandro es festejado según el *Martirologio Romano* el 30 de enero, el 8 y el 18 de marzo; en los sinaxarios griegos su nombre se encuentra en las fechas del 16 de mayo y del 12 de diciembre.

BIBL.: BHL I, 46 y *Novum Suppl.*, 36; AS *Martii* II, 613-616; EUSEBIO, *Hist. eccl.* VI, 8, 11, 13, 14, 19, 39, 46; HIERON., *Vir. ill.* I, XII;

Synax. Constantinop., col. 689, n. 5; *Martyr. Rom.*, 40-41, n. 5; BS I, 783-784; GARITTE G., *Le Calendrier Paléstinien-Géorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle)*, Bruselas 1958, 204.

M. Donnini

ALEJANDRO SAULI

1534-1592 – barnabita, obispo – canonizado el 11 de diciembre de 1904 – fiesta: 11 de octubre

Alejandro Sauli nació en Milán el 15 de febrero de 1534. Hijo de Domenico y Tommasina Spinola, asimiló desde su niñez el clima de debate religioso que animaba a la familia (que conoció tendencias heterodoxas), e hizo los estudios de derecho en Pavía, hasta que a la edad de 17 años tomó la decisión radical de abandonar la cómoda carrera jurídica a la que le destinaba su padre, eligiendo la austera disciplina del claustro en el seno de una naciente Congregación religiosa de cuño tridentino, la de los Barnabitas, cuyo hábito tomó –después de una célebre prueba de humildad en la plaza de los Mercaderes de Milán, vestido elegantemente de paje y llevando una tosca cruz de madera– el 15 de agosto de 1551, justificando su opción por encontrar mayor «negación de sí mismo que en otras partes, y esto es un padecer más noble que la penitencia exterior». Enviado a Pavía para hacer los estudios teológicos, gracias a su agudo ingenio y prodigiosa memoria, llegó muy pronto a dominar la *Summa* de santo Tomás de Aquino y a poseer una brillante oratoria, sólidamente anclada en la Sagrada Escritura (sobre todo san Pablo) y los padres de la Iglesia, entre los que sentía especial predilección por san Juan Crisóstomo y san Gregorio Magno. Durante

el crucial período que la Congregación atravesó en 1551-1552, cuando Roma censuró la actuación de algunos religiosos, supeditados al discutido magisterio de fray Battista da Crema y a la «divina madre» Angelica Paola Antonia Negri (fenómeno no aislado de influjo místico o mistificante femenino en las órdenes religiosas), Alejandro salió inmune de aquella tempestad, y el 29 de septiembre de 1554 era admitido a la profesión solemne de los votos, recibiendo la ordenación sacerdotal el 21 de marzo de 1556.

Al año siguiente deja Milán por Pavía, destinado al nuevo colegio de estudios de Santa María de Canepanova, que contará con su docencia hasta 1567 (en el ínterin suplía, en 1562, al profesor Zaffiro en la cátedra de filosofía en la universidad local, y era nombrado teólogo del obispo). En 1563 obtiene el doctorado de teología y es cooptado en el colegio de los teólogos de la universidad; al año siguiente participa en el concilio provincial de san Carlos, y en Pavía divulga la práctica de las Cuarenta Horas y de la comunión frecuente, e instituye una academia universitaria. El 9 de abril de 1567 es elegido prepósito general de la Congregación, que gobernó con cordura, prudencia y amplitud de miras, estableciendo las reglas para los novicios y promoviendo nuevas fundaciones y el curso de los estudios sagrados y profanos. En este período fue nombrado confesor de Carlos Borromeo y colaborador suyo en los sínodos diocesanos. Fue también director espiritual de Nicolò Sfondrati, el futuro Gregorio XIV.

De esta provechosa y ejemplar actividad fue llamado por Pío V en 1570 a la dignidad episcopal. Consagrado

obispo el 12 de marzo de aquel año (celebró el rito el mismo san Carlos), le asignaron la diócesis de Aleria en Córcega, ciertamente una de las más difíciles de gobernar que había en la época postridentina y que raramente había contado con obispos residentes. Llegado a Córcega en junio, y establecida provisionalmente su sede episcopal primero en Tallone y después en Bastia, Algaïola y Corte, logró por fin construir un modesto palacio obispal en Cervione en 1578. En medio de notables dificultades materiales y espirituales en que se debatía la gran diócesis y el clero local (casi ignaro de toda doctrina e impreparado para desempeñar el mismo sagrado ministerio), Alejandro hizo esfuerzos inauditos para aplicar en el lugar los decretos del concilio de Trento, y gastó prácticamente su salud en las frecuentes e incómodas (pero absolutamente prioritarias y necesarias) visitas pastorales, mediante las cuales consiguió enseñar a los párrocos y curas su oficio, haciendo él mismo, en la práctica, de párroco y catequista. Promovió la devoción confraternal y la práctica de la doctrina cristiana, logrando en buena parte reunir al pueblo en torno a sus pastores, al objeto de truncar también aquel fenómeno de odios y venganzas familiares que en Córcega era vivísimo. Por esta ejemplar actividad fue llamado «el apóstol de Córcega».

En 1591 Gregorio XIV, antes dirigido espiritualmente por Sauli, a quien conocía perfectamente, llamaba al obispo de Aleria a la prestigiosa sede de Pavía (por la muerte del cardenal Hipólito De Rossi), tras descartar las propuestas para las de Génova y Tortona. Introducido en la diócesis por el

entonces propósito general de los barnabitas Carlo Bascapè (amigo de Alejandro y a su vez obispo de Novara en 1593), volvió a la ciudad del Ticino con el entusiasmo de siempre (tenía entonces 57 años), pero quebrantado físicamente por las continuas fatigas precedentes. También en la nueva diócesis el obispo barnabita pretendía aplicar en pleno los decretos tridentinos y vigilar su observancia, y a ello se dedicó con ejemplar prudencia para imponer los estatutos propios de la contrarreforma: predicación, catecismo, seminario, formación del clero, devoción popular, reforma de las costumbres, visita pastoral. Y precisamente mientras estaba realizando su primera visita a la diócesis, el 11 de octubre de 1592, moría en Calosso d'Asti a la temprana edad de 58 años.

Tal y tanta fue la estima y la veneración que los fieles sentían por el obispo, que al día siguiente de su muerte se extendía entre el pueblo la fama de santidad, y había algunos, incluso en Córcega, que ya se preciaban de gracias milagrosas obtenidas por la intercesión del «bienaventurado obispo», y su tumba, en la catedral de Pavía, se convertía inmediatamente en objeto de culto, que el obispo Biglia, según las leyes canónicas, prohibió pero no logró extinguir. El Consejo municipal de Pavía en 1612 encargaba a algunos jurisconsultos recoger, de acuerdo con el tribunal del obispo, deposiciones sobre la vida y los «milagros» de Alejandro, trabajo que terminó en 1625. Las actas fueron enviadas a Roma, donde en 1629 se iniciaba un largo proceso, que el reciente decreto de Urbano VIII sobre el *non cultu* debió en alguna manera desalentar, porque el trabajo de verificación termina-

rá prácticamente en 1732, cuando Clemente XII reconoce la validez de los procesos canónicos de Pavía y de Aleria. Entre cuarenta curaciones atribuidas a la intercesión de Alejandro y consideradas milagrosas, en 1741 la Congregación de Ritos convalidó únicamente dos, suficientes sin embargo para allanar el camino hacia la beatificación. Esta se celebró el 23 de abril de 1741 por obra de Benedicto XIV (pontífice muy próximo a la Congregación de los barnabitas y que veneraba por su cuenta a Alejandro), el cual en 1743 ordenaba la reanudación del proceso apostólico en vista de la canonización. Tras otros milagros, regularmente reconocidos, Alejandro llegó a la gloria de los altares por manos de Pío X el 11 de diciembre de 1904, asociado en la gloria de Bernini a Gerardo Mayela. Los restos del santo reposan en la catedral de Pavía, en la capilla Bellingeri.

BIBL.: BS I, 808-812; DSp XIV, 361-363; BARELLI F. L., *Vita del venerabile servo di Dio Alessandro Sauli...*, Bolonia 1705; FRIGERIO D., *Alessandro Sauli vescovo e santo di ieri e di oggi, 1534-1592*, Milán 1992. GABUZIO G. A., *Vita B. Alexandri Saulii Aleriensis, tum Ticinensis episcopi...*, Mediolani, P. F. Malatesta 1748 (pero compuesta en 1622); GALLICIO G. A., *Alexandri Sauli... vita et gesta...*, Roma 1661; Es muy abundante la bibliografía sobre Sauli, remitimos (hasta 1934) al preciso y razonado elenco de G. BOFFITO, *Biblioteca barnabítica III*, Florencia 1934.

S. Pagano

ALEJO

S. IV? – confesor – fiesta: 17 de julio

La figura de san Alejo, protagonista de una de las proezas autobiográficas más difundidas en la Edad media,

tanto en Oriente como en Occidente, no tiene precedentes históricos. Los primeros esbozos del núcleo de la leyenda se encuentran a finales del s. V en Siria, en el breve relato de la vida y muerte de *Mar Riscia*, el «hombre de Dios». De nobles orígenes, la noche de su boda huye a Edesa para emprender una vida ascética, mendigando a la puerta de las iglesias y como maestro de sabiduría; poco antes de su muerte revela sus propios orígenes; el obispo que acude a su tumba, no encuentra en ella más que sus míseros vestidos. En esta forma la leyenda tuvo notable difusión en Oriente, y se tienen versiones armenias, etíopes y árabes. Más amplia y detallada es en cambio la versión griega, difundida en varias redacciones en ámbito bizantino. Aquí es introducido el nombre de *Alexios*, se precisa el nacimiento del santo en Roma, y aparece, junto al motivo del matrimonio no consumado y la conversación con su joven mujer, el otro motivo fundamental de la vuelta de incógnito a la casa paterna después de 17 años, bajo la apariencia de un mendigo extranjero; por fin, después de otros tantos años de mortificación y edificación en el bajo de una escalera, Alejo es reconocido por sus parientes sólo después de la muerte, mediante un escrito que el Papa, que ha acudido a su cabecera, encuentra entre sus manos.

En Occidente la presencia de una leyenda latina es testimoniada por primera vez en España en la primera mitad del s. X (Burgos). Pero su gran difusión tiene origen en Roma hacia fines del siglo, por iniciativa del metropolitano de Damasco, Sergio, exiliado precisamente en Roma en el

año 977, fundador, junto a la iglesia de San Bonifacio, en el Aventino, de un monasterio cultural y espiritualmente bastante activo; en su tiempo, y el de su sucesor León (desde el 981), fue redactada a partir de la leyenda griega una versión latina, en la que se precisan el alto origen nobiliario de Alejo, el papel decisivo del Papa en su reconocimiento tras la muerte, la importancia de Roma como lugar de nacimiento, muerte y sepultura del santo. Desde el año 986 fue sede de sus restos la misma iglesia de San Bonifacio, dedicada también a Alejo. Su santidad especial –santo romano, revelado por la autoridad papal, asceta laico, y precisamente por eso testigo tanto más autorizado de una plenitud superior a la del matrimonio– fue sin duda el origen de su popularidad, promovida por autorizadas intervenciones en el ámbito monástico y papal (Pío Pedro Damiano le dedicó un sermón, el papa León IX un himno); de hecho, la amplia difusión de su vida en los ss. XI y XII, sobre todo en Francia, puede ser leída en un primer momento en sintonía con la propaganda papal desplegada ya por el abad León (que fue legado papal en Francia), a partir del movimiento de reforma monástica iniciado en Cluny. Testimonios de gran importancia de la eficacia y popularidad de la leyenda de Alejo son las versiones poéticas en lengua vulgar que ya se registran en esta fase en francés (s. XI) y en italiano (s. XII), entre los primerísimos textos literarios romances.

Entrada después a formar parte de la *Legenda aurea* de Jacobo de Vorágine, la leyenda de Alejo se ha difundido en las distintas literaturas nacio-

nales –a menudo en la tradición popular– incluso independientemente de la extraordinaria fortuna de aquella recopilación hagiográfica: desde el s. XIII en adelante, además de ulteriores redacciones francesas (y provenzales) e italianas, se conocen versiones españolas, inglesas, alemanas, flamencas, noruegas, polacas, serbias y rusas. Además de los textos literarios, documentan el culto tributado a Alejo las reliquias conservadas en otras iglesias romanas, y en Montecassino, Praga, Bolonia, Bér-gamo, París y Colonia; se le dedicó una capilla en el monasterio de St. Albans (Inglaterra), de la que proviene el célebre Salterio ilustrado que refleja la vida vetero-francesa (s. XII). Es este también uno de los primeros testimonios iconográficos, después de los frescos de San Clemente en Roma (s. XI), que ya presentan los principales atributos iconológicos de Alejo: el bastón de peregrino, la escalera, la carta en la mano. Es el patrón de los peregrinos y mendigos.

BIBL.: BHO 36-42; BHG 51-64h; BHL 286-301; AS *Iulii*, IV, 238-270; BS I. 814-823; AMIAUD A., *La légende syriaque de saint Alexis. L'homme de Dieu*, París 1889; CINGOLANI S., *I tre più antichi poemetti francesi su sant'Alessio, ovvero: le metamorfosi di un santo circondato di cavalieri*, Hagiographica I (1994) 181-205; DE GAIFFIER B., *Intactam sponsam relinquens. A propos de la vie de St. Alexis*, AB 65 (1947) 157-195; DUCHESNE L., *Notes sur la topographie de Rome au Moyen Âge VII, 1: Les légendes chrétiennes de l'Aventin*, Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome 10 (1890) 225-250; GOLINELLI P., *La leggenda di sant'Alessio in due inediti volgarizzamenti del Trecento e nella tradizione letteraria italiana*, Siena 1987; MÖLK U., *La «Chanson de saint Alexis» et le culte du saint en France aux XIe et XIIe siècles*, Cahiers de civilisation médiévale 21 (1978) 339-355; PONCELET A., *La légende de*

St. Alexis, La science catholique 4 (1890) 269-271, 632-645; STOREY C., *An Annotated Bibliography and Guide to Alexis Studies (La vie de saint Alexis)*, Ginebra 1987; VEGA C. A. (ed.), *La vida de san Alejo. Versiones castellanas*, Salamanca 1991.

L. Leonardi

ALEJO FALCONIERI

S. XIII – fundador de la Orden de los Siervos de María – canonizado el 15 de enero de 1888 – fiesta: 17 de febrero

Alejo Falconieri nació en Florencia en los primeros años del s. XIII. Es el más conocido, junto con Bonfiglio, de los *✓*Siete Santos Fundadores que dan vida, entre el Monte Senario y Florencia, a la orden mendicante de los religiosos Siervos de María (servitas). La pertenencia a la ilustre familia Falconieri (*✓*Juliana) es recordada sólo en fuentes tardías, a partir de la segunda mitad del s. XVI. El testimonio más antiguo de que disponemos, casi contemporáneo, es la *Legenda de origine Ordinis*, atribuida a Pietro da Todi. Describe a Alejo ya muy anciano, pero fiel a las austeras reglas de la comunidad en la comida, en el hábito y en la yacija; no evita los trabajos pesados, sino que carga con ellos; practica la humildad y la caridad; se aplica a los deberes comunes, empezando por su turno de colecta, sin sustraerse a las tareas más bajas. Alejo murió muy anciano, con casi 110 años, después de haber visto crecer en número y virtud a la orden que había contribuido a fundar. Seguro del premio eterno, ve que salen a su encuentro ángeles en forma de blancasavecillas que rodean a Cristo niño. La fiesta se celebra el 17 de febrero.

BIBL.: BHL 285, *Suppl.*; BS XI, 907-943. Las imágenes (s. XVII?) de los Siete Santos pintadas en Pistoia: MONTAGNA D. M., *Nuove schede per il santorale antico dei Servi (ss. XIII-XVI)*, Studi Storici sull'Ordine dei Servi di María 35 (1985) 103-106; ROSSI A. M., *La «Legenda de origine Ordinis Servorum Virginis Mariae»*, traducción, comentario y texto, Roma 1951; *Uffici e Messe proprie dei santi e beati OSM*, Studi Storici sull'Ordine dei Servi di María 15 (1965) 69-74 (texto oficial con notas críticas y bibliografía).

S. Spanò

ALFONSO MARÍA DE LIGORIO
1696-1787 – doctor de la Iglesia y fundador de la congregación del Santísimo Redentor – canonizado el 26 de mayo de 1839 – fiesta: 1 de agosto

Alfonso María nace en Marianella, entonces zona rural al norte de la ciudad de Nápoles, el 27 de septiembre de 1696. Sus padres pertenecían a la nobleza napolitana. Giuseppe de Ligorio (†1745), su padre, inflexible y piadoso, de personalidad dominante, activo, astuto y avaro en los negocios, era oficial superior de la armada bajo los Habsburgo –señores de Nápoles a partir de 1707– hasta el regreso al trono de Nápoles de los Borbones españoles con Carlos III en 1734, quien lo apartó del servicio público. Su madre, Ana Cavalieri (†1755), de la familia de los marqueses de Avenia, hermana del obispo de Troya, Emilio Cavalieri, fue también una mujer muy piadosa. Fue el mayor de ocho hermanos.

Alfonso nace, vive y desarrolla su polifacética actividad como un auténtico y apasionado súbdito del Reino de Nápoles del «siglo de las luces». Conviene destacar aquí lo esencial de este ambiente cultural y del clima es-

piritual en que creció Alfonso María: la espiritualidad del «Settecento» napolitano estuvo marcada por una lectura mística de las normas del concilio de Trento, por el rigor y recogimiento espiritual, por una inmensa literatura ascética y devocional. Por lo que respecta al ambiente cultural, sabemos, por ejemplo, que uno de sus tutores, don Carminello Rocco, era cartesiano, por lo que es probable que también Ligorio conociese esta doctrina filosófica. Recibió una esmerada educación, estudiando en casa gramática, armonía, composición y pintura. Música con Cayetano Greco, maestro entre otros de Scarlatti y Pergolesi; pintura con Francisco Solimena. Le gustaba también el teatro y la ópera. A los 12 años, superado el examen de bachillerato ante Juan Bautista Vico, se matricula en la facultad de derecho de la universidad de Nápoles (1708); el 19 de marzo del mismo año es aceptado en el colegio de doctores, bajo la guía espiritual del padre Tomás Pagano. En esta época, siendo alumno de los juristas Nicolás Capasso y Nicolás Caravita, frecuente, en casa de este, intelectuales como Pedro Giannone, Constantino Grimaldi, Cayetano Argento y Alejandro Riccardi, «grandes cristianos descarriados: tan llenos de fe como críticos del clericalismo».

El «Settecento» napolitano estaba fuertemente caracterizado por el deseo de cambio, que en el campo político significaba superar el parasitismo de los barones y reducir los privilegios de la Iglesia (mano muerta, exenciones fiscales, foro privilegiado para el clero, etc) y en el campo eclesiástico se manifestaba en el movimiento de re-

forma del clero, en el esfuerzo por elevar su nivel moral y cultural, un esfuerzo en el que se distinguieron, al principio, los píos operarios y más tarde los redentoristas. El joven Ligorio cumple todas las etapas de inserción en la estructura social: en 1710 llega a ser, por derecho de herencia, caballero del *Seggio di Portanova*, esto es, miembro de uno de los cinco «Sedili» o «piazze» en que se dividía la nobleza civil que, además de administrar su respectivo barrio ostenta el derecho de elegir un representante propio junto al Tribunal de San Lorenzo, encargado del gobierno ejecutivo de la ciudad de Nápoles. Desde 1706 hasta 1716, forma parte de la cofradía de Jóvenes Nobles y de 1715 a 1721 de la de los Doctos. Colabora también con la hermandad llamada *Misericordiella* (1714-1726), dedicada al servicio de los enfermos incurables en el hospital de Santa María del Popolo. En 1718 llega a ser juez del Real Portulano de Nápoles y en 1722 realiza una embajada en nombre del virrey, cardenal Altan.

En 1715, a los 19 años, comienza el ejercicio profesional de la abogacía. Establece para sí mismo un código deontológico en el que se encuentran formulaciones como las siguientes: «No se deben aceptar nunca causas injustas...; no se debe defender una causa con medios ilícitos...; no se debe grabar al cliente con gastos indebidos...; el abogado debe implorar la ayuda de Dios en la defensa...; la justicia y la honestidad deben acompañar siempre la actuación de los abogados católicos...; un abogado que pierde una causa por negligencia, tiene la responsabilidad de resarcir de todos los daños a su

cliente...». El Sumario de Sentencias de los tribunales de Nápoles, entre 1715 y 1723, conservaba la memoria de sus muchos éxitos y de su rotundo fracaso en el proceso entre el príncipe Orsini, duque de Gravina y el gran duque de Toscana, Cósimo III de Médicis, sobre la herencia del título y feudo de Amatrice y de 600.000 ducados, fracaso cuya desilusión contribuyó a su decisión radical de abandonar «este mundo» y dedicarse enteramente a Dios (desgraciadamente tanto el Sumario como el proceso se han perdido).

La progresiva maduración espiritual, de la que es fuente y signo el amor-servicio a los enfermos del hospital de «incurables», y la frustración por el fracaso en el proceso Orsini-Médicis se fortalecieron recíprocamente en el espíritu de Alfonso María. Por eso, después de haber renunciado en 1722 a sus derechos de primogenitura y a los proyectos matrimoniales acariciados por su padre, decide hacerse sacerdote. El día 28 de agosto de 1723, entrando en la iglesia de Nuestra Señora de las Mercedes, protectora de los esclavos, junto a Porta Alba, depona a los pies de la Virgen su espada de caballero. Luego se dedica al estudio de la teología, siendo su maestro tomista Nicolás Julio Torní, que lo acerca a los autores de teología espiritual como ↗Teresa de Jesús y ↗Francisco de Sales, de teología dogmática como Ludovico Abelly, discípulo de ↗Vicente de Paúl, y de teología moral como el jansenista Francisco Genet, cuyo rigorismo marca la primera etapa del ministerio sacerdotal de Alfonso María. Guiado por Torní conoce también las primeras ediciones críti-

cas de ↗Agustín, ↗Ambrosio, ↗Gregorio Magno y ↗Bernardo. La riqueza de los estudios de Alfonso María, realizados con la pasión de su ardor apostólico y con el rigor de su formación profesional, alimentará toda su futura producción intelectual, pero no lo librarán de lagunas e imprecisiones, que serán explotadas por los que en el proceso de 1870 intentan oponerse a que se le conceda el título de doctor de la Iglesia.

Ordenado sacerdote el 21 de diciembre de 1726, a los treinta años cumplidos, Alfonso María sigue viviendo durante más de tres años bajo el techo paterno. Sólo en 1729 decide trasladarse al colegio de la Sagrada Familia, llamado Chino, obra fundada por Mateo Ripa para la formación de misioneros destinados al gran Imperio oriental. Como escribe Antonio Tannoia, su primer biógrafo, Alfonso María, inscrito desde 1724 en la congregación diocesana para las misiones apostólicas, dedica la mayor parte de su tiempo y de su actividad sacerdotal a los habitantes de los barrios más pobres de Nápoles. Puesto que sus oyentes preferidos están ocupados durante todas las horas del día en actividades dirigidas a conseguir la supervivencia material (la predicación de Alfonso María atrae tanto a pequeños artesanos y comerciantes como a los llamados «lazzaroni», que viven en el límite entre la ociosidad y el crimen), sólo consigue reunirlos al anochecer, en grupos cada vez mayores, en las esquinas y plazas de la ciudad. Tan insólita actividad acaba llamando la atención de la policía y de la jerarquía eclesiástica. Por ello se ve obligado a cambiar de estrategia: escoge entre sus oyentes a los mejor

preparados y les encarga que reúnan pequeños grupos en las casas y en las «botteghe», después él y otros sacerdotes van de grupo en grupo, animando y administrando los sacramentos. Los grupos resultantes de esta iniciativa pastoral, conocidos como «Capillas vespertinas» desde que el arzobispo cardenal Pignatelli abrió para ellos las iglesias y capillas de la ciudad, siguen funcionando hasta principios del s. XX (en 1894 todavía reunía a veces unas 30.000 personas). Mientras se prepara para una futura actividad misionera en Oriente, sigue infatigable su actividad de predicador y confesor, y dos o tres veces al año participa en misiones dentro del reino. En un momento de reposo obligado, en mayo-junio de 1730, se «encuentra» con los pastores de las montañas de Amalfi, alrededor de la pequeña ciudad episcopal de Scala y, reconociendo su profundo abandono humano y religioso, se convierte por segunda vez. La violenta impresión que le causa tal descubrimiento, la urgencia de poner remedio a un estado de abandono que lo escandaliza —como pastor y como hombre culto del siglo de las luces— es reforzada por la visión de una monja visitandina de Scala, María Celeste Crostarosa (1696-1755), que lo ve como fundador de un grupo apostólico dedicado a aquella pobre gente (1731). Pero Alfonso María no es un hombre que se deje seducir por visiones místicas. La decisión que toma, después de prolongada meditación y de consultas a sus directores espirituales, la hace por pura obediencia. «Por voluntad de Dios», escribe Tannoia, «se armó de coraje. Sacrificando por Jesucristo la vida en la ciudad de Nápoles,

quiso pasar el resto de sus días en las granjas y en las cabañas y morir en ellas entre pastores y campesinos». Esta doble ruptura, con la capital del reino, una de las ciudades más florecientes de Europa en aquella época, y con la clase con la que intelectualmente congeniaba y que además llenaba las iglesias para escucharlo, abre para Alfonso María un período radicalmente nuevo e igualmente fecundo en su vida. Como dice F. Chiovaro, «quien no es capaz de captar el cambio radical que protagoniza Alfonso María en este punto de su vida, jamás podrá comprender al misionero, al fundador, al escritor, al moralista, en una palabra, a Ligorio».

Abandonando Nápoles silenciosamente, la madrugada del 3 de noviembre de 1732, Alfonso se reúne con unos pocos compañeros y funda el día 9, en la hospedería del monasterio de la Concepción, en Scala, la congregación del Santísimo Salvador (nombre que la Santa Sede cambia por Santísimo Redentor, en 1749), bajo la dirección del obispo de Castellammare de Stabia, Tommaso Falcoia (1663-1743), director espiritual de Alfonso María desde el año anterior.

El período que va de 1743 a 1758 es sin duda el más significativo de su actividad literaria. Después, gravemente enfermo, pierde parte de su empuje y vitalidad y su obra se resiente. A pesar de encontrarse enfermo, Clemente XIII, sin atenerse a razones, lo nombra obispo de Sant'Agata. Allí ejerce plenamente el ministerio episcopal entre los años 1762 y 1775. Dos veces realiza la visita pastoral a cada una de las parroquias de su pequeña diócesis, y a

pesar de verse obligado a guardar cama durante nueve de sus trece años de actividad, gobierna su diócesis y escribe incansablemente. Escribe para el pueblo, para los sacerdotes, para todos. Su moral se estudia hasta en China y sus obras se traducen al alemán (1757), al francés (1772), al español (1774), al holandés (1780). Instructiva es la lectura de su correspondencia con su editor, Remondino, en la cual nos sorprende con la faceta de un hombre que no descuida tampoco el tema comercial, el marketing, diríamos ahora, de su actividad literaria. Y el concepto del mercado y sus exigencias se explica en las obras de Alfonso María, escritor aceptado en su doctrina moral. El período de Sant'Agata es también aquel en que Ligorio sufre la transformación somática que la iconografía nos transmitió, afectado por una artrosis cervical progresiva. Finalmente en 1775, Pío VI acoge sus insistentes ruegos y vuelve entre los suyos, a la casa redentorista de Pagani.

Sus últimos doce años serán todavía más difíciles y dolorosos. Prácticamente ciego, incapacitado para guiar personalmente el grupo, se ve implicado en un asunto sobre el *Reglamento*, cuya resolución tanto por parte de los redentoristas del reino como por los de los Estados Pontificios, es por lo menos desastrosa: Alfonso María y sus hermanos, fieles a la autoridad de Fernando IV, se ven alejados de la propia congregación, por voluntad de Pío VI, el 22 de septiembre de 1780. Es difícil para el lector moderno entender la fidelidad absoluta de Alfonso María a su rey, hasta en los peores momentos del jurisdiccionalismo tanuciano, y su ne-

cesidad moral de obtener, además de la autorización papal de 1749, la autorización regia para la congregación. El *Reglamento* fue una solución de compromiso y ofreció a Ligorio la posibilidad de un último y heroico esfuerzo en el camino hacia la santidad. Como Job, no levantó la voz ni a Dios, ni al rey, ni a Roma y, según las fuentes de que disponemos, supo morir tranquilo a la hora del ángelus el 1 de agosto de 1787.

El catálogo de los escritos de Alfonso María ofrece 111 títulos, a los que se suman tres volúmenes con la edición de su correspondencia (*Lettere*, Roma 1897). Entre originales y traducciones en 70 idiomas diferentes, se cuentan más de 21.000 ediciones. Una de las innumerables ediciones de sus *Visitas al Santísimo Sacramento*, llegó a 250.000 ejemplares.

Siguiendo a Ferrero, he aquí un esquema de las principales obras de Alfonso María, organizadas con finalidad pastoral.

a) Escritos orientados a la práctica de la vida espiritual y a la devoción popular: *Máximas eternas* (1728-1730); *Canciones espirituales* (1730-1732 ca.), escrito con la colaboración de Gennaro Maria Sarnelli (1702-1744 beato), entre las cuales el famoso villancico italiano «Tu scendi dalle stelle»; *Visitas al Santísimo Sacramento y a María Santísima* (1745); *Las glorias de María* (1750); *Obras espirituales* (1751); *Preparación para la muerte* (1758); *Once sermones de la Novena de Navidad y Meditaciones sobre la Navidad* (1758); *Sobre el gran medio de la oración* (1759); *Consideraciones y afectos sobre la Pasión de Jesucristo*

(1761); *Práctica de amar a Jesucristo* (1768).

b) Escritos destinados a la práctica de la dirección espiritual y de la confesión: *Theologia moralis* (1748-1785), en su primera edición se titulaba *Medulla theologiae moralis R.P. Hermanni Busebaum, S.J. Theologi, cum adnotationibus per Rev. P. Alphonsum...*; se hicieron nueve ediciones todavía en vida del santo; *Disserationes morales* (1749-1777); *Práctica del confesor* (1755) y *Homo Apostolicus* (1759); *El confesor de la gente del campo* (1764).

c) Escritos destinados a la ilustración y elevación del clero, de los directores espirituales y de los misioneros: *Compendio de la doctrina cristiana* (1744 y 1762); *Reflexiones útiles a los obispos* (1745); *Compendio de materias predicables e instructivas* (1760); *Enseñanza al pueblo* (1767); *Compendio de sermones* (1771); *Traducción de los Salmos y Cantar* (1774).

d) Escritos destinados a la elevación de las religiosas: *Breve práctica para la perfección* (1743); *Verdadera esposa de Jesucristo* (1760-1761).

e) Escritos para la congregación del Santísimo Redentor: *Constituciones y Reglas* (1732-1749); *Avisos sobre la vocación. Consideraciones para aquellos que están llamados al estado religioso. Consuelo a novicios* (1749); *Cartas circulares*.

f) Escritos con finalidad apologética: *Breve disertación contra los errores de los incrédulos modernos de hoy día denominados materialistas y deístas* (1756); *Evidencia de la fe* (1762); *Verdad de la fe* (1767); *Vindiciae pro suprema Pontificis potestate adversus Justinum Febronium* (1768);

Obra dogmática contra los pretendidos reformadores herejes (1767); *Triunfo de la Iglesia, es decir, historia de las herejías con sus refutaciones* (1772); *Reflexiones sobre la verdad de la divina Revelación* (1773); *Victorias de los mártires* (1775); *Conducta admirable de la divina Providencia* (1775); *Disertaciones teológico-morales* (1776); *La fidelidad de los Vassalli* (1777).

No cabe imaginar que semejante hombre pudiese pasar desapercibido. Alfonso María adquiere fama de santidad ya en vida, y pocos meses después de su muerte se inicia el proceso de beatificación. En 1796 Pío VI elimina la primera dificultad, declarando a Alfonso María no responsable de la situación canónica irregular de los redentoristas del reino de Nápoles, surgida por causa del *Reglamento*. Así el 4 de mayo del mismo año Alfonso María es declarado venerable. El 18 de mayo de 1803 Pío VIII firma el decreto que define «nihil censura dignum» la obra impresa de Ligorio. El 20 de febrero de 1807 es proclamada la heroicidad de sus virtudes y finalmente, el 15 de septiembre de 1815 es declarado beato. En 1839 Gregorio XVI lo declara santo (26 de mayo). Pío IX lo proclama doctor de la Iglesia (1871) y Pío XII patrón de los confesores y moralistas (1950). La ciudad de Nápoles lo nombra patrón junto con san Jernar y santo Tomás.

El proceso eclesiástico, burocrático, de glorificación no agota la influencia de Alfonso María en la Iglesia ni fuera de ella. La evolución de su autoridad teológica y la presencia de su doctrina moral en la formación del clero sobrepasan con mucho los

resultados de un asentimiento, por significativo que sea, de la autoridad eclesiástica.

De Alfonso María tenemos un sinfín de representaciones iconográficas. Desde el *Retrato di S. Alfonso giovane* (anterior a 1732, obra anónima, actualmente en Pagani), hasta la moderna expresión artística creada por G. A. Lomuscio, analizando las pinturas consideradas auténticas. En la iconografía tradicional, dominada por la variación elaborada por Gagliardi (ca. 1896-1897) partiendo de una pintura descubierta en Benevento, considerada todavía como un verdadero retrato y ciertamente basada en el llamado *Ritratto di Marianella*, su principal atributo es el crucifijo y es frecuente la presencia del rosario, libros y la figura de la Virgen. La espalda deformada por la artrosis es otra característica que influye en la iconografía popular. En la pintura de Lomuscio, Alfonso María está representado en primer plano, y se ve al fondo la costa Amalfitana, algunas ovejas y un pastor. Viste roquete sobre el hábito redentorista y tiene en las manos una cruz episcopal y su *Theologia moralis*, que lleva en la cubierta el blasón de la Congregación. En esta pintura el artista intenta no sólo condensar la biografía de Ligorio, según los rasgos arriba indicados, sino también expresar una reconstrucción de su fisonomía, su rico perfil psicológico y su origen meridional.

BIBL.: Obras, ediciones y catálogos: *Opere ascetiche, dogmatiche e morali*, Turín 1845-1848; ARBOLEDA H., *Regestum manuscritorum S. Alfonsi...*, SHCSR 36/37 (1988/1989) 315-483; COSTE A. DI (dir.), *Le melodie di S. Alfonso M. de Liguori in alcuni suoi canti popolari e Duetto tra l'anima e Gesù Cristo*,

Roma 1932; GAUDÉ L. (ed.), *Theologia moralis*, 4 vols., Roma 1905-1912 (1953); GREGORIO O. (dir.), *Canzoniere alfonsiano*, Angri 1933; GREGORIO O.-CACCIATORE G.-CAPONE D. (dirs.), *Opere ascetiche. Introduzione generali*, Roma 1933-1968; FERRERO-S. J. BOLAND, *Las obras impresas por S. Alfonso...*, SHCSR 36/37 (1988-1989) 485-543; KUNTZ F.-PITOCCHI F. (eds.), *Lettere di S. Alfonso...*, *pubblicate nel primo centenario della sua beata morte...*, Roma 1887-1890; MEULLEMESTER M., *Bibliographie générale des écrivains redemptoristes I*, La Haya-Louvain 1953-1957.

En castellano: ALFONSO DE LIGORIO, *Obras ascéticas de san Alfonso María de Ligorio*, BAC nn. 78 y 113, ed. de P. ANDRÉS GOY, Madrid 1954; *La monja santa, o sea, la verdadera esposa de Jesucristo por medio de las virtudes propias de una religiosa*, Saturnino Calleja, Madrid 1990; *Práctica de amar a Jesucristo*, San Pablo, Madrid 1999 (con Introducción de P. RODRÍGUEZ SANTIDRIÁN, pp. 5-38); *La práctica del confesor para ejercitar bien su ministerio*, Rialp, Madrid 1952; *Preparación para la muerte o consideraciones sobre las verdades eternas*, PS, Madrid 1953; *Visitas al Santísimo Sacramento, a María Santísima y a San José*, PS, Madrid 1978; *La vocación religiosa*, PS, Madrid 1962.

Biografías: BS I, 837-859; DHGE II, 715-735; DIP I, 482-488; DThC I, 906-920; LThK I, 387-389; BERRUTI C., *Lo spirito di S. Alfonso*, Prato 1896; BERTHE A., *Sant'Alfonso de' Liguori*, trad. it. Florencia 1903; DILGSKRON C., *Leben des hl. Bischops v. Kirchenlehrers A. M. de L.*, 2 vols., Ratisbona 1887; KUNTZ F., *Annales Congregationis SS. Redemptoris*, 3 vols. manuscritos en el AGHR; *Comentaria de vita D. Alfonsi et de rebus Congr. SS. R. futuro eiusdem Congregationis Annalium scripti diligenter praeeparata*, 21 vols. manusc. en el AGFR, iniciados en 1882; NAVARRO VILLOSLADA F., *Vida de San Alfonso M^o de Ligorio*, primera biografía en español del santo; REY-MERMET T., *El Santo del Siglo de las Luces*, BAC, Madrid 1987; RUIZ GOÑI D., *San Alfonso María de Ligorio*, BAC, Madrid 1987; TANNOIA A. M., *Della vita ed Istituto del ven. servo di Dio Alfonso M. de Liguori...*, 3 vols., Nápoles 1798-1802 (reimpresión anastática, Materdomini 1982); TELLERÍA R., *S. Alfonso María de Liguori, obispo, fundador*, 2 vols., PS, Madrid 1950-1951.

Estudios: ÁLVAREZ L., *La traducción alfonsiana de los Salmos. Análisis crítico y valoración pastoral*, SHCSR 36/37 (1988/1989) 197-223; BAZIELICH A., *La spiritualità di S. Alfonso M. de Liguori*, SHCSR 36/37 (1988/1989)

331-372; BAYÓN R., *Cómo escribió Alfonso de Liguori*, Madrid 1940; CASSESE M., *Il controversismo antiluterano de San Alfonso Maria de' Liguori*, Ricerche di Storia Sociale e Storia Religiosa 14/27 (1985) 99-114; DELERUE F., *Le système moral de S. Alfonse de' Liguori*, 2 vols., Friburgo 1931-1937; DE ROSA G., *Sant'Alfonso e il secolo dei lumi*, en *Storie di santi*, Roma-Bari 1990, 51-73; S. Alfonso de' Liguori e Bernardo Tanucci, en *Miscellanea Moscati*, 347-360; DÖLLINGER G.-REUSCH G., *Geschichte der Moralstreitigkeiten...*, Nördlingen 1889; FERRERO F., *Pro historia lubilaei S. Alfonsi...*, SHCSR 36/37 (1988/1989) 13-148; GIANNANTONIO P. (dir.), *Alfonso Maria de Liguori e la società civile del suo tempo. Atti del Convegno internazionale per il Bicentenario della morte del santo (1787-1987)*, 2 vols., Florencia 1990; HUSCENOT J., *Los doctores de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1990, 439-453; LANTERI B., *Réflexions sur la sainteté et la doctrine du b. L.*, Lion 1823, trad. it. Reggio 1825; MARCELLI E.-RAPONI S., *Un umanista del '700 italiano, Alfonso M. de Liguori*, Verona 1992; MAXWELL G., S. A. L. and the Redemptorists, Dublín 1859; MONDINO S., *Studio storico-critico sul sistema morale di San Alfonso*, Monza 1911; SANTONICOLA A., *L'assunzione di Maria Vergine e la mente de San Alfonso*, Alba 1950; VIDAL M., *Frente al rigorismo moral, benignidad pastoral. Alfonso de Liguori*, PS, Madrid 1986; *Moral y espiritualidad. De la separación a la convergencia*, Cuadernos PS, I, Madrid 1997: espléndido estudio sobre la espiritualidad de san Alfonso.

L. C. L. Marques

ALFONSO MENA Y ALONSO NAVARRETE

S. XVI – mártires dominicos – beatificados el 7 de julio de 1867 – fiesta: 10 de septiembre

Los dos nacieron en Logroño y eran primos hermanos; fueron bautizados en la misma parroquia de Santa María de Palacio, *La Imperial*, el 3 de febrero de 1578 y el 21 de septiembre de 1571, respectivamente. Los dos fueron dominicos y misioneros, los dos fueron mártires en Japón, el pri-

mero en 1622 y el segundo en 1617. No es de extrañar que el primer historiador de Logroño, don Fernando Albadia de Castro (1572-1653), en su obra editada en Lisboa en 1633, *Memorial y discurso político por la muy noble y muy leal Ciudad de Logroño*, se entusiasmara por la gloria de estos dos mártires logroñeses, uno de ellos sobrino suyo, y de ambos, compañero de estudios. Nos trasmite noticias muy vivas suyas, por ejemplo a través del folio 78: «Y pues con su virtud, fe y constancia, mediante el favor divino, alcanzaron este glorioso triunfo y corona celestial, justo es que todos ayudemos a su glorificación y, en particular, sus deudos, y yo muy en especial por ser el uno sobrino mío, hijo de prima hermana, y también por habernos criado todos tres juntos, estudiando en Salamanca». Primera noticia directa de su juventud: ambos estudiaron en Salamanca. Pertenecían a unas distinguidas familias logroñesas, de vieja hidalguía local y de profunda tradición cristiana. Alfonso Mena tuvo un hermano, Hernando, que fue jesuita en México, y una hermana, Jerónima, monja profesa en el convento de san Agustín de Logroño. Alonso Navarrete, a su vez, tuvo una hermana, Juliana, monja en el mismo convento de san Agustín, y un hermano, el licenciado don Pedro, canónigo de Compostela, secretario de la reina y de cámara del cardenal arzobispo de Toledo, el infante don Fernando.

Alfonso Mena tomó el hábito en el convento de San Esteban de Salamanca, y allí mismo profesó el 23 de marzo de 1594. Celoso por la salud de las almas, llegó a la misión de Manila en 1602, con 24 años de edad,

y empezó a estudiar el chino con la intención de evangelizar a los de esa lengua. Pero, en el mismo año, fue electo para fundar la misión de Japón, donde trabajó infatigablemente con gran fruto hasta el 14 de marzo de 1619 en que fue preso. Ataron sus manos con una soga y, echándosela al cuello, fue conducido por las calles públicas como un malhechor. Conducido a la cárcel de Nagasaki, ocho días después fue trasladado a Suquinocima, isla distante 30 leguas. Allí se le recluyó hasta que, llegado el mes de agosto, fue conducido a la terrible cárcel de Omura, célebre por su espantosa crueldad. Después de 20 años de misionero y dos y medio de encarcelamiento, vio logrados sus anhelos de dar la vida por Cristo. Junto con 25 compañeros más, fue trasladado de la cárcel de Omura a Nagasaki, donde todos fueron condenados a morir en la hoguera, quemados a fuego lento. Era el 10 de septiembre de 1622. Permaneció todo el tiempo inmóvil con los ojos fijos en el cielo.

Alonso Navarrete, después de cursar sus estudios en Salamanca, ingresó en la Orden dominicana en el convento de San Pablo, de Valladolid. Partió de España en 1595, llegando a Manila (Filipinas) en 1596. Al perder su salud poco tiempo después, tuvo que regresar a España y su lento restablecimiento fue providencial. Lo aprovechó para inflamar a otros religiosos de su encendido celo misionero, pudiendo reunir hasta 30 dominicos, con los que se trasladó hasta Filipinas en 1611. Destinado a Japón, trabajó con evangélico ardor en pro de las almas. Fundó una obra pía para los niños expósitos, probable-

mente la primera de este género por aquellas latitudes. A él se debió también la fundación de una hermandad, llamada de la Caridad, para socorrer a los pobres y administrar a tiempo y con decoro los sacramentos a los enfermos.

Los biógrafos destacan su bravura e inteligencia. El P. José María Morán, que escribió su vida en 1867 con motivo de la beatificación, dice así en la página 78: «Como buen riojano era de corazón audaz y animoso; la gracia divina le hizo más animoso todavía. En una ocasión en que los gentiles quemaban en Nagasaki las imágenes, cruces y rosarios que habían quitado a los cristianos, el santo, que estaba allí disfrazado, se arrojó a las llamas, salvó del incendio la parte que pudo rescatar y sufrió alegremente el fuerte golpe con que le derribó a tierra un gentil, criado del gobernador». Desterrado, vuelve escondido a la misión para atender a sus cristianos. Como la terrible y continuada persecución acobardara a los cristianos, inspirado por Dios, decidió, junto con el agustino beato Hernando de San José, aparecer en público para dar ejemplo y valor a los más acobardados, quienes se enfervorizaron en tan alto grado que muchos sufrieron heroicamente crueles martirios. Los dos principales protagonistas, los padres Navarrete y Hernando, fueron condenados a morir decapitados. La sentencia fue ejecutada en la isla de Tacaxina, el 1 de junio de 1617, «jueves, octavo día del Corpus Christi, ocho días después de que salieran a padecerle», precisan las Actas de su martirio. Así lo describe con todo detalle el historiador logroñés Albia de Castro en su citado libro, folio 81:

«En una mano tenía el P. Alonso una cruz, en otra un rosario y vela encendida y, habiendo estado recogido por un gran rato en una profunda contemplación, volviendo de ella, levantó la mano en alto, señal para que el verdugo llevase a cabo su oficio; el cual, con la catana, que es cuchilla que usan en semejantes actos, errando el golpe del pescuezo, se lo dio tan terrible en la cabeza, que se la partió desde el colodrillo a las orejas; y aunque cayó en tierra, levantó los ojos al cielo; secundó otro golpe y, no bastando este, terció, y le acabó de cortar la cabeza por los hombros».

El beato Alonso Navarrete es uno de los principales personajes en el drama misionero de Lope de Vega, titulado *Los primeros mártires del Japón*, obra que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid. Fue beatificado, junto a Alfonso Mena, por Pío IX el 7 de julio de 1867, poniéndose a la cabeza de un grupo de 205 mártires de Japón (Francisco Morales y compañeros dominicos, ↗ Jacinto Orfanell Prades, ↗ Pedro de Zúñiga, ↗ Vicente de San José, ↗ Luis de Sotelo, ↗ Francisco Gálvez, ↗ Bartolomé Díaz «Laurel», ↗ Mártires de Japón), entre los que se encontraba también fray Bartolomé Gutiérrez (1580-1632), agustino, que había nacido en la ciudad de México y que embarcó para Manila el año 1606 (↗ Francisco de Jesús de Villamediana).

BIBL.: *Libro de bautizados de la parroquia de Santa María de Palacio*, folios 34 y 59, donde aparecen sus nombres de pila, Alfonso y Alonso respectivamente; ADUARTE D., *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Philipinas, Japón y China*, Manila 1640, 53-66; ALBIA DE CASTRO F., *Memorial y discurso político por la muy noble y muy leal ciudad de Logroño*, Lis-

boa 1633, 78-82, con noticias muy cercanas a los mártires, incluso el texto de una carta del beato Navarrete; existe una edición crítica, por JOSÉ SIMÓN DÍAZ, Logroño 1953, y una edición facsímil actual; BÓTERO S., *Los sesenta y tres santos americanos*, Medellín 1956; DÍAZ C., *Prisión y martirio de los Vbles. Hernando OSA y Alonso Navarrete OP*, Revista Agustiniiana 2 (1881) 133-147; FONSECA J., *Historia de los Padres Dominicos en las Islas Filipinas I*, Madrid 1870; GONZÁLEZ J. M., en DHEE III, 1466 y 1770; MATTHEI M., *Esbozo para un santoral latinoamericano*, San Pablo, Buenos Aires 1992, 295-296; MORÁN J. M., *Relación de la vida y gloriosa muerte de los ciento diez santos de la Orden de Santo Domingo, o Cofrades del Santísimo Rosario martirizados en el Japón*, Madrid 1867, 76-86; OCIO H., *Compendio de la reseña biográfica de los religiosos de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas*, Manila 1895, 32-33; ZAMORA MENDOZA J., *Santos de La Rioja*, Logroño 1962, 164-176.

F. Abad León

ALFONSO RODRÍGUEZ

1598-1628 – mártir jesuita – canonizado el 16 de mayo de 1988 – fiesta: 17 de noviembre

Nació en Zamora el 10 de marzo de 1598, el mismo año que vería morir a Felipe II. Era hijo de Gonzalo Rodríguez y María de Olmedo. Poco es lo que sabemos de su familia zamorana o de la clase y profesión de sus padres; el mismo santo en una carta llama al P. Alonso Ovalle «paisano y compariente», parentesco que él explica de este modo: un hermano de su padre llamado Gabriel Rodríguez, casado con María de Ovalle, habrían pasado a Indias, donde habría nacido el P. Ovalle por los años de 1601 ó 1603 en Santiago de Chile. El 25 de marzo de 1614 ingresa Alfonso en la Compañía de Jesús, en el colegio de Salamanca hoy llamado «Maestro

Ávila». Pasa dos años de noviciado en Villagarcía de Campos (Valladolid), donde fue reclutado por el P. Juan de Viana, procurador del Paraguay, al que siguió a las tierras de misión americanas. El 2 de noviembre de 1616 embarca en Lisboa rumbo a Buenos Aires, y en la Córdoba argentina estudia ocho años de Filosofía y Teología. En 1624 es ordenado sacerdote, pasando los dos sucesivos dedicados en la misma Córdoba a la docencia de Humanidades, que llevaba muy bien aprendidas de Castilla. En 1627 es destinado a la reducción llamada de la Encarnación de Itapúa en la región de río Paraná (Paraguay), que había sido fundada por el P. ↗Roque González de Santa Cruz, criollo; el año siguiente se dirigió junto con el dicho P. Roque, a fundar la reducción de Todos los Santos del Caaró, lugar que contemplaría su próximo sacrificio. El 15 de noviembre de 1628, a los treinta de su edad, fue martirizado en unión de sus compañeros Roque González y, dos días después, Juan del Castillo, natural de Belmonte (Cuenca), por obra de unos indígenas instigados por un cacique local. Fueron beatificados por el papa Pío XI el 28 de enero de 1934, y canonizados el 16 de mayo de 1988 en Asunción por Juan Pablo II en su visita pastoral al Paraguay.

En cuanto a su obra, únicamente se conserva de san Alfonso una carta autógrafa dirigida al que él llama su pariente, el P. Alonso Ovalle, compañero de estudios en Córdoba de Tucumán, que sería después el ilustre historiador de Chile, entre cuyos escritos destaca la *Vida admirable y ejemplares virtudes del P. Diego de Torres*

Bollo, el más abajo mencionado primer provincial del Paraguay, este sí paisano del santo. Hemos hablado de «reducciones». Reducciones se llaman las poblaciones sedentarias guaraníes del Paraguay, formadas por *reducción* de multitud de poblados dispersos por la selva, bajo la organización y administración de los jesuitas. Se dice que habían sido fundadas por el también zamorano de Villalpaldo P. Diego de Torres Bollo en 1609. A partir del concepto ignaciano de adaptación al medio se buscaba en primer lugar la evangelización, pero también la civilización y protección de los indios frente a los posibles abusos. En realidad el método había sido seguido por otras órdenes misioneras desde los comienzos de la conquista, pero se llaman así por excelencia las del Paraguay por haber constituido el modelo más acabado y por sus características particulares, a saber, la organización y régimen comunitario autárquico de estas treinta misiones, que se extendían entonces por un amplio territorio que alcanzaba además a lo que hoy es Uruguay, Argentina y Brasil. La expulsión de los jesuitas de los dominios de la Corona española el 2 de abril de 1767 sentenciaría de muerte a muchas de las reducciones, pero serían al mismo tiempo las utopías socialistas de la Ilustración dieciochesca las que idealizarían el régimen económico y civil de estas realidades humanas peculiares. Al elevar a los altares a san Alfonso Rodríguez y a sus dos compañeros de martirio tal vez la Iglesia quisiese canonizar con ellos un modelo distinto de evangelización.

BIBL.: *Canonización de San Alfonso Rodríguez*. Archivo Histórico Diocesano de Zamo-

ra; BLANCO J. M., *Historia documentada de los mártires del Caaró e Yjuhi*, Buenos Aires 1929; GONZÁLEZ PINTADO G., *Los mártires jesuitas de las Misiones del Paraguay. Roque González de Santa Cruz, Alfonso Rodríguez y Juan del Castillo*, Bilbao 1934; TANNER M., *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans*, Praga 1675 (con iconografía del martirio); TESTORE C., *I Martiri Gesuiti del Sud-America*. BB. *Rocco Gonzalez de Santa Cruz, Alfonso Rodriguez, Giovanni del Castillo*, Isola del Liri 1934.

V. Bécares Botas

ALONSO NAVARRETE

↗ALFONSO MENA
Y ALONSO NAVARRETE

ALONSO PACHECO

1551-1583 – mártir jesuita – fiesta: 7 de septiembre

Alonso Pacheco y Alarcón nació el año 1551 en la villa de Minaya (Albacete), en la región de La Mancha. Los padres de Alonso Pacheco fueron los señores de Minaya, don Juan Pacheco de Alarcón y doña Catalina de Alarcón, descendiente a su vez de la noble casa de los Condes de Valverde. Alonso recibió de sus padres no sólo la vida natural, sino también la espiritual; se preocuparon de educarlo en la vida cristiana sabiendo que nada son los títulos nobiliarios en comparación con el gran título de ser hijo de Dios y ser un buen cristiano. Por eso enviaron a su hijo con los padres jesuitas, para educarle en el colegio de Belmonte (Cuenca). Estos aprovecharon las buenas disposiciones intelectuales, morales y espirituales de Alonso. Fue allí donde, en frase de biógrafos, el joven Pacheco «resplandecía entre sus discípulos

como el lucero entre las estrellas, por lo cual era amado de todos, robando, con sus buenas prendas, los corazones de todos los que le trataban, así de los estudiantes, como de los maestros».

Entre el ambiente cristiano de sus padres y el colegio de los jesuitas no fue difícil que pronto sintiera la llamada del Señor para ser sacerdote y misionero de las tierras más lejanas. Sus padres no opusieron resistencia alguna, antes al contrario, se sintieron muy honrados y colaboraron gustosos con la decisión de su hijo. Él quería ser misionero en la India, pero sus superiores, dada su preparación intelectual, lo querían para profesor en la universidad de Alcalá. Dios se sirvió de la enfermedad de un misionero destinado a la India y en su lugar fue Alonso. Las oraciones y penitencias del beato tuvieron su recompensa. Tenía 23 años cuando Alonso Pacheco, todavía Hermano, embarcó para la India. Terminó sus estudios en Goa y allí mismo fue ordenado sacerdote. Con 27 años vuelve a Europa para informar al papa, al rey de Portugal y al padre general de la Compañía sobre el estado de la religión en la India y la difusión del cristianismo. Después de dos años en Europa, en 1580, vuelve a Goa y es nombrado superior del seminario de aquella ciudad para educar en la fe a los naturales de Salsete. Allí compagina su tarea de educador del seminario con la de evangelizador de aquellas gentes. No le resultó nada fácil porque eran brahmanes fanáticos y no toleraban la predicación del Evangelio. Todo se fue complicando y así se llegó al martirio de varios misioneros, entre los que se encontraba Alonso.

Era el 15 de julio de 1583. Después de celebrar la misa, los padres jesuitas se dirigieron a la aldea de Coculino con la intención de buscar un lugar donde edificar una iglesia. Un jefe brahmán excitó los ánimos de sus aldeanos diciendo: «A ellos, a ellos, ha llegado la hora de la venganza». Un soldado portugués quiso defender a los padres con las armas de fuego, pero el P. Pacheco se lo impidió diciendo: «Señor, no es ahora tiempo de venganza ni de defensa, sino de esperar con ánimo la muerte y dar alegremente la vida por la honra de Dios». Toda aquella gente se abalanzó, como una jauría salvaje, sobre los padres jesuitas, matando a varios de ellos. Alonso decía: «A mí, a mí, que yo soy el que destruí vuestros ídolos y los hice pedazos y los pisé». Enfurecidos con estas palabras, le atravesaron el pecho con una lanza. Entonces el P. Pacheco se puso de rodillas, extendió sus brazos en cruz y, levantando amorosamente los ojos al cielo, ofreció su vida a Cristo crucificado mientras repetía: «Con otra lanzada, mi Jesús, os pasaron el pecho; por ello os pido que les perdonéis y les enviéis predicadores de vuestro Santísimo Nombre». Una segunda lanza le atravesó la garganta y el P. Pacheco cayó muerto. Aquel día murieron con los religiosos ocho indios cristianos y un portugués que les acompañaba.

Cuando llegó la noticia de la muerte de Alonso a Albacete, los señores de Minaya, progenitores del mártir, la celebraron con gozo cristiano, sintiéndose muy honrados al poder contar, entre los varones ilustres de su familia, con un mártir que había ennoblecido la sangre de los Pachecos,

derramando la suya en servicio de Cristo. A la vez pidieron al padre general de los jesuitas una reliquia del P. Alonso Pacheco para colocarla en el altar de la iglesia donde fue bautizado. Esta reliquia, que se trataba de un hueso del brazo, está guardada en un relicario de madera del s. XVI y expuesta en el altar de Minaya.

El papa León XIII beatificó a Alonso y su fiesta se celebra el 7 de septiembre. La imagen del beato se representa normalmente de rodillas y con los brazos en cruz.

BIBL.: BANGERT W. V., *Historia de la Compañía de Jesús*. Sal Terrae, Santander 1981.

P. Josico

ALONSO RODRÍGUEZ

1533-1617 – jesuita – canonizado el 15 de enero de 1888 – fiesta: 31 de octubre

Nació en 1533 en Segovia. Sus padres, Diego Rodríguez y María Gómez, eran pañeros, la industria entonces floreciente en Segovia. Su padre le envió a estudiar a Alcalá (1545), al colegio de los jesuitas. Pero su padre murió un año después, y Alonso hubo de quedarse al frente del pequeño negocio familiar para el que no tenía habilidades. Se casó (1560) y tuvo dos hijos, pero pronto se le murió la mujer y uno de los hijos, y poco después su madre y el otro hijo. Desde entonces hace una vida nueva: confesión general, oración y penitencias. Siempre había sido fervoroso cristiano, muy afecto a la Compañía de Jesús desde niño, como toda su familia. Seis años hizo esa vida intensa de

piEDAD en el mundo. Pero en 1569 cede sus bienes a su hermano y marcha a Valencia, donde había sido trasladado su confesor, el P. Luis Santander. Allí continuó sus estudios como pudo y se colocó en varias casas de criado o ayo. No le quisieron admitir en el noviciado de la Compañía, dadas su edad, su falta de letras y su salud endeble. Pensó entonces hacerse ermitaño, pero por fin el provincial, P. Cordeses, lo recibió como hermano coadjutor «para que fuese en ella un santo y con sus oraciones y penitencias ayudase y sirviese a todos». Entró el 31 de enero de 1571 y el 10 de agosto de ese mismo año era enviado al colegio de Monte Sión de Palma de Mallorca, donde residirá hasta el fin de su vida. A los dos años hizo sus votos simples y los últimos en 1585.

Entre estas fechas sufrió siete años de horribles pruebas pasivas, sequedades, tentaciones..., un verdadero infierno. Desde que comenzó en Segovia su vida de fervor, Dios le había empezado a regalar con una oración afectiva y contemplativa extraordinaria, y las visiones de Jesús y de su Madre se dieron con frecuencia. Durante más de treinta años su oficio fue el de portero (1572-1603), luego se le fue aliviando la carga y se le empleó en los quehaceres que podía hasta 1610. Los siete restantes años hasta 1617 apenas podía hacer nada. El año 1617 lo pasó en cama con sufrimientos terribles, para morir el 31 de octubre de ese año. Sus años de portería fueron años de oración y trabajo. Siempre estaba en Dios, siempre que llamaban a la puerta iba pensando en que llamaban Jesús y María, e iba gozoso a abrir, y alguna vez en visión

allí los encontraba. Otras veces eran los chicos que echaban a correr. Oración continua y trabajo: subidas, bajadas, encargos...

Este hombre tan sencillo y humilde llegó a impresionar a todos: superiores, padres, novicios. Hasta le mandaban a veces predicar en el rectorio y les emocionaba con sus breves palabras ungidas. Con permiso de los superiores recibía a novicios que le pedían consejos y que les hablara de Dios. Hizo así un apostolado espiritual inmenso. Les daba por escrito autógrafos espirituales que ellos conservaban como reliquias. Un caso célebre es el de \nearrow Pedro Claver: el hermano Alonso le profetizó su futura misión en las Indias, y cuando Claver marchó a aquellas tierras consiguió permiso para llevarse consigo el cuadernito de los consejos del mismo.

Alonso vivió una espiritualidad ignaciana plena: experimental, vivencial; obra intensa en él de la gracia de Dios; una experiencia mística ofrecida con sincera inmediatez y espontaneidad. Pueden acentuarse en ella la oración o trato incesante con Dios en medio de los quehaceres, la abnegación de sí mismo, manifestada expresivamente en la práctica de la obediencia, el seguimiento de Cristo sobre todo en sus sufrimientos y el celo de servir a todos y salvar almas. Fue beatificado en 1825 y canonizado en 1888 (junto con Juan Berchmans y Pedro Claver). Se le suele representar como a los hermanos coadjutores jesuitas de entonces. Sin ninguna otra insignia particular. Su imaginería es muy escasa, aunque existe una pintura de Francisco de Zurbarán representando su visión.

BIBL.: AS *Octobris* XIII, 585-657; BS I, 861-863; DHEE III, 2100-2101; DSp I, 395-402; también J. NONELL (ed.), *Obras espirituales del B. Alonso Rodríguez*, 3 vols., Barcelona 1885-1887. Jaime Nonell publica sus escritos en tres volúmenes. El primero contiene el llamado *Memorial*, las relaciones de su vida escritas por mandato de sus superiores. Los otros dos volúmenes recogen las notas y avisos sueltos que para sí y sobre todo para otros escribía el santo: *Avisos para mucho medrar, Consejos espirituales...* Forma con ellos pequeños trataditos de tal forma que, aunque los escritos son del santo hermano, la forma de presentación es del P. Nonell. Como es natural se dan repeticiones, a veces son copias que el santo hacía de sus lecturas, con un estilo espontáneo, caliente, hasta a veces emotivo. El mismo P. Nonell escribió también una *Vida de san Alonso Rodríguez*, Barcelona 1888, en la que incluye doce cartas inéditas, halladas después. Además: CASASNOVAS I., *San Alonso Rodríguez*, Barcelona 1917; COLÍN F., *Vida y hechos y doctrina del venerable hermano Alonso Rodríguez*, Barcelona 1935; FITA F., *La visión de san Alonso Rodríguez pintada por Francisco de Zurbarán*, Boletín de la Real Academia de la Historia 71 (1917) 520-599; GALMÉS J., *Jugando a la ganaperdie. Perfiles ascéticos de san Alonso Rodríguez*, Barcelona 1955.

B. Jiménez Duque

ALTMAN

1010/1020-1091 – obispo – culto confirmado en 1884 y 1890 – fiesta: 8 de agosto

Nacido entre 1010 y 1020, Altman provenía de una noble familia de Westfalia que tenía relaciones de parentesco incluso en Sajonia y en Baviera. Recibió su formación en la escuela catedral de Paderborn, donde fue posteriormente maestro. Que su amistad con el arzobispo Gebardo de Salzburgo (1060-1088) y con el obispo \nearrow Adalberón de Wurzburg (1045-1090) se remonte a los tiempos del estudio común puede ponerse en

duda, si bien las *Vitae* de los tres obispos así lo refieran; es asimismo posible que se conocieran sólo más tarde en la capilla de la corte. Preboste del capítulo de Aquisgrán antes de 1056, Altman ascendió bajo Enrique III a capellán de la corte, cubriendo este cargo también después de la muerte del emperador y permaneciendo ligado a la emperatriz Inés. Tomó parte en 1064-1065, junto con los obispos de Maguncia, Bamberg y muchos otros del reino, en una peregrinación a Tierra Santa. En 1065, antes de su vuelta, fue nombrado obispo de Passau merced a la intervención de la emperatriz. En Passau se convirtió en el pionero de la reforma gregoriana, empezando por los canónigos regulares. Fundó los monasterios de San Nicolás en Passau (en torno a 1067) y de Göttweig en el sur de Austria (en 1075 ca., transformado a partir de 1094 en un monasterio benedictino), reformó los monasterios de San Floriano y de San Hipólito y participó en la fundación de Rottenbuch (antes de 1073-1074). Para reconducir también los monasterios benedictinos a la *vita regularis* importó el modelo de la reforma gorziana en Kremsmünster (1065/1083, abad Teodorico) y en Melk (1089, abad Sigiboldo). Cuando él, ante el clero secular de Passau, se pronunció a favor de las leyes sobre el celibato de \nearrow Gregorio VII, suscitó una violenta oposición y no consiguió imponerse. A causa de su toma de postura sin compromisos a favor del Papa, a partir de 1076 entró también en discrepancia con Enrique IV, que todavía en 1074 le había expedido un atestado para San Nicolás (MGH *DH IV*, 273). Altman no sólo no participó

en el encuentro de Worms del 24 de enero de 1076, sino que, nombrado mientras tanto legado papal, tomó también parte en las discusiones de Ulm y Trieberg (septiembre-octubre 1076), celebradas por los príncipes de la oposición. En cuanto seguidor del antirrey Rodolfo de Rheinfelden, en cuya elección había igualmente participado, hubo de abandonar su sede episcopal con ocasión de la ocupación de Passau por parte de Enrique IV en el invierno de 1077-1078. Se trasladó primero a Sajonia (1078-1079 ca.) y después a Roma, donde tomó parte en los sínodos cuaresmales de 1079 y de 1080. En este último fue nombrado legado perpetuo *in teutonicis partibus* con plenos poderes de reconciliación y cargos políticos, como puede leerse en el registro de Gregorio VII, que cita asimismo su colaboración con el abad \nearrow Guillermo de Hirsau. Altman no pudo regresar a Passau, sino que tuvo que retirarse a la parte oriental de su diócesis, donde el margrave Leopoldo II de Austria le dio temporalmente (1081-1082) asilo político. En 1083 Altman consagró el monasterio de Göttweig, donde probablemente residió a partir de aquel momento. Tras su destitución de obispo por Enrique IV en el año 1085, ocuparon su puesto los antiobispos Ermann (1085-1087) y Thiemo (1087-1092?). Más tarde es testificada sólo su participación en la consagración de la iglesia abacial de Lambach por insistencia de su amigo Adalberón y en la del arzobispo Thiemo de Salzburgo. Murió el 8 de agosto de 1091 en Zeischmauer, junto a Göttweig (Austria), y fue sepultado en la iglesia abacial de Göttweig. No nos han llegado las obras de Altman;

el *Liber canonum contra Heinricum quartum*, atribuido a él todavía por M. Sdralek, *Die Streitschriften Altmanns*, Passau 1897, no es suyo. Altman es recordado con razón entre los obispos gregorianos más enérgicos; su obra de reforma ya no se realizó en los límites de la iglesia imperial, sino en estrecho contacto con el Papa y sus defensores, rompiendo toda relación con la parte contraria. De él nos han llegado dos *Vidas*. La primera fue compuesta en torno a 1140 por un monje de Göttweig (BHL 313); la segunda es una reelaboración de 1192-1194 en torno a la primera *Vida* por parte de un abad llamado Ruperto, residente en Göttweig (BHL 314).

Fue venerado muy pronto como santo aun sin ser canonizado; su culto fue confirmado sólo en 1884 para la diócesis de Linz y de St. Pölten y en 1890 para la diócesis de Passau. Se le representa con vestiduras obiscales, el báculo en la mano derecha y un libro en la izquierda, en general apoyado en el pecho. La representación más antigua es una miniatura del s. XII, Göttweig, Biblioteca del monasterio, 2 f. 1; hay otras representaciones en Göttweig (entre otros de M. J. Schmidt, 1773) y en San Nicolás, en Passau.

BIBL.: BHL 313-315 y *Novum Suppl.*; *Vita 1*, en MGH SS, 12, 223-243; *Vita 2*, en PL 148, 867-894. Cf además *Epistula metrica de cultu S. Altmanni*, de AERBONE (BHL 315), ed. de P. SCHMIEDER, *Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit*, NF 14 (1867) 199-200; *Neue deutsche Biographie* I (1953) 225s; *LThK*² I, 402-403; *BS* I, 891-893; *LMA* I, 477-479; HAUCK A., *Kirchengeschichte Deutschlands* III, Leipzig 1954², 668, 780, 798s, 839ss; MANITIUS M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* III, Munich 1931, 30; también THANER F., *MGH Libelli de lite* I, 417s; a propósito de los documentos

que se le han atribuido falsamente: BOSHOFF E., *Bischof Altmann, St. Nikola und die Kanonikerreform*, en *Tradition und Entwicklung, Gedenkschrift für J. Riederer*, Passau 1981, 317-345; HAIDER S., *Passau-St. Florian-St. Pölten, in Sankt Florian. Erbe und Vermächtnis. Festschrift zur 900-Jahr-Feier*, Viena 1971, 36-49; *Der heilige Altmann, Bischof von Passau. Sein Leben und sein Werk, Festschrift zur 900-Jahr-Feier 1965*, ed. de la abadía de Göttweig, St. Pölten 1965.

S. Haarländer

ÁLVARO DE CÓRDOBA

S. IX – mártir mozárabe – fiesta: 19 de febrero

†1430ca. – reformador dominico – beato – fiesta 19 de febrero

Al nombre de Álvaro de Córdoba responden dos personajes de Iglesia de distinta época y condición.

I. El primero de ellos es Aurelio Flavio Paulo Álvaro, más conocido con el nombre de Álvaro Paulo, con el que firmaba sus cartas. Nacido en Córdoba a principios del s. IX, falleció en la misma ciudad en el año 861. Escritor laico, casado, de linaje visigodo y ascendencia judía, fue amigo íntimo de san Eulogio de Córdoba. Con él realizó estudios, en la escuela de Esperaindeo, y con él sufrió la persecución de Abderramán II, durante la cual ambos alentaron con sus palabras y escritos la firmeza en la fe de muchos conciudadanos. De gran formación humanística y cultural –el mismo Eulogio lo alaba en varias ocasiones y se apoya en su formación literaria superior–, hábil en el manejo del latín y del hebreo, estudioso infatigable de las Escrituras, lector y admirador de la obra de san Jerónimo, fue defensor a

ultranza de la cultura latina frente a la deslumbrante cultura arábiga. Sus conocimientos y su arraigada fe cristiana le inspiraron obras de carácter apologetico en las que atacaba duramente la fe y la doctrina de Mahoma. Entre sus escritos se conservan la *Confessio Alvari* –una confesión al estilo de la agustiniana–, el *Epistolario de Álvaro*, editado por J. Madoz en 1947, y algunos poemas en hexámetros y pentámetros, emulando a Eulogio de Córdoba. Mantuvo una intensa correspondencia con su maestro Esperaindeo, con Eulogio de Córdoba, con Juan Hispalense y con el obispo de Córdoba, entre otros personajes influyentes de la Bética. Parece poco probable que acabara abrazando el estado religioso. Tampoco es muy seguro que muriera mártir, pero sí se sabe que la persecución a la que los cristianos fueron sometidos de manos de los musulmanes y su generosidad para con sus conciudadanos le llevaron a una situación de pobreza extrema. La comunidad cristiana de Córdoba lo veneraba en el s. X con una fiesta el 7 de noviembre, día probable de su muerte. Sin embargo, su recuerdo quedó unido el 19 de febrero al del segundo Álvaro.

II. Álvaro de Córdoba, beato, dominico del s. XV, reformador de la orden dominicana, fundador de la Scala Coeli. Se desconoce la fecha y la ciudad de su nacimiento, y hay muy pocos datos acerca de su juventud. Se sabe, no obstante, que fue profesor en San Pablo, en Valladolid, maestro de teología por la Universidad de Salamanca, confesor de la reina Catalina de Lancaster e instructor del infante don Juan, su hijo, entre 1412 y 1417.

Participó, al parecer, en el concilio de Constanza, en el que fue nombrado papa Martín V, con el que se cerró una etapa de inestabilidad en la cúpula de la Iglesia. Las aspiraciones de fray Álvaro, sin embargo, no son las de permanecer en la Corte. Desea hacer una reforma en la orden dominicana, que ve, de alguna forma, desorientada. Sabedor de que ha habido otros intentos de reforma en la misma dirección a la que él aspira, viajó a Italia, con la intención de entrar en contacto con el beato Raimundo de Capua, uno de los reformadores. Posteriormente, hizo una peregrinación a Jerusalén. En esta ciudad, la cercanía de los Santos Lugares y la vivencia del camino hacia el Calvario le ayudaron a adquirir una carga espiritual de incalculable valor para su obra reformadora. Al regresar a la Corte, obtiene, además, el apoyo incondicional de los reyes para su propósito.

Decididos como estaban a apoyar a fray Álvaro, solicitaron al Papa permiso para fundar seis conventos de dominicos. Cuando este acepta, fray Álvaro, junto con Rodrigo de Valencia, elige un lugar en la sierra cordobesa, al que bautiza, en 1423, con el nombre de Santo Domingo de Scala Coeli. En este convento, los frailes dominicos, además de mantener una vida de oración, meditación del evangelio, estudio y rigurosa penitencia, frecuentaban la predicación apostólica, propia de la orden. Álvaro instituyó en Scala Coeli un Via Crucis, un camino penitencial que recorría, en los alrededores del monasterio, un huerto al estilo del de Getsemaní, el torrente, al que dio el nombre de torrente Cedrón, una serie de oratorios y cruces a lo largo del camino, hasta

llegar al más alto, desde el que se domina la ciudad y al que llamó «Calvario», donde tres cruces solitarias evocaban la pasión de Cristo. Constituyó así, una réplica de los Santos Lugares para practicar en ella el camino penitencial de acompañamiento del Señor. Como muchos de los santos y beatos de la historia, Álvaro también tiene su pequeña leyenda. Se cuenta que acudió un día a socorrer a unos enfermos de la ciudad. A su regreso, un enfermo, echado al borde del camino y cubierto de llagas, le pidió ayuda. Álvaro lo envolvió en su capa negra y cargó con él hasta su propia celda. Una vez acostado, abrió la capa con sumo cuidado y descubrió, con asombro, que el enfermo se había convertido en un crucifijo. Leyenda o no, lo cierto es que la fama de santidad de Álvaro se extendió rápidamente, hasta el punto de que en Córdoba —y en otros muchos lugares de España— se le llama san Álvaro.

Murió en 1430, tras haber dedicado los últimos años de su vida a afianzar su labor reformadora en el seno de la orden dominica. A fines del s. XVI, se constituyó la Cofradía del beato Álvaro, con más de cuatro mil hermanos. Su proceso de beatificación culminó en 1741, año en el que el papa Benedicto XIV aprobó el culto inmemorial del beato Álvaro de Córdoba. La fiesta litúrgica se celebra el 19 de febrero.

BIBL.: I) Sobre Álvaro de Córdoba, mártir: PL 115, 705-720; 121, 397-556; *España Sagrada* X y XI; DHEE I, 619; GRAF VON BAUDISSION W. W., *Eulogius und Alvar*, Leipzig 1872; SAGE C. M., *Paul Alvar of Córdoba*, Washington 1943; THORSBERG B., *Etudes sur l'hymnologie mozarabe*, Estocolmo 1962.

II) Sobre Álvaro de Córdoba, beato: DHEE I, 619-621; FEUILLET J. B., *Vie du B. P. Alvarez de Cordoue*, Anné Dominicaine, Lyon 1884;

GUTIÉRREZ M., *Fundaciones monásticas en la Sierra de Córdoba*, Córdoba 1909; HUERGA A., *Beato Álvaro de Córdoba, en Año cristiano* I, BAC, Madrid 1959, 390-400.

A. M. Santos Iglesias

AMADOR, PEDRO Y LUIS

S. IX – mártires – fiesta: 30 de abril

Es muy sucinta la noticia que da san Eulogio sobre estos tres mártires en el cap. 13 del libro III de su *Memoriale Sanctorum*. Y debemos subrayar que están unidos en este martirio los tres estados de clérigo, monje y seglar. Amador era natural de la antigua ciudad de Tucci, actual Martos (Jaén), pero se fue con sus padres a residir a Córdoba. El monje Pedro era cordobés y también el seglar Luis, pariente de san Eulogio y hermano del diácono y mártir san Pablo. Se pusieron los tres de acuerdo en presentarse ante el juez y confesar su fe cristiana, lo que les valió el ser inmediatamente ejecutados en Córdoba el 30 de abril del 855. Sus cuerpos fueron arrojados al Guadalquivir. El de san Amador nunca apareció. Sí los de los otros dos, siendo enterrado el de san Pedro en Peñamelaria y el de san Luis en Palma del Río.

BIBL.: DHEE I, 57; EULOGIO, *Memoriale Sanctorum* III, c. 13; E. COLBERT, *The martyrs of Cordoba*, Washington 1962, 261-262.

J. L. Repetto Betes

AMANDO

S. VII – obispo – fiesta: 6 de febrero

Amando fue el apóstol más importante de la actual Bélgica a comienzos

de la cristianización de esta región. Esto se deduce no sólo de las numerosas fundaciones de monasterios e iglesias, atribuidas a él o solicitadas por él, sino también de las relaciones que mantuvo con los contemporáneos, atestiguadas por hagiografías, crónicas y otras fuentes. No obstante, como la fuente principal de sus datos biográficos, que es la *Vita prima* (anónima, escrita probablemente en Noyon en la segunda mitad del s. VIII), tiene no pocas lagunas, es imposible enumerar y datar con precisión las etapas de su vida y las obras de Amando. En el s. IX Milón de Elnon (hoy Saint-Amand) añade a la *Vita I* una serie de textos suplementarios. La *suppletio* que abre esta serie es un breve comentario espiritual. Siguen otros textos: los cómputos relativos a las fechas de nacimiento y muerte (pero con conclusiones erróneas), una carta de Martín I a Amando, tres sermones de Milón (dedicados a la festividad del santo, a la *translatio* provisional de su cuerpo, que se efectuó en el año 661, y a la *elevatio corporis B. Amandi* del año 809) y un breve relato de un prodigio que se verificó en el sepulcro de Amando. En estos escritos, así como en la extensa *Vita Amandi*, en verso, escrita por Milón, predominan consideraciones espirituales y morales.

En cualquier caso parece seguro que Amando nació en Gascuña, como se narra en la *Vita I* (y como cabe suponer también por la relación particular que tuvo con la familia de santa Rictrude, que proviene precisamente de Gascuña). Amando nace probablemente en torno al 600, de padres cristianos: Sereno y Amancia. En la primera juventud dejó la patria para re-

dirarse a la vida monástica en la isla de Yeu, donde recibió la instrucción en sagradas letras. Después fue a Tours para visitar el sepulcro de san Martín, y decidió vivir perennemente *in peregrinatione*. Pero primero hizo en Bourges, durante 15 años, con extremo rigor ascético, vida de recluso. Tras esta larga preparación espiritual dio comienzo a la *peregrinatio* con un viaje a Roma. Provisto de bendición y patrocinio apostólicos, fue después a las Galias y ordenado por Dagoberto I (†639), obispo itinerante. La consagración fue oficiada quizá más tarde por el obispo Acario de Noyon. Amando cumplió, entre otras cosas, un encargo importante del obispo: fue a Inglaterra para rescatar a los esclavos, sobre todo a los más jóvenes. Realizó su actividad misionera en óptima relación con el rey y los poderosos y en estrecha unión con Roma. No se sabe cuántas veces fue Amando a Roma; al menos un segundo viaje a Roma es mencionado en la *Vita I*. Tras la segunda visita a Roma, se dedicó con mayor intensidad a la obra de evangelización. Sobre todo en Gand, lugar peligroso a causa de la hostilidad de los indígenas paganos, Amando actuó con éxito, entre otras cosas porque Dagoberto colaboró con él obligando a los paganos a aceptar la fe cristiana. Su actividad misionera se extendió más allá del Danubio, entre los eslavos, y no cesó ni siquiera durante el exilio, al que parece fue relegado por Dagoberto, reprimido violentamente por su desenfadada vida sentimental, que el rey justificaba con el pretexto de obtener un heredero. Incluso cuando fue rehabilitado y reclamado para bautizar al hijo de Dagoberto, que

había nacido entre tanto, no se quedó en la corte, sino que siguió vagando. Entonces el rey le impuso la sede de Tongres (cuya jurisdicción fue trasladada luego a Maastricht y más tarde a Lieja), provocando la rebelión del clero local, que era objeto de la reforma moral propugnada tenazmente por Amando. Fue entonces a la región de Beveren para un breve retiro, pero reanudó muy pronto la actividad pastoral, que se vio dificultada una vez más por el clero. Más tarde Amando fue a Gasuña para convertir a los vascos. Tras esta misión se estableció en el reino de los francos, teniendo como base el monasterio construido por él mismo en Elnon. Durante este período, sin que cesara la oposición eclesiástica (cuando el rey Childerico le donó Nantes, Mómmolo, obispo de Uzés, intentó eliminarlo), Amando realizó la mayor parte de las fundaciones eclesiásticas que se le atribuyen y dio gran importancia a la enseñanza. El monasterio de Elnon fue provisto por Dagoberto de derecho de inmunidad (que será posteriormente confirmada por los reyes sucesivos hasta Carlos I el Calvo). Elnon se extendió con filiales en Sirault y Barisis-au-Bois y recibió donaciones de terrenos del rey Sigiberto, hijo de Dagoberto (Quincy-Basse y lugares limítrofes, donde se instruían los jóvenes teutónicos y francogalos, que se perfeccionaban después en Elnon).

Amando murió en Elnon en fecha incierta (el 676, 679 ó 684). En las fuentes hagiográficas Amando es un obispo de gran autoridad, respetado por reyes y poderosos, a quienes sirve como punto de referencia espiritual (tras la muerte de Pipino el año

640, la viuda Itta, aconsejada por Amando, construyó el célebre monasterio de Nivelles para sí y para su hija ↗ Gertrudis). Amando fue también un integérrimo *miles Christi*, no sólo ante los paganos y en la lucha contra las malas costumbres de los cristianos, sino también ante las lisonjas. En esta *militia* Amando tuvo por modelo a san Martín de Tours y tal vez también a san ↗ Columbano de Luxueil (gozó tres años de la colaboración de Jonás de Bobbio, discípulo y biógrafo de Columbano). Representó asimismo un modelo para Wilibrordo, apóstol de los frisones (†739) y para ↗ Bonifacio Winfrido (†755), por su constante obediencia a la autoridad papal y por su apertura hacia los reyes y poderosos. Amando escribió cartas a Martín I, como se desprende entre otras cosas de la *epistola* de este último, a quien hemos aludido más arriba, escrita en el año 649 como respuesta a una solicitud de libros por parte de Amando y al informe hecho por él de la confusa situación creada por el cisma en Bélgica; no obstante, las cartas de Amando no se han hallado aún. El *testamentum*, dictado personalmente a Baudemondo, expresa su extremo deseo, ya *in summa senectute*, de ser sepultado en el monasterio de Elnon, incluso en el caso de que la muerte lo sorprendiera de viaje, y termina con el anatema, que, según una costumbre medieval, procede de Amando amenazando a quien no respetara su voluntad. Es considerado en la historiografía moderna apóstol de Bélgica.

BIBL.: Las *Vitae Amandi* I y II (BHL 332 y 339-343b, excluido el *Testamentum*), ed. B.

KRUSCH, en MGH *SS rer. Mer.*, 5, 428-449 y 450-485; la *Vita Amandi* en verso de Milón (BHL 333), ed. L. TRAUBE, en MGH *Poetae Latini aevi Carolini*, 3, 561-610; BS I, 918-923; LMA I, 510-511.

ALBERS P., *Saint Amand, bishop van Maastricht*, Publications de la société historique et archéologique de Limbourg 64 (1928) 139-169; DIERKENS A., *Saint Amand et la fondation de l'abbaye de Nivelles*, Revue du Nord 68 (1986) 325-334; MOREAU E. DE, *L'Apôtre de la Belgique, Saint Amand*, Nouvelle Revue théologique 53 (1926) 1-12 y 108-213; *Étude critique sur la plus ancienne biographie de Saint Amand*, Revue d'Histoire ecclésiastique 23 (1926) 27-67; *St. Amand, apôtre de la Belgique et du Nord de la France*, Lovaina 1927; *St. Amand, le principal évangéliste de la Belgique*, Bruselas 1942; *La «Vita Amandi prima» et les fondations monastiques de Saint Amand*, AB 67 (1949) 447-464.

I Deug-Su

AMBROSIO

339/340-397 – obispo, doctor y padre de la Iglesia – fiesta: 7 de diciembre

Ambrosio es una de esas raras personalidades de santos tan íntimamente ligadas a una localidad que se convierten en «epónimos»: los habitantes de la ciudad de Milán siguen llamándose en nuestros días «ambrosianos»; la Iglesia de Milán es «ambrosiana» y la liturgia que celebra es «ambrosiana». Y sin embargo Ambrosio no fue milanés de origen. Pertenece a una familia rica (tenía vastas posesiones en Sicilia) y noble (la *gens Aurelia*), probablemente de origen oriental (testificado por los nombres griegos de sus miembros: Sotera, Ambrosio, Sátiro), cristiana de antiguo (una abuela, Sotera, había muerto mártir). Bien arraigada en la sociedad romana, estaba emparentada con la pagana de los Símacos. El padre era un alto funcionario imperial, en el preto-

rio de las Galias, donde nació Ambrosio en el 339-340 (según otros en el 334 ó en el 337) en Tréveris. Muerto pronto el padre, tal vez caído en desgracia a la muerte de Constantino II, la madre regresa a Roma con sus tres hijos: además de Ambrosio, ↗ Marcelina, que tomará el velo de las vírgenes consagradas por mano del papa ↗ Liberio en el 353 y que será destinataria de algunas importantes cartas de su hermano y de la obra *Las vírgenes*, y Uranio ↗ Sátiro, que llegará a alto funcionario imperial y después ayudará a Ambrosio en su función de obispo.

Ambrosio recibió una esmerada formación retórica (bilingüe), literaria y jurídica y creció en contacto con el círculo de los jóvenes nobles romanos, paganos y cristianos. Su formación es principalmente práctica, orientada a la carrera administrativa imperial, y está empapada del mito de la gloria romana. Hacia el 365 Ambrosio y Sátiro empezaron el cursus administrativo en la prefectura de Italia-Ilírico, que tenía sede en Sirmium, otra residencia imperial, primero como funcionarios en la prefectura, y después, en el 368, como miembros del consejo del prefecto Sexto Petronio Probo. Hacia el 370 Ambrosio llegó a *consularis*, es decir, gobernador civil de la provincia de Liguria y Emilia, con sede en la ciudad de Milán, que era en aquel tiempo prácticamente la capital del Imperio por ser sede predilecta de los emperadores, preocupados por los confines septentrionales del Imperio. La Iglesia milanesa estaba azotada por la crisis arriana: la cátedra episcopal estaba ocupada desde hacía tiempo por el arriano Auxencio, sostenido por el

emperador Valentiniano I, católico, pero fautor de una política de neutralidad política y tal vez influido por su mujer, arriana, la emperatriz Justina. El pueblo y el clero, en cambio, seguían en su mayoría ligados al credo niceno. Poco antes ⁷Hilario de Poitiers, defensor de la fe nicena en Occidente, había ensalzado al pueblo cristiano, cuyos oídos eran más castos que la boca de sus obispos.

La muerte de Auxencio en octubre del 374 desencadenó la crisis de sucesión. Los obispos de la provincia no llegaban a un acuerdo y el pueblo quería hacer oír su voz en favor del restablecimiento de la fe nicena. Ambrosio asistía a las turbulentas asambleas como tutor de la legalidad y del orden público. La muchedumbre, conquistada por su prestigio y por su vida integérrima, hizo propia una voz (¿de un niño?): «¡Ambrosio, obispo!». Aunque de familia cristiana, Ambrosio era todavía catecúmeno y rechazó el gravoso cargo: la *Vida de Ambrosio*, de Paulino, narra los muchos expedientes a que recurrió para anular la designación episcopal, incluida la huida de la ciudad. Los obispos electores, con el asentimiento del emperador, confirmaron la voluntad popular. Confiado a los cuidados del presbítero Simpliciano (gran intelectual, estudioso del neoplatonismo, ex amigo de Mario Victorino y después de ⁷Agustín), Ambrosio fue preparado para el bautismo, que recibió el 30 de noviembre del año 374 de un obispo católico y fue consagrado obispo el 7 de diciembre de ese mismo año. Obligado a «enseñar antes aún que a aprender», como él mismo lamentaba, Ambrosio tuvo honda conciencia de su impreparación

doctrinal, pero también la voluntad de equiparse lo más pronto posible. Ayudado por la óptima preparación lingüística (tal vez hubiera traído ya al latín la obra histórica de Josefo) y retórica, profundizó el estudio de la Biblia y se tomó serio la formación del clero (acompañando a la formación del clero (acompañando a la magnanimidad incluso al que era fiel a Auxencio). Sus obras sobre la predicación, transcrita con frecuencia por estenógrafos y reelaborada.

Al 377-378 pertenece un grupo de obras sobre la virginidad: *Las vírgenes* en 3 volúmenes (dedicado a su hermana Marcelina), *Las viudas* y *La virginidad*. La atención a la virginidad consagrada le acompañará a Ambrosio toda la vida, hasta algunas de sus últimas obras: *La formación de la virgen* (392) y la *Exhortación a la virginidad* (394). Y el llamamiento de Ambrosio produjo muchas vocaciones virginales femeninas en Piacenza, Bolonia, Florencia e incluso en Mauritania. De este modo contribuía también a la valorización de la mujer dentro de la Iglesia y a su emancipación: «sólo la virginidad puede dar la libertad». En efecto, la virginidad cristiana ejerció en el mundo tardoantiguo una función emancipadora para la mujer, porque le hacía posible esa capacidad de determinación de los gestos de su vida que la legislación matrimonial antigua no le otorgaba; privilegiando la virginidad consagrada, se le daba a la mujer un estatus social fuera del matrimonio. El motivo de la insistencia sobre el tema de la virginidad se une a la tentativa, iniciada por el papa Liberio (a cuyo círculo espiritual había pertenecido Marcelina) y después por el papa ⁷Siricio, de regenerar la espiritualidad del

clero y del pueblo cristiano con testimonios valiosos, para contrarrestar la pérdida de la tensión escatológica que un régimen de cristiandad producía y a que el arrianismo favorecía de hecho. En cuanto a la espiritualidad cristiana, por una parte, existía una forma propia –aunque minoritaria– que tendía a vivir la perfección prescindiendo de los ministerios de la Iglesia y que incluso pretendía, en sus excesos carismáticos –piénsese en los priscilianistas–, involucrar a toda la Iglesia. Por la otra, estaba el sacerdocio ministerial, que corría el peligro de ser separado de la ascesis o de aceptarla al máximo en la forma mínima de la continencia periódica ritual.

Para marcar esta necesidad de regeneración espiritual, Ambrosio, apenas elegido obispo, se liberó también de sus propiedades, destinando lo obtenido a los pobres. La pobreza no es para Ambrosio principalmente un instrumento útil para dominar las concupiscencias personales, como sucedía entre los filósofos antiguos; es condición estructuralmente parecida, y conectada, a la opción de la lógica virginal y es más bien *signo* de la misma que *instrumento* de vida moral: testifica que al alma fiel le basta la posesión de Cristo, cuya presencia de gracia reemplaza y excede las dotes humanas. Pero, en un tiempo en el que había gran necesidad de una generosa redistribución de riqueza, la pobreza se convierte también en instrumento de gran utilidad social. Ambrosio dedicará atención especialísima al problema de la riqueza, de su uso social, de la usura: sobre todo en el *Nabot* (389) y en el *Tobías* condena la usura y el uso privado de

los bienes de la tierra. La unión de virginidad y pobreza crea un ideal de dedicación absoluta que conduce a las clases poderosas a una opción religiosa-ascética y social. Sobre tal ideal Ambrosio proyecta el valor de la donación cívica, típico de los altos cargos de la antigua Roma y de sus virtudes; hace, pues, del mismo no una opción religiosa y pauperística, sino un gesto de nobleza y de valor espiritual y civil, de que era signo su misma función de obispo. Así tenemos un indicio ulterior de la atracción que la vida consagrada ejercitaba en aquel tiempo sobre representantes de las clases altas, a las que se les recuerda la obligación de superar el estéril orgullo, patrimonio de la pasada condición; y a las que se les propone una nueva orientación de pasión civil, que, mientras antes los llevaba a elegir cargos públicos, ahora los convierta a una vida de desprendimiento de las riquezas, destinándolas para el prójimo. Hay una fuerte voluntad de recomponer una sociedad en vías de disgregación en torno a valores de dedicación, merced a los cuales la aristocracia puede reproducir la adhesión pública típica de las costumbres romanas antiguas y volverse ejemplar incluso cívicamente. A la formación del clero Ambrosio dedicará desde ese mismo momento una serie de sermones, que desembocharán, en el 389/390, en los tres libros de *Los deberes* (conocido comúnmente como *Los deberes de los ministros*, quizá para distanciarlo de los *deberes* de Cicerón), que, en la estela de la estructura de la obra homónima de Cicerón, proporciona al clero un manual de las virtudes que Cicerón proponía al hombre de esta-

do, pero insertándolas dentro de las virtudes teológicas; y recurriendo a ejemplificaciones y modelos escriturísticos, muy superiores, según Ambrosio, a aquellos, asimismo conocidos, de la ética clásica.

Con su episcopado Ambrosio inicia una obra, que le ocupará toda la vida, de exégesis de la Escritura. Está convencido de que la explicación de la doctrina cristiana, tarea primaria del obispo, debe seguir las pistas a través de las cuales Dios mismo y su Verbo se habían hecho pedagogos de la humanidad en la revelación. Ambrosio, por ello, no se dedica, especialmente en la predicación, a una enseñanza sistemática doctrinal, sino que trata de adquirir inmediatamente una gran familiaridad con la Escritura y con los principales intérpretes griegos de la misma. Agustín es testigo de su estudio incansable y silencioso. Su predicación presupone inmediatamente la primacía de la Escritura, comentada casi en el orden de sus libros, aunque no siempre, porque Ambrosio debía seguir las fuentes de que disponía. La predicación se hacía más intensa en el período cuaresmal y en la semana santa, con la catequesis de los *competentes* (catecúmenos candidatos al bautismo), y posteriormente en la semana después de Pascua con la catequesis a los neófitos (catequesis mistagógica). De esta última nos han llegado dos testimonios: los *sacramentos* y los *misterios* (tal vez del 390/391), de las que la primera es la redacción estenográfica y la segunda la elaboración escrita de la catequesis mistagógica ambrosiana, es decir, de la explicación de los ritos de la iniciación cristiana, que el obispo ilustraba tras su celebración. Tales obras nos

permiten también captar las diferencias entre el estilo hablado y el estilo escrito de Ambrosio.

Entre los primeros comentarios bíblicos (375-378) se encuentran *El paraíso*, que expone el relato bíblico del hombre en el paraíso terrenal, y *Cain y Abel*: aquí Ambrosio se sirve sobre todo de Filón de Alejandría, que era el representante más ilustre del esfuerzo platónico de lectura de los textos del Antiguo Testamento. Esta norma se inserta perfectamente en el ambiente milanés del tiempo de Ambrosio, para quien ha sido acuñada la expresión «círculo neoplatónico milanés». Más tarde sus guías privilegiados serán en cambio ↗ Basilio, Dídimo Alejandrino y sobre todo Orígenes, hasta el punto de acusarlo de plagio («corneja» vestida de pavo real), según un malévolo juicio de ↗ Jerónimo. Por influjo de Orígenes en particular, Ambrosio desarrollará su fascinante método de la interpretación mística, que enriquecerá su originaria propensión moral, de impronta romana. Recordemos estas obras exegéticas: *Noé*, *Abrahán*, *Jacob*, *José*. Un poco más tarde, tal vez el 386, para la semana santa, predicará el *Hexamerón* (sobre los seis días de la creación, tomando de modelo a Basilio) y más tarde un *Isaac* (395). Algunas de estas obras llevan un subtítulo (*Jacob, sobre la vida feliz*; *Isaac, sobre el alma*; *Elías, sobre el ayuno*), que indica que Ambrosio explicaba la Escritura también con intenciones filosóficas, polarizando textos sagrados en torno a temas conocidos para el debate filosófico clásico (en el *de Isaac* algunas páginas son la paráfrasis de los pasos de las *Enéadas* de Plotino). A estas obras debe-

mos añadir *El bien de la muerte* (391), que comenta la historia de los patriarcas para enuclear el concepto de verdadera y falsa muerte; *La huida del mundo* (387 ó 395), que comenta Núm 35,11ss (las ciudades refugio de los hebreos); *Los patriarcas* (390) sobre Gén 48-49; *Elías, sobre el ayuno* (377-390); *Tobías* (390); *Job y David*; dos *Apologías del profeta David* (387); dos extensos comentarios a Salmos (*Comentario a los doce salmos*; *Comentario al salmo 118*); tenemos algunos fragmentos de un *Comentario a Isaias*. Sobre el Nuevo Testamento nos queda un largo *Comentario al evangelio de Lucas* (10 libros).

En el 378 muere su hermano Sátiro, que había abandonado la vida política para secundar a Ambrosio en su acción pastoral. Para la ocasión pronuncia dos discursos: una oración fúnebre y una *consolatio*, según la estructura de los discursos epidécticos clásicos. Ese mismo año, a raíz de la derrota sufrida por los romanos en Adrianópolis a manos de los visigodos, Ambrosio no dudará en vender los preciosos ornamentos sagrados para rescatar prisioneros. Se estrena también en el campo más exquisitamente doctrinal, y en especial cristológico, con los dos primeros libros de *La fe*, dirigidos al emperador Graciano, pupilo suyo. Los tres restantes son del 380. En la primera fase del episcopado Ambrosio combate el arrianismo, incluso en sus aspectos políticos: a través de operaciones doctrinales, pastorales y de política eclesiástica (concilios: es famoso el de Aquilea del 381; relaciones con el emperador Graciano). Ambrosio debió prácticamente inventar una doc-

trina y una praxis de las relaciones Estado e Iglesia, que no estaban aún elaboradas tras el edicto de Constantino. Al 382 se remonta *La sagrada realidad de la encarnación del Señor*, dirigido a Graciano. Ambrosio afronta la doctrina cristológica sin la sutileza de los Padres griegos, pero con un agudo sentido de la Iglesia y de la tradición, y se afirma con seguridad sobre las posiciones que se revelarán doctrinalmente precisas, expresándolas de manera tan feliz que será recogida a menudo por los concilios ecuménicos sucesivos (Éfeso y Calcedonia). Tan verdad es que a él se le atribuye también el título de doctor de la Iglesia. Una vez más dedica a Graciano, en el 381, los tres libros sobre *El Espíritu Santo*, acerca de la divinidad del Espíritu Santo, que sigue de cerca a Dídimo de Alejandría. Recordemos, por fin, *La penitencia* (2 volúmenes), del 389/390, donde combate la doctrina de los novacianos, que negaban a la Iglesia el poder de perdonar los pecados tras el bautismo, y reitera la convicción, particularmente entrañable para él, de la misericordia de Dios.

A partir del 378 en Milán ejercía gran influencia en la corte la emperatriz madre Justina, arriana, y los arrianos vuelven a levantar cabeza. Ambrosio pierde en agosto del 383 el apoyo de Graciano, asesinado en Lyon, y se traslada a Tréveris para patrocinar ante el usurpador Máximo (una segunda legación se lleva a cabo en el 384 ó 386) la causa del hermano de Graciano, Valentiniano II, de doce años. A Milán había llegado en el 384 otro obispo arriano, que quiso llamarse programáticamente Auxencio, y la corte en el 385 solicitó a los

católicos una basílica para destinarla al culto de los arrianos. Ambrosio se niega a ello y el pueblo lo apoya con una rebelión. En el 386 un edicto otorga libertad de culto a los arrianos. En la semana santa, para no ceder la basílica nuevamente demandada, Ambrosio con sus fieles (entre ellos ↗Mónica, madre de Agustín) se encierra en la basílica Porciana (San Vittore al corpo), asediada por los soldados (el relato detallado del llamado «asunto de las basílicas» es referido en una carta dirigida a su hermana Marcelina y en otra a Valentiniano). Para sostener la resistencia, Ambrosio hace cantar en la iglesia sus *Himnos* al pueblo. Cuatro son los himnos ambrosianos atestiguados antiguamente (*Aeternae rerum conditor; Splendor paternae gloriae; Iam surgit hora tertia; Deus creator omnium*; y entre el enorme acervo de la himnografía denominada ambrosiana la crítica reconoce la autenticidad de unos veinte). Son poesías de un dictado muy sencillo, pero muy evocador y sugestivo, rico en referencias escriturísticas y simbólicas. Aquí pronuncia también un inflamado *Discurso contra Auxencio*, inspirado en la *IV Catilinaria*. La corte debe desistir. El encuentro y la traslación de los cuerpos de los santos ↗Gervasio y Protasio en el mes de junio sucesivo rubrica con grandes manifestaciones de muchedumbres la victoria de los católicos nicenos en Milán. El emperador no puede, según Ambrosio, ni siquiera en su función, ser neutral frente a la verdad, porque «está en la Iglesia, no sobre la Iglesia». A pesar de su oposición al error, Ambrosio no era en todo caso partidario de la supresión del errante: así lo había de-

mostrado, por ejemplo, en la cuestión del hispano Prisciliano y de sus seguidores. Este grupo de extremistas espirituales fue procesado y asesinado (385) por Máximo, deseoso de congraciarse con los ambientes eclesiásticos. Ambrosio protestó vivamente contra esta condena, excomulgando a Máximo.

También se vio envuelto en otra importante cuestión: la llamada contienda por el altar de la Victoria (desde Tarento, donde Pirro la había colocado, la estatua había sido llevada a Roma por Octaviano en el 29 a.C., después de Accio, y situada en la Curia). La estatua y el altar habían sido removidos en el 382 por Graciano. En el 384, después de la muerte de Graciano, Símaco, prefecto de la Urbe, en nombre del partido de los senadores paganos de Roma, obtiene audiencia de Valentiniano II, a quien presenta una *Relación* para pedir su restablecimiento. Ambrosio interviene contra los argumentos de Símaco, y convence a Valentiniano II. La cuestión se convierte en emblema del choque entre dos épocas. La peroración de Símaco propone la religión de la tradición, o sea, la salvaguardia de un manojó de valores en los que ha crecido Roma. Aun reconociendo que al emperador le resulta extraña la religión tradicional, Símaco se hace la ilusión de que si él la custodia salvaguardará con ella la grandeza de Roma. Símaco recurre también a la idea de tolerancia: «No se puede llegar por un solo camino a un arcano tan grande». Ambrosio, que por familia y educación se reconocía plenamente en la tradición romana, no prescinde de la gloria de Roma, pero la separa de la religión pagana: Roma

se ha hecho grande porque siempre ha sabido «pasar a posiciones mejores»; precisamente una obstinada permanencia en el paganismo supondría el rechazo de esa tradición que la ha hecho grande. Ambrosio confutaba la reacción pagana reiterando sus mismos valores. En aquella época el prestigio de Ambrosio ha llegado a la cumbre: Agustín corre a escuchar su rica predicación (384/386) y quedará tan fascinado por su espiritualidad y doctrina que se decidirá a entrar en la Iglesia católica. Será bautizado en Milán el 24 de abril del 387 por Ambrosio.

La derrota de Máximo en Aquilea en el 388 por parte de Teodosio acentúa las relaciones de Ambrosio con Teodosio. Pero dos episodios los turban. En el 388 los cristianos de Calínico destruyen la sinagoga local y Ambrosio intercede ante Teodosio para que no se les obligue a reconstruirla. Teodosio acepta esta «injerencia», pero las relaciones entre ambos se enfrían. En agosto del 390 Teodosio, a pesar de las súplicas de Ambrosio, lleva a cabo una durísima represalia (7.000 muertos) contra los ciudadanos de Tesalónica, que en un levantamiento habían asesinado al gobernador de la ciudad. Ambrosio, invocando el ejemplo del penitente rey David, exige una penitencia pública al emperador antes de admitirlo a la eucaristía en la navidad del 390. Teodosio cede una vez más.

Del asunto de las basílicas, de la disputa sobre el altar de la Victoria y de las discrepancias con Teodosio resulta claro que Ambrosio no está dispuesto a entregar a la política las razones de la fe: en esto estriba su grandeza en la época constantiniana,

que tenía demasiados obispos cortesanos. Ambrosio no delega la fe a las estructuras políticas, en cuanto ya cristianas, sino que quiere una Iglesia vigilante para valorar la adhesión de aquellas estructuras a la fe. Así, pues, aunque acepte la función sagrada de la historia de Roma, elige una dirección opuesta a la constantiniana: no es el Estado el que absorbe en sí las funciones de la Iglesia con su ser cristiano, sino la Iglesia la que valora esta proclamación cristiana del Estado, garantiza o desmiente su calificación, juzga sus gestos a la luz de su ley moral trascendente. Precisamente gracias a Ambrosio, y después a ↗León Magno, Occidente se irá vacunando contra las tentaciones cesaropapistas constantinianas, típicas del Imperio de Oriente, aunque, no sin responsabilidad de Ambrosio, llegue a debilitarse frente a las pretensiones clericales. Pero en el tiempo de Ambrosio el peligro más serio era el de una relajación de la vigilancia eclesial sobre los gestos del Estado, en cuanto que a la Roma cristiana se la hacía pasar casi como la encarnación de la Jerusalén celeste.

Entre el 390 y el 393 Ambrosio sigue preocupado por reforzar la vida consagrada y sobre todo la espiritualidad del clero. Participa en diversos concilios para reiterar la importancia de la virginidad perpetua de María (contra Bonoso y Joviniano). Contribuye a la solución del llamado cisma de Antioquía (concilio de Capua). En el 392 Valentiniano II es asesinado en Vienne por orden de Arbogasto, cuya oración fúnebre pronunciará Ambrosio, oración que poseemos. El cómplice Eugenio, católico, pero aún más ferviente tradicionalista, es proclama-

do Augusto en Occidente suscitando esperanzas entre la nobleza romana. En el tardío verano del 393 Ambrosio abandona Milán para no entrevistarse con Eugenio y Arbogasto, que entran en la ciudad. Va a Bolonia, donde asiste al descubrimiento de los cuerpos de los mártires \nearrow Vidal y Agrícola, después a Florencia (pronuncia aquí la *Exhortación a la Virginitad*), y vuelve a Milán en agosto del 394 cuando Teodosio se apresta a combatir a Eugenio y Arbogasto en el Frigido (5-6 septiembre). En enero del 395 muere Teodosio y Ambrosio pronuncia el discurso fúnebre, de impronta política, para que los hijos se comprometan a proseguir la política religiosa de su padre.

La última fase de la actividad de Ambrosio está dedicada a la reorganización de las Iglesias cisalpinas (importante para la praxis de las elecciones episcopales en la carta dirigida a la Iglesia de Vercelli del 396), a la búsqueda y al culto de las reliquias como *memento* para la Iglesia constantiniana de los tiempos heroicos del cristianismo y de su tensión escatológica. De vuelta de Pavía en febrero del 397 enferma y muere el 4 de abril, sábado santo. Le sucede el viejo Simpliciano, antiguo maestro suyo.

BIBL.: Fuentes principales para la reconstrucción de la figura de Ambrosio son sus obras, especialmente el *Epistolario*; la biografía, *Vita Ambrosii*, de su secretario y diácono Paulino de Milán. De esta existe ahora una edición bilingüe latino-italiana de M. NAVONI, Milán 1996. Véanse además las historias eclesiásticas antiguas: de Rufino (hasta la muerte de Teodosio, 395); de Teodoro de Ciro (hasta el 428); de Sócrates (hasta el 439); de Sozomeno (hasta el 425). Sus obras en PL 14-17; las ediciones más válidas en H. J. FREDE, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel*, Friburgo 1995⁴, 98-116. Hoy existe una edición

bilingüe (latino-italiana) generalmente citada con la sigla SAEMO = *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis opera - Opera Omnia di Sant' Ambrogio*, edición latino-italiana, Biblioteca Ambrosiana, Milán-Roma 1977ss.

Ediciones en castellano: AMBROSIO DE MILÁN, *Sobre las vírgenes y la virginidad*, Rialp, Madrid 1956; *La penitencia*, Ciudad Nueva (Biblioteca de patristica, nº 21), Madrid 1993; *El Espíritu Santo*, Ciudad Nueva (Biblioteca de patristica, nº 41), Madrid 1998; *La iniciación cristiana (explicación del símbolo; los sacramentos; los misterios)*, Rialp, Madrid 1977; *Tratado sobre el evangelio de san Lucas*, BAC, nº 257; *Sobre las vírgenes y sobre las viudas*, Ciudad Nueva (Fuentes Patristicas, 12), Madrid 1999.

Repertorio bibliográfico: BHL 377-381 y *Novum Suppl.*, 47-48; *Cento anni di bibliografia ambrosiana (1874-1974)*, Milán 1981. En castellano: ALTANER B., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 322-331; MARA M. G., *Ambrosio de Milán, Ambrosiáster y Nicetas*, en A. DI BERARDINO (dir.), *Patrología III*, BAC, Madrid 1981, 166-227.

Principales estudios biográficos: BS I, 945-990; COURCELLE P., *Recherches sur saint Ambroise*, París 1973; DUDEN F. H., *The Life and Times of St Ambrose*, 2 vols., Oxford 1935; NAVONI M., *Ambrogio, santo*, en *Dizionario di Liturgia Ambrosiana*, Milán 1996, 7-26; PALANQUE J. R., *Saint Ambroise et l'Empire Romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat a la fin du IV siècle*, París 1933; PAREDI A., *Sant' Ambrogio e la sua età*, Milán 1960²; *Sant' Ambrogio*, Milán 1985; PASINI C., *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, San Pablo, Cinisello Balsamo 1996.

Una presentación general de su figura y obra: HUSCENOT J., *Los doctores de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1990, 81-94; sobre los diferentes aspectos de su personalidad: *Ambrosius Episcopus*, 2 vols., Milán 1976. Sobre Ambrosio y el paganismo: MOMIGLIANO A. (dir.), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel sec. IV*, Turín 1968. Sobre Ambrosio y la Escritura: PIZZOLATO L. F., *La dottrina esegetica di sant' Ambrogio*, Milán 1978. Sobre Ambrosio y el arrianismo: SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975. Sobre su espiritualidad: DASSMANN E., *La sobria ebbrezza dello spirito. La spiritualità di S. Ambrogio, vescovo di Milano*, Sacro Monte (Varese) 1975. Sobre su actividad pastoral y litúrgica: CATTANEO E., *La religione a Milano nell'età di sant' Ambrogio*, Milán 1974. Sobre la poesía: *Ambroise de Milan, Hymnes*,

París 1992. Además: SOTO J. M., *El matrimonio «in fieri» en la doctrina de san Ambrosio y san Juan Crisóstomo*, Roma 1976.

L. Pizzolato

AMÓS \nearrow PROFETAS MENORES

ANA \nearrow JOAQUÍN Y ANA

ANA DE LOS ÁNGELES MONTEAGUDO

1602-1686 – dominica – beatificada
el 2 de febrero de 1985 – fiesta: 10 de enero

Ana de los Ángeles Monteagudo Ponce de León fue una monja dominica del monasterio de Santa Catalina de Arequipa (Perú). Nació el 26 de julio de 1602, hija de Sebastián, español, y de Francisca, arequipeña. Como hija de familia de elevada posición social, a los tres años fue depositada en el monasterio de Santa Catalina para ser educada, donde estuvo hasta los catorce años. Impresionada por la vida claustral, germinó en ella la semilla de la vocación religiosa. Se incorporó a la casa paterna, donde sus padres le preparaban un ventajoso matrimonio. Un sueño que consideró extraordinario le confirmó en su vocación y abandonando su casa se refugió en el monasterio de Santa Catalina solicitando ser admitida. Sus padres intentaron disuadirla, pero se mantuvo inconmovible en su decisión, segura de secundar la voluntad de Dios. En 1618 comenzó el noviciado, añadiendo el sobrenombre «de los Ángeles», emitiendo los votos al año siguiente.

Como religiosa centró su espiritualidad en un intenso amor por la euca-

ristía, vivencia de la cruz y devoción a la Virgen. Al mismo tiempo se robusteció en su inquietud apostólica y sentido misionero en orden a la salvación de las almas. Dentro del monasterio se le confió el oficio de sacristana, pero a los cuarenta y tres años se le encomendó la formación de las novicias, misión de gran responsabilidad, que cumplió no sólo con la ilustración de la palabra sino con la fuerza del ejemplo. Cuando en 1647 el obispo visitó el monasterio constató la existencia de ciertas irregularidades, especialmente en las relaciones con el mundo de fuera del monasterio, a las que convenía poner remedio. El prelado expresó el deseo de que Sor Ana pudiese estar al frente de la comunidad. Después de la elección Sor Ana, a los cuarenta y cinco años de edad, se encontró priora del monasterio en situaciones nada fáciles. El monasterio había sido fundado con una cuádruple finalidad: convento de vida contemplativa, centro de educación para las niñas, lugar de acogida para huérfanos y residencia de viudas abandonadas. En su tiempo albergaba un centenar de monjas y otras doscientas personas más entre educandas, viudas y personal de servicio. El concilio II de Lima había dictado normas precisas para la dirección de los monasterios. Sor Ana puso todo su empeño en aplicarlas en toda su intensidad. Esto le costó sufrimientos y calumnias, pues fue acusada ante el prelado, quien visitó de nuevo el monasterio, dando toda la razón a la priora.

A partir de 1650 dejó de ser priora, pero había aprendido mucho sobre la situación social en el Perú colonial. Al mismo tiempo la gente había ido

conociendo el temple de Sor Ana, convirtiéndose en una consejera de gran valía, poderosa intercesora ante Dios por sus oraciones, atribuyéndosele hechos extraordinarios. Unas persistentes y elevadas fiebres la dejaron ciega los últimos diez años de su vida, lo que fue un calvario para ella, en el que prodigó su ejemplaridad en grado heroico. Consciente del valor del sacrificio, se mantuvo firme hasta el final, falleciendo el 10 de enero de 1686, coronada por la veneración popular.

En 1975 la Iglesia reconoció la heroicidad de sus virtudes y Juan Pablo II la beatificó el 2 de febrero de 1985, señalando su fiesta para el 10 de enero. Se acostumbra a representarla abrazada a una gran cruz.

BIBL.: GÓMEZ CANO B., *Sor Ana de los Ángeles Monteagudo y Ponce de León*, Lima 1983; MORALES A., *La virgen arequipeña*, Arequipa 1954; VARGAS D., *Causa de beatificación de la reverenda madre Ana Monteagudo*, Arequipa 1907.

L. Galmés

ANA DE SAN BARTOLOMÉ

1549-1626 – *carmelita – beatificada el 6 de mayo de 1917 – fiesta: 7 de junio*

«Nació mi hija Ana el primero de octubre de 1549», anota su padre Hernán García. Su madre se llamó María Manzanás. Fue en Almendral de la Cañada, pueblo entonces de la tierra y diócesis de Ávila, hoy de Toledo. Eran labradores. Y Ana, que a los diez años quedó huérfana y bajo la tutela de sus hermanos mayores, fue dedicada a guardar el rebaño familiar. En la soledad de los campos Dios se

hizo enconadizo con ella de manera singular, hasta sensiblemente. Un párroco nuevo que llegó al pueblo la orientó al convento de San José que santa Teresa había fundado hacía poco en Ávila. Pero las monjas quisieron previamente conocerla. Y allá la llevaron sus hermanos después de mil contiendas con ellos, pues la querían casada. Un año hubo de esperar todavía. Pero cayó enferma gravemente, quizá de tanto sufrir, hasta el 24 de agosto de 1570 en que quedó curada al visitar la ermita de San Bartolomé.

Pudo así volver e ingresar en San José el 2 de noviembre de ese año. Profesó el 15 de agosto de 1572 como hermana lega, la primera que se decidió a admitir Teresa en sus conventos. Enseguida entre ambas surgió una compenetración espiritual que no hizo sino crecer hasta la muerte. En San José, Ana hace de todo: tornera, cocinera, enfermera..., a pesar de su poca salud y de las pruebas con que Dios afinaba más y más su alma. Porque Ana vive en una continua e íntima comunicación con el Señor, que la fortalece y la endiosa.

Teresa quiso llevarla consigo a las fundaciones de Beas y Sevilla, pero Ana estaba entonces muy enferma y no pudo ser. Sin embargo, desde que en 1577 vuelve la santa a Ávila, Ana queda siempre a su servicio como enfermera y para ayudarla en todo. Cuando amaina la persecución contra la obra teresiana, y Teresa reemprende sus viajes para visitar sus conventos y fundar otros nuevos: «Ibamos, conmigo, cinco monjas y una compañera que ha días que anda conmigo, freila; mas tan gran sierva de Dios y discreta, que me puede ayudar más que otras

que son del coro» (*Fundaciones* 29). En Salamanca Ana aprende a escribir copiando letra de la Santa.

Fundaciones de Villanueva de la Jara, Palencia, Soria, Burgos... Lluvias, nieves, frío, calores... Teresa, «harto vieja y cansada», no se hace sin Ana, que día y noche la cuida como la mejor hija. Hasta morir en sus brazos en Alba de Tormes la noche del 4 de octubre de 1582. Ana vuelve a su convento de Ávila. Pero acompaña a María de San Jerónimo durante su priorato en Madrid (1591-1594). Priorato difícil dadas las circunstancias. Ella es el lazo de paz entre priora y monjas. También va con ella a la fundación de Ocaña en 1595. Y luego a Francia. Dios se lo ha anunciado, y ella va deseosa de llevar el mensaje de Teresa a Francia, que se recupera después de las guerras de religión. Es una bella y apasionante historia en la que tomaron parte las figuras más relevantes del catolicismo francés. Después de muchas dificultades, el grupo de las fundadoras partió de Ávila el 29 de agosto de 1604, y el 15 de octubre entraban en su primer monasterio de París. Iba al frente Ana de Jesús, y la gran reliquia teresiana que era para todos Ana de San Bartolomé, a la que los superiores franceses hicieron tomar el velo negro de monja de coro el 6 de enero de 1605. Así podía ser priora. Como lo fue de Pontoise, París y Tours.

Pero las carmelitas españolas y los superiores franceses enseguida estuvieron en desacuerdo. Ellas habían ido a Francia con la condición de que fundasen allí pronto los padres de la orden y poder depender jurídicamente de ellos. Los superiores, sobre todo

Pedro Berulle (la figura más representativa de la renovación espiritual de Francia) no lo admitieron, y hasta querían adaptar las constituciones teresianas a su manera. Ana de Jesús resolvió la situación marchando a Flandes, donde fundó el Carmelo de Bruselas. Ana de San Bartolomé aguantó humilde y valiente lo que pudo para ver si podría resolverse de otro modo. Sufrió mucho, pero en 1611 al fin se fue también a los Países Bajos, primero un año en el carmelito de Mons, y luego fundando el de Amberes.

Allí discurren sus últimos años, rodeada de veneración por parte de todos: los archiduques Alberto e Isabel Clara Eugenia, la reina desterrada de Francia María de Médicis, los jefes de las tropas católicas, hasta el papa Paulo V recurren a sus oraciones. Por dos veces, 1622 y 1624, fue proclamada por los tercios españoles libertadora de Amberes, porque a sus oraciones y a las de sus monjas atribuyeron que la ciudad no cayese en manos de las del príncipe de Orange. Hasta Berulle, a pesar de los pesares, la venera, y busca en sus luces místicas orientación para sus empresas. Y el pobre Antonio Pérez, el exsecretario de Felipe II, despreciado por todos, encuentra en Ana consuelo y paz para su alma abatida.

Ana ha sido la legataria principal de la herencia teresiana, y la ha enseñado y defendido con todas sus fuerzas. Tuvo la inmensa satisfacción de ver la beatificación y canonización de santa Teresa (1614 y 1622). Podía morir ya transida de amor, el 7 de junio de 1626. Fue beatificada el 6 de mayo de 1917. Suele representarse de carmelita descalza, como santa Tere-

sa, sin ningún atributo concreto. La imaginería es muy escasa.

BIBL.: BS I, 1307-1309; DHGE III, 346-349; DSp I, 676-677. La edición de sus *Obras completas*, preparada por J. URKIZA, en dos volúmenes, con amplias introducciones. La alfabeta del Almendral escribió miles de páginas, sencillas y encantadoras. El tomo I (Roma 1981) contiene: *Relaciones autobiográficas, declaraciones sobre santa Teresa, conferencias espirituales a sus monjas*. El tomo II (Roma 1985) contiene casi setecientas cartas (algunas más se han encontrado después). Cf HENRIQUEZ C., *Historia de la vida de Ana de San Bartolomé*, Bruselas 1632; FLORENCIO DEL N. J., *La beata Ana de San Bartolomé*, Burgos 1917.

B. Jiménez Duque

ANA MARÍA GIANNETTI TAIGI 1769-1837 – laica – beatificada el 30 de mayo de 1920 – fiesta: 9 de junio

La importancia de la historia de la proposición hagiográfica de esta beata, humilde madre de familia que vivió en la Roma de fines del s. XVIII y comienzos del XIX, es sensiblemente más relevante de lo que permitiría pensar su notable historia humana y espiritual. Nacida en Siena el 29 de mayo de 1769, la pequeña Ana María se trasladó a Roma a la edad de seis años, siguiendo a sus padres, en busca de un futuro mejor en la ciudad de los papas. Aquí, después de haber sido confiada durante algún tiempo a la escuela de las Maestras Pías y de haber ayudado a su familia haciendo trabajos de bordado y de servicio, se casó, el 7 de enero de 1789, con Domenico Taigi, criado del príncipe Chigi, un hombre de carácter nada fácil, que pondría posteriormente a dura prueba la paciencia de su mujer.

Los biógrafos nos hablan de un

breve período de vida frívola por parte de la recién casada, amante de los bellos vestidos y de las fiestas, pero recuerdan también su pronta conversión cuando un religioso la hizo observar casualmente su vanidad. Desde aquel momento Ana María llevó una existencia más espiritual, frecuentando asiduamente la iglesia, dedicándose a la oración, a la penitencia y a la mortificación, ocupándose de los necesitados y abrazando, el 26 de diciembre de 1808, el estado de terciaria trinitaria.

La tensión ascética de la futura beata se vio siempre acompañada por las acostumbradas tareas familiares y domésticas y el tradicional cumplimiento de sus deberes matrimoniales. Madre de siete hijos a los que hubo de alimentar y educar (tres murieron en tierna edad) en una época histórica difícil, y mujer de un marido irritable, Ana tuvo que esforzarse para contentar a todos y evitar que se alterase la paz doméstica: su opción –conforme a la mentalidad de los tiempos– consistió en crecer en docilidad, paciencia y sacrificio. Pero no era una simple mujer común, un «ama de casa» trabajadora y piadosa. En efecto, su nombre había empezado a circular por la capital del Estado pontificio, y en particular en algunos ambientes nobiliarios y clericales, merced a las muchas profecías de que se hacía portavoz: se convirtió en amiga y consejera de personajes como María Luisa de Borbón, así como de numerosos eclesiásticos, entre ellos los santos \sphericalangle Gaspar del Bufalo y \sphericalangle Vicente Pallotti. Ana aseguraba que veía a su lado un «sol», una luz sobrenatural, signo de la presencia divina, en el cual era posible leer

los corazones, los destinos de las almas, los acontecimientos lejanos en el espacio y el tiempo. Las visiones de la futura beata, que vivió durante los años de la República romana, de la ocupación francesa y de la restauración, se insertaban, pues, en un momento histórico y en un clima cultural sensibilísimos a las temáticas alegóricas, proféticas y escatológicas, en un momento y en un clima que invocaban de lo alto, del cielo, la victoria sobre el racionalismo, la revolución y la impiedad. Ana, como su contemporánea y conciudadana \sphericalangle Isabel Canori Mora, anunciaba la pasión de una Iglesia en poder de Satanás y golpeada muchas veces en su cabeza, el Papa, pero también predecía su próxima resurrección y el restablecimiento del orden y de la moralidad.

El acercamiento «apocalíptico» de Ana al problema de la descristianización encuentra ya durante su vida el favor de la cúpula eclesiástica. Pero más aún después de su muerte, que sobrevino el 9 de junio de 1837. Cleo y nobleza romanos se apresuraron a difundir la veneración de la santa mujer, símbolo de la resistencia confiada a los males del siglo, garante de la protección divina y del futuro triunfo de la Iglesia frente a los nuevos vaivenes políticos. No es casualidad que su causa de beatificación fuera incoada en coincidencia con la proximidad del fin del Estado pontificio (8 de enero de 1863) y que, en vísperas de la batalla de Mentana (1867), se hiciera circular en la ciudad de los papas una imagen de Pío IX acompañado por la nueva sierva de Dios recogida en oración.

El progresivo avanzar de la causa de beatificación de Ana constituía in-

dudablemente una gran novedad; durante más de cuatro siglos ninguna madre de familia, laica y no mártir, había sido elevada al honor de los altares. Pero es precisamente al comienzo del s. XIX cuando nos damos cuenta de la necesidad de llenar esa laguna. En esta perspectiva se mueven el decreto relativo a la heroicidad de las virtudes de una mujer romana y del pueblo (marzo 1906) y la beatificación del 30 de mayo de 1920, verdadera celebración de todo un rol doméstico, familiar, educativo, de un modo de vivir cotidiano, de trabajar y soportar.

No sorprende, pues, que para muchos hagiógrafos y para el mismo magisterio pontificio, la beata romana, «la santa del hogar», se convierta en el ideal más orgánico que proponer a las esposas y madres de familia. Así, si Benedicto XV la constituye copatrona de la Unión de mujeres de la Acción católica italiana, los papas Ratti y Piacelli hacen de ella el altísimo ejemplo con el cual corroborar una pastoral familiar de cuño clásico, invitando a todas las mujeres fieles a imitar a aquella que, «siempre buena y sonriente, hasta tardías horas de la noche espera la vuelta del marido, y cuando este llega cansado, impaciente y descontento de todo, lo cuida humilde y tiernamente, soportando todo, aceptando todo con angélica dulzura» (Pío XII).

BIBL.: AB 56 (1938) 229-230; BS XII, 95-97; LThK IX, 1276. ANTIGNANI G., *Anna Maria Taigi. Amore e sacrificio di una mamma*, Siena 1975; *Anna Maria Taigi. Storia di una mamma dai documenti e dal diario inediti*, Siena 1983; BESSIÈRES A., *La Bienheureuse Anna-Maria Taigi, mère de famille (1769-1837)*, París 1936; P. CALLISTO DELLA PROVVIDENZA, *Vita della venerabile Anna Maria Taigi, terziaria della SS. Trinità*, Roma 1913;

LORIT S. C., *Taigi, la santa con sette figli*, Roma 1964; LUQUET J. F., *Notizia sulla vita e sulle virtù dell'umile serva di Dio Anna Maria Antonietta Gesualda Taigi nata Giannetti*, Roma 1856; SALOTTI C., *La beata Anna Maria Taigi secondo la storia e la critica*, Roma 1922; VALLE P., *Una madre cristiana. La beata Anna Maria Taigi (1769-1837)*, Turín 1920.

F. de Palma

ANACLETO (CLETO)

Ss. I o II - papa, mártir - fiesta: 13 de mayo (o 26 de abril)

En las listas episcopales de Ireneo (*Adv. haer.* III, 3) y de Eusebio de Cesarea (*Hist. eccl.* III, 13) figura un Anacleto como segundo obispo de Roma después de ↗Lino, sucesor de ↗Pedro. Una tradición diferente, presente a partir del *Catálogo Liberiano* del 354, en las listas proporcionadas por Optato de Milevo y ↗Agustín, en el *Martirologio Jeronimiano*, que confluye después en el *Liber Pontificalis* y desde aquí en los martirologios más tardíos hasta el romano, hace la distinción entre Cleto y Anacleto, ambos papas y mártires, fijando fechas diversas para las respectivas fiestas, el 26 de abril y el 13 de mayo.

La confusión en la grafía de los nombres y en el orden de la sucesión y el problema largamente debatido acerca de la distinción o identidad de los dos personajes revelan en todo caso la falta de noticias al respecto en las compilaciones más antiguas: podría tratarse en realidad únicamente de la memoria del nombre de Anacleto, abreviado en Cleto y convertido a su vez en nombre propio.

El *Liber Pontificalis* (I, 122 y 125) proporciona sobre ambos personajes noticias particularizadas: para Cleto,

la proveniencia del *Vicus Patricius*, el episcopado de doce años bajo Vespasiano y Tito, el martirio, las ordenaciones realizadas en calidad de coadjutor o vicario de Pedro (como antes su predecesor Lino) y la sepultura en el Vaticano; para Anacleto (que habría sido papa tras el sucesor de Cleto, Clemente), el origen griego, nueve años de episcopado y la edificación de una *memoria* en el Vaticano en honor de san Pedro.

La imagen de Anacleto aparecía en un fresco de los ss. X-XI en San Clemente de Roma, como se infiere de la inscripción que lleva su nombre, junto con los de Pedro y Lino, en torno a la figura del sucesor Clemente. Está representado en la iglesia de San Pedro in Grado junto a Pisa, así como en la serie de los retratos papales de los nichos existentes entre las ventanas en la capilla Sixtina (la imagen es de mano del Ghirlandaio). Algunas representaciones de un presunto martirio por lapidación de Anacleto se encuentran en las espléndidas miniaturas de un códice véneto del s. XV, conservado en la Biblioteca de San Paolo en el Arsenal de Venecia.

BIBL.: BHL I, 66 y *Novum Suppl.*; AS *Aprilis* III, 409-411; BS I, 1032-1036; DHGE II, 1047-1048; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 13; TESTINI P., *Le prime memorie cristiane e la cripta detta di San Cleto a Ruvo*, Vet. Christ. 4 (1967) 185-210.

M. Forlin Patrucco

ANASTASIO I

†401 – papa – fiesta: 19 de diciembre

Hijo del romano Máximo, tuvo un pontificado breve pero activo. Según

Duchesne, fue con mucha probabilidad consagrado el 27 de noviembre del 399. Le unió una gran amistad a san ↗Jerónimo y san ↗Paulino de Nola, que le dedicaron palabras de admiración elogiando sus virtudes de piedad, caridad y celo. Anastasio participó en la lucha contra los donatistas enviando una carta al episcopado de África, que fue leída durante el tercer concilio africano en septiembre del 401. Hubo de intervenir también en la controversia origenista que en Occidente tenía como acérrimos antagonistas a Rufino y san Jerónimo. El *Liber Pontificalis* refiere que Anastasio tomó medidas para evitar la presencia de maniqueos en Roma y mandó edificar la basílica Crescenciana (hoy San Sixto el Viejo), mencionada como *titulus* en el sínodo del 499. Murió el 19 de diciembre del 401, según la reconstrucción de Duchesne, y fue sepultado en la vía Portuense en un monumento sepulcral situado entre las basílicas de Santa Cándida y la de los Santos Abdón y Senén. El culto creció en poco tiempo, pues su nombre figura ya en el *Martirologio Jeronimiano*, fechado a mitad del s. V. Es celebrado el 27 de abril, siguiendo la indicación errada del *Liber Pontificalis*.

BIBL.: AS *Aprilis* III, Venecia 1738, 490-493; BS I, 1065-1066; LP I, 218-219; DHGE II, 1471-1473; EC I, 1154-1155; JAFFÉ I, 42-43; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 40-41.

U. Longo

ANASTASIO DE ANTIOQUÍA

S. VI – patriarca – fiesta: 21 de abril

Los únicos datos biográficos verificables referentes a Anastasio para el

período precedente a su primer episcopado son el origen palestino y la actividad de apocrisario desempeñada en tiempos del patriarca de Alejandría, Apolinar. No es en absoluto seguro que Anastasio fuera nunca monje, ni que lo fuera en el monasterio de Santa Catalina en el monte Sinaí, como afirma Nicéforo Calixto Xantopulo, confundiendo evidentemente con el homónimo santo sinaíta que vivió en el s. VII. Por lo que concierne al oficio de apocrisario, es incierto si Anastasio lo desempeñó, por cuenta del patriarca de Alejandría, en Antioquía, como afirma Weiss, o bien en Constantinopla, como prefiere Chrysos. Al final del año 558 o al comienzo del 559, muerto el predecesor Domnino, Anastasio es elegido patriarca de Antioquía.

El acontecimiento más relevante de su primer episcopado fue la disputa con Justiniano I a propósito del edicto aftartodocético promulgado por el emperador hacia fines del año 564, que pretendía imponer en todo el Oriente la herejía julianista. En el año 565 Anastasio presidió un sínodo en su metrópoli; pero como subraya Chrysos, es incorrecto colegir por las fuentes, como sucede comúnmente, que fue el mismo patriarca el que convocó el sínodo; más aún, en la crónica de Miguel Siro se afirma explícitamente que fue convocado por orden del emperador. Siempre en la susodicha crónica se transmite, en versión siríaca, el texto de la epístola enviada por el sínodo antioqueno a Justiniano (CPG 9367), en la cual es condenado el edicto imperial por estar infecto de monofisismo julianista. La epístola provocó una violenta reacción por parte de Justiniano, pero

las medidas punitivas tomadas por él con respecto a los padres sinodales y en particular con respecto a Anastasio no fueron ejecutadas nunca a causa de la muerte del emperador, acontecida el 15 de noviembre del año 565.

En el año 570 fue destituido y sustituido en el trono de Antioquía por el patriarca Gregorio, por iniciativa personal del sucesor de Justiniano, Justiniano II, al parecer sin la canónica deliberación sinodal. El lugar al que fue exiliado Anastasio es incierto, aunque parece probable que se trate de Constantinopla, donde él llegó a conocer y hacerse amigo del entonces apocrisario papal ante el emperador y futuro papa Gregorio Magno. El 25 de marzo del año 593 Gregorio, papa desde hacía tres años, lograba obtener del emperador Mauricio la reintegración de Anastasio en el trono de Antioquía. La fijación de la fecha de la muerte del patriarca depende de la existencia o no de un homónimo e inmediato sucesor suyo en el trono patriarcal antioqueno. Tal existencia ha sido admitida sin discusión por la casi totalidad de los estudiosos, basándose principalmente en una epístola, datable en abril del 599, del papa Gregorio Magno, «Anastasio episcopo Antiochiaie», interpretada como respuesta a la carta sinodal, que hoy ha de considerarse perdida, enviada al Papa en ocasión de la entronización por Anastasio II, que fallecería después de muerte violenta en el 609 y/o en el 610 en tiempos del emperador Foca. Si las cosas hubiesen sido efectivamente así, la datación de la epístola constituiría, al mismo tiempo, el *terminus ad quem* para la muerte del primer Anastasio y para la subida al trono del segundo.

Pero las fuentes griegas, con la única excepción del tardío testimonio de Nicéforo Calixto Xantopulo, parecen ignorar tal desdoblamiento en dos distintas personalidades. Por otra parte, también en los libros litúrgicos de la Iglesia griega se conmemora el 20 de abril, con un breve anuncio, un solo patriarca de Antioquía, de nombre Anastasio, calificado, además, como mártir. Parecería, pues, preferible, siguiendo a Halkin, dejar abierta la cuestión. Para las numerosas obras de carácter dogmático-polémico atribuidas al patriarca Anastasio, cuya autenticidad no resulta siempre fácil juzgar, se remite a la CPG 6944-6969.

BIBL.: AS *Aprilis* III, 850-854; BS I, 1064-1065; CHRYSOS E., *Recenti ricerche sugli Anastasii Sinaiti (en neogriego)*, Klironomia I (1969) 121-144, en part. 123-132; DEVREESSE R., *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Eglise jusqu'à la conquête arabe* (p. 120 orig.), París 1945, 118-119; HALKIN F., *recensiones a los trabajos citados arriba*, AB 86 (1968) 417ss; SAKKOS S. N., *Sugli Anastasii Sinaiti (en neogriego)*, Salónica 1964, especialmente 44-86; WEISS G., *Studia Anastasiana I. Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien (= Miscellanea Byzantina Monacensia, 4)*, Munich 1965.

A. Luzzi

ANASTASIO EL PERSA

†628 – mártir – fiesta: 22 de enero

Magundat nació en Persia hacia fines del s. VI en la aldea de Rasnoui, situada en la región de Rhazek (correspondiente al Beth Raziqaje, la región de Ray, al sudeste de la actual Teherán), y fue instruido en la magia por su padre Bau, perteneciente al clero zoroastriano. Más tarde reclutado

como caballero (*kaballarios*) en el ejército del rey sasánida Cosroes II (590-628), se trasladó a la ciudad real de Seleucia-Ctesifonte. Aquí, tras la ocupación de Jerusalén por parte de los persas en la primavera del 614, asistió a la llegada de las reliquias de la santa Cruz. Impresionado por el hecho de que un instrumento de suplicio fuera objeto de tanta veneración, empezó a interesarse por la religión cristiana y maduró la idea de convertirse. Mientras participaba, con un hermano, en una campaña militar contra los bizantinos capitaneada por el general Shain, tras el asedio de Calcedonia (616 ó 615), encontrándose en las regiones de Oriente, decidió desertar y se fue a Hierápolis de Siria. Aquí se estableció en la casa de un connacional cristiano, de quien aprendió el oficio de orífice. Mientras tanto aumentaba su deseo de recibir el bautismo, pero razones de prudencia para con su huésped, que temía las reacciones de los persas, lo indujeron a esperar. En este período Magundat pudo frecuentar las iglesias de la ciudad donde, a la vista de los frescos que representaban escenas de martirio, sintió profunda admiración por el heroísmo de las víctimas. Habiéndose trasladado después de algún tiempo a Jerusalén –era el año 620–, fue presentado a Elías, sacerdote de la Santa Anastasis, que lo hizo bautizar, con el consentimiento de Modesto, entonces vicario del patriarca Zaccarías, prisionero en Persia. Fue sin duda en esta circunstancia cuando Magundat cambió su nombre por el de Anastasio («el resucitado»). Ocho días después del bautismo, siempre por mediación de Elías, consiguió entrar en el monasterio sabaíta de

«Abba Anastasio», a cuatro millas de la ciudad, entonces regido por el abad Justino. Al término de un período de formación bajo la guía de Pirro, futuro patriarca de Constantinopla, que le enseñó la lengua griega y el salterio, recibió la tonsura y el hábito monástico. Transcurrió en el monasterio siete años, desempeñando los oficios más humildes y dedicándose a la escucha de las Escrituras y de las Vidas de los santos. Leyó también asiduamente las Pasiones de los mártires, probando un creciente deseo de emulación. Tras una visión nocturna que le preanunciaba la proximidad de la muerte, dejó el monasterio en busca de una ocasión para testimoniar su fe. Se dirigió primero a Dióspolis (Lidda), después al monte Garizín y por fin a Cesarea de Palestina, donde estaba destacada una consistente guarnición persa. Confundido con un espía por algunos soldados, fue arrestado e interrogado por el gobernador («marzbane») de la región. Este, tras haber intentado repetidas veces vencerlo a abjurar, viendo que ni las lisonjas ni los suplicios lograban doblegarlo, se dirigió a Cosroes para saber qué hacer con él; mientras, a causa de su precedente pertenencia al ejército, ordenó liberarlo, siempre que renegase de su fe al menos formalmente y ante pocos testigos. Pero como Anastasio opusiera a la propuesta un neto rechazo, el gobernador decidió enviarlo directamente al tribunal del rey, que se hallaba en Dastagerd (Irak septentrional). Entre tanto el abad Justino, informado de la suerte de Anastasio, había enviado a Cesarea dos monjes, uno de los cuales siguió al santo en su viaje a Persia. Llegado a Bethsaloen (después

Sergiópolis, no lejos de Dastagerd), Anastasio, por orden de Cosroes, fue de nuevo insistentemente exhortado a renegar de la fe cristiana, pero a causa de su firmeza, después de atroces torturas fue condenado a muerte. Antes de la ejecución le obligaron a asistir al estrangulamiento de más de setenta compañeros de fe. Después fue a su vez estrangulado y decapitado.

El martirio tuvo lugar el 22 de enero del año 629. Por intervención de algunos cristianos Anastasio fue sepultado aparte de los demás condenados y, la noche siguiente, sus restos mortales fueron trasladados a escondidas al cercano monasterio de San Sergio por el hermano que lo había asistido. Este volvió después a Jerusalén, adonde llegó en enero o febrero del 629, y se llevó la túnica (*colobion*) del mártir, que se convirtió muy pronto en objeto de culto. El mismo monje, posteriormente, habiendo cambiado la situación política, regresó a Persia para hacerse cargo del cuerpo del mártir. Este fue trasladado primero a Cesarea de Palestina y después a Jerusalén.

La Iglesia de Occidente y la de Oriente conmemoran a san Anastasio el 22 de enero. El culto de Anastasio, que en Persia se circunscribe a la devoción privada y en Palestina tuvo una duración muy breve, se difundió muy pronto en Roma, gracias a la llegada de una preciosa reliquia, la cabeza del mártir. Un itinerario de peregrinos, el *De locis sanctis martyrum quae sunt foris civitatis Romae*, compuesto entre los años 650-683, nos informa que era venerada en el monasterio griego llamado *ad Aquas Salvias* (en la localidad de Tre Fontane, en la Vía Ostiense).

La más antigua redacción de la vida y del martirio de Anastasio fue escrita en griego (BHG 84), presumiblemente en el 630 por iniciativa de Modesto, nombrado aquel año patriarca de Jerusalén. Es una relación circunstanciada de los hechos, cuyo valor histórico ha sido reconocido hace tiempo. Más tarde la *Passio* originaria se enriqueció con nuevos textos, como el relato del traslado de los restos mortales del mártir a Jerusalén (BHG 88), compuesto entre los años 631-632, y una recopilación de una veintena de milagros (BHG 89g, 90), redactados en tiempos y lugares distintos. Sobre la base de la *Passio* (BHG 84), que siguió paso a paso, pero ampliándola, Jorge Pisida compuso un *Encomio* del mártir (BHG 86) entre los años 631-638. Más tarde (ss. IX-X?) un autor anónimo redactó un segundo *Encomio* (BHG 87), que depende, a su vez, directamente de la primera *Passio*. A finales del s. X se llevó a cabo una nueva redacción de la *Passio* griega (BHG 85). Para completar el dossier griego sobre el santo mártir habrá que añadir un milagro escrito en Roma entre el 1 de noviembre y el 31 de agosto del año 714 (BHG 89). El Sinaxario Constantinopolitano contiene dos resúmenes de la *Passio* BGH 84 y un epítome de la traslación de las reliquias. La *Passio* griega originaria (BHG 84) tuvo una primera traducción latina de naturaleza mecánica, ejecutada verosimilmente por Teodoro de Tarso antes del 668 en el monasterio de San Anastasio *ad Aquas Salvias*, y llevada por él a Inglaterra. No se conocen pasiones de san Anastasio en las lenguas orientales (cf BHO).

BIBL.: AS *Ianuarii* II, 422-440 (3ª ed. *Ianuarii* III, 35-54) (ed. BHL 408 y trad. lat. de J. BOLLAND, de BHG 84, 89g, 90); BHG³ I, 27-28, nn. 84-90; BHL I, 68, nn. 408-413; BHL, *Novum Suppl.*, 52-53, nn. 408, 410b, 411, 411d, 412, 413d; PG 114, cols. 773-812 (ed. BHG 85); AB 11 (1893) 233-241 (ed. BHL 412); BS I, 1054-1055; DHGE II, 1481-1482; EC I, 1153-1154; LThK I, 492; H. USENER, *Acta martyris Anastasii Persae*, Bonn 1894, VIII, 30 (ed. BHG 84, 88, 89, 90); *Synaxarium Eccl. Constantinop.*, por H. DELEHAYE, en *Proplaeum ad AAS Nov.*, Bruselas 1902, 411-416.

BAUDOT J.-CHAUSSIN P., *Vies des saints et des bienheureux* I, París 1935, 438-442; BERSCHIN W., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter II, Merowingische Biographie Italien, Spanien und die Inseln im frühen Mittelalter*, Stuttgart 1988, 160-161, 169, 292; DEVOS P., *Les martyrs persans à travers leurs Actes syriacques*, en *La Persia e il mondo greco-romano. Problemi attuali di scienza e di cultura*, Roma 1966, 213-218; EHRHARD A., *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche* I, Leipzig 1937, 194, 343, 348, 423, 532-564, etc. (mss. BHG 84); II, 531ss. (mss. BHG 85); FERRARI G., *Early Roman Monasteries*, Ciudad del Vaticano 1957, 33-48; FLUSIN B., *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^e siècle*, I. Les textes, II. Commentaire. *Les moines de Jérusalem et l'invasion perse* (Le monde byzantin), París 1992 (rec. P. Devos, AB 112, 1994, 184-189 (edd. BGG 84-90); PERTUSI A., *L'encómio di s. Anastasio martire persiano*, AB 76 (1958) 5-63 (ed. BHG 86); VANDEN VEN P., *La patristique et l'hagiographie au Concile de Nicée*, Byzantion 25/27 (1957) 325-362 (especialmente 355, n. 53); VIRICILLO FRANKLIN C., *Theodore and the «Passio s. Anastasii»*, en M. LAPIDGE (ed.), *«Archbishop Theodore. Commemorative Studies on His Life and Influence»*, Cambridge 1995, 175-203.

A. M. Fagnoni

ANDRÉS

S. I – apóstol – fiesta: 30 de noviembre

Hermano de Simón y Pedro y nativo de Betsaida, junto con él es llamado

al seguimiento de Jesús: «Paseando (Jesús) junto al lago de Galilea, vio a dos hombres: Simón, llamado Pedro, y Andrés, su hermano, echando la red en el lago, pues eran pescadores. Y les dijo: «Venid conmigo y os haré pescadores de hombres»» (Mt 4,18-20; Mc 1,16-18; Cf Lc 5,1-11).

A continuación lo encontramos en el grupo de los doce apóstoles, en el segundo lugar en la lista de Mt (10,2-4) y de Lc (6,14-16), en cuarto lugar en Mc (3,13-18) y en He (1,13-14); signo, este, del prestigio particular de que gozaba entre la comunidad primitiva. Según Mc (13,3-4), con su hermano Pedro, y Juan pregunta a Jesús «cuándo» iba a suceder la destrucción del templo de Jerusalén. Sobre todo el evangelio de Juan señala su intrepidez y también su autoridad. Lo encontramos primero en la escuela del Bautista, el cual, al entrevistarse con Jesús, que había venido a recibir su bautismo, lo proclama «el cordero de Dios» (Jn 1,36). Habiendo intuido, de algún modo, el sentido mesiánico de estas palabras, dos de sus discípulos se fueron con Jesús, «vieron dónde vivía y permanecieron con él aquel día» (Jn 1,37-39).

Ahora bien, «uno de los que había oído a Juan, y se había ido con Jesús, era Andrés, el hermano de Simón Pedro» (Jn 1,40). Andrés encontró a su hermano Simón y le dijo: «Hemos encontrado al Mesías (que significa el Cristo). Y se lo presentó a Jesús» (Jn 1,41-42). El otro de los dos discípulos carece de nombre, pero sería Juan, el autor del cuarto Evangelio. Atendiendo, pues, al relato de Juan, Andrés es el «primer» apóstol llamado al seguimiento de Jesús: por eso la

liturgia bizantina lo llama el «primer llamado». En las sucesivas disputas de Bizancio con Roma acerca del primado de Pedro se hizo a menudo referencia también a este título para reivindicar una autonomía propia por parte de aquella Iglesia: ¡es Andrés el que lleva a Pedro a Jesús!

En ocasión de la multiplicación de los panes es nuevamente Andrés el que señala a Jesús la presencia de un muchacho con cinco panes de cebada y dos peces, pero añade: «Pero, ¿qué es esto para tantos?» (Jn 6,8-9). En la última subida a Jerusalén, algunos griegos, deseosos de ver a Jesús, «se acercaron a ↗Felipe, que era de Betsaida de Galilea, y le dijeron: “Señor, queremos ver a Jesús”. Felipe se lo fue a decir a Andrés, y Andrés y Felipe se lo dijeron a Jesús» (Jn 12,21-22). Según este episodio, Andrés tenía una familiaridad particular con Jesús, además de una estrecha amistad con Felipe, también él de Betsaida de Galilea.

No volvemos a saber nada de particular sobre él; el libro de los Hechos (1,13) nos refiere sólo su nombre en la lista de los apóstoles. La tradición sucesiva, empero, nos ha legado abundantes noticias sobre su apostolado, sus milagros y en especial sobre su muerte. Predicó en el Ponto, Bitinia, Escitia, Tracia y por fin en Grecia. Aquí, en Patras, fue crucificado en una cruz aspada, es decir transversal, que por ello recibe el nombre de «cruz de san Andrés», en tiempos del procónsul Egea, asemejándose así, incluso en la clase de muerte, a su hermano Simón.

Sus reliquias fueron primeramente trasladadas a Constantinopla en tiempo del emperador Constancio (356), y

en el s. XIII a Amalfi; la cabeza fue llevada a la basílica de San Pedro en el Vaticano (1462), para ser custodiada junto a la tumba de su hermano. El 23 de junio de 1964 Pablo VI anunció la restitución de la reliquia al obispo metropolitano de Patras como signo de unión con la Iglesia ortodoxa, en la cual san Andrés es muy venerado (AAS LVI [1964] 586). Su fiesta se celebra el 30 de noviembre, día probable de su muerte. Noticias más bien noveladas, sobre todo acerca del martirio de san Andrés, se encuentran en el apócrifo narrativo, de finales del s. II o comienzos del s. III, titulado *Hechos de Andrés*, que tuvieron amplia difusión entre los maniqueos, como afirma el mismo san Agustín en su «*De fide contra Manichaeos*», 38.

Andrés suele ser representado con rostro serio y barbudo; sus atributos son el libro y la cruz latina. Una tradición de origen griego asocia a Andrés a la cruz en aspa (X) que poco a poco se convierte en un atributo constante.

BIBL.: MORALDI II, 429-507, 689-691; 693-694; BS I, 1094-1113; PETERSON P. M., *Andrew, brother of Simon Peter. His history and legends*, Leiden 1958.

S. Cipriani

ANDRÉS AVELLINO

1521-1608 – teatino – canonizado el 22 de mayo de 1712 – fiesta: 10 de noviembre

Andrés Avellino nace en Castronuovo (Pistoia) en 1521. Bautizado con el nombre de Lancellotto por sus padres, Juan Avellino y Margarita Apelli, el joven fue encaminado a los es-

tudios eclesiásticos en Senise por un tío arcipreste y llegó al sacerdocio en 1545. Dos años más tarde se traslada a Nápoles para estudiar en la facultad de derecho en la Universidad local, donde obtiene el doctorado *in utroque iure*. Con los estudios Andrés cuida su formación religiosa, frecuenta cursos de ejercicios predicados por el jesuita Laínez y se pone bajo la dirección del teatino Giovanni Marinoni (1490-1562), futuro beato, mientras desempeña el oficio de abogado en la curia arzobispal de la ciudad y en 1551 afronta, por deseo del arzobispo Escipión Rebiba, la reforma del monasterio femenino de Sant'Arcangelo di Baiano, llevada a cabo con firmeza y hondo sentido pastoral entre 1551 y 1556, año en el que fue repetidamente agredido por quienes no soportaban la disciplina impuesta a las insubordinadas monjas. Curado prodigiosamente, decidió entrar de inmediato en los Clérigos Regulares (Teatinos) en San Paolo Maggiore de Nápoles, cambiando su nombre por el de Andrés. Su maestro de noviciado fue el mismo Marinoni, y su compañero Pablo Burali d'Arezzo, futuro cardenal y beato, con el que llegó a la profesión de los votos el 25 de enero de 1558.

Tras una peregrinación a Roma en 1559, asumió la dirección del noviciado de Nápoles, que ejerció dos años, teniendo como discípulo a Lorenzo Scupoli, autor del célebre *Combate espiritual*; fue después prepósito de San Paolo Maggiore de 1566 a 1569, e introdujo en él el primer estudio teológico de la Orden. En 1570 es elegido vicario de San Calimero de Milán (reciente fundación), y en el nuevo cargo recibió la visita de san

↗Carlos Borromeo, que confiaba en que Andrés (como así sucedió) participara plenamente en sus programas de reforma de la ciudad y de la diócesis ambrosiana.

En mayo de 1571 el religioso fue destinado a Piacenza, donde desempeñó varios cargos sacerdotales, incluida la dirección espiritual de María de Portugal, esposa de Alejandro Farnese, duque de Parma, y madre de Ranuccio. De 1574 a 1582 Avellino tuvo distintas responsabilidades en las comunidades de Milán y Piacenza (fue también visitador de las casas de Lombardía), retirándose posteriormente a Nápoles en mayo de 1582, donde vivirá hasta su muerte como prepósito de San Paolo Maggiore y de los SS. Apóstoles, pacificador intrépido en las luchas ciudadanas que agitaron la ciudad en 1585, ejemplo de religioso observante y dedicado a las necesidades de los pobres, a quienes devolvió algunos bienes de su Orden en los momentos de mayor penuria.

Atacado de apoplejía el 10 de noviembre de 1608, mientras celebraba la misa, moría la tarde de ese mismo día, gozando del privilegio de una visión celestial. Andrés escribió más de tres mil cartas espirituales y algunos tratados y opúsculos devotos de ascética, exégesis bíblica y vida espiritual: obras en gran parte perdidas. Los procesos informativos se abrieron con gran tempestividad, en diciembre de 1614, cuando desde hacía casi un año circulaba entre las manos de los devotos la *Vita* del teatino dada a la prensa en 1613 por Juan Bautista Castaldo Pescara; la beatificación llegó el 14 de octubre de 1624, año en el que se divulgaba un *Compendio*

de la vida y milagros del beato Andrés Avellino (anónimo, pero tal vez de F. Bolvito), muy útil por la abundancia y precisión de los datos que ofrecía. La canonización tuvo lugar el 22 de mayo de 1712.

El culto del santo está ligado sobre todo a la zona de la Campania y a la orden teatina, por lo que merced a esta última se le dedicaron a Andrés iglesias en Bélgica, Estados Unidos y, naturalmente, en Italia. La iconografía representa al religioso casi siempre vestido con ornamentos sagrados, en las gradas del altar, en actitud de recibir una visión o recogido en profunda plegaria; un retrato que lo muestra con hábito religioso se conserva en la curia generalicia de los teatinos de Roma.

BIBL.: AS *Novembris* IV, 609-623; BS I, 1118-1123; CASTALDO PESCARA G. B., *Vita di Andrea Avellino...*, Nápoles 1613; *Compendio della vita e miracoli del beato Andrea Avellino*, Nápoles 1624; MAGENIS M. G., *Vita di s. Andrea Avellino*, Brescia 1739; para los escritos: MAS B., *Bibliografía di s. Andrea Avellino*, Regnum Dei 14 (1958) 303-361.

S. Pagano

ANDRÉS BOBOLA

1591 ca.-1657 – jesuita – canonizado el 17 de abril de 1938 – fiesta: 16 de mayo

Nacido en el Palatinado, en Sandomir, en torno a 1591 de noble familia de origen silesiano, fue bautizado con el mismo nombre del subcamarero real, Andrés (†1616), de quien era pariente. Estudió en Vilna (Lituania) en el colegio de los padres jesuitas, donde transcurrió el noviciado (1611-1613), frecuentando después los cur-

sos de ciencias filosóficas (1613-1616) y desarrollando el aprendizaje pedagógico (1616-1617). Llamado a enseñar gramática en el colegio de Brunsberga, pasó, siempre con el mismo cargo, a Pultusk (1617-1618), volviendo luego (1618) a la capital lituana, donde se dedicó a los estudios de teología. El 12 de marzo de 1622 fue ordenado sacerdote por el obispo lituano monseñor Eustaquio Wollowicz (1615-1630).

Entre los años 1622-1624 Andrés desempeñó actividades de apostolado en la región de Nieswiez como predicador misionero. Por su gran espiritualidad y reconocido conocimiento de las Sagradas Escrituras, entre los años 1625-1630, todos los sábados y domingos explicó la Biblia y dio lecciones en la iglesia de San Casimiro en Vilna. Entre 1630-1632 fue superior de la Compañía de Jesús en Bobrujsk, para pasar más tarde a Polock (1633-1635) como moderador de los estudiantes en la congregación mariana. En 1636 predicó en Varsovia, en la iglesia de la Madre de Dios; entre 1637 y 1642 fue prefecto de estudios en el colegio de la orden en Lomza y después en Vilna y en Pinsk (1643-1657), donde, en calidad de moderador de la Asociación Mariana, predicó y trabajó entre el pueblo.

Religioso de notables dotes oratorias, tuvo gran facilidad para saber conquistar los ánimos de los hombres, particularmente los juveniles, hasta el punto de ser recordado por sus adversarios como «cazador de almas». Dedicó gran parte de su vida a la misión apostólica y a la conversión de los «ruso-cismáticos», logrando éxitos gracias a su celo y particular capacidad de persuasión. La difícil

situación política, durante todo el s. XVII, que indujo a Polonia a oponerse a la Suecia protestante, a la ortodoxia moscovita y al islam, y que ocasionó en el reino polaco lutos y dolores, encontró siempre en la obra de Andrés a un convencido defensor de la necesidad de unir la iglesia de oriente a la latina.

En 1657 –durante la lucha contra el intento de reunificación de la Iglesia rutena con Roma– Andrés se vio obligado a abandonar Pinsk, ciudad en la que residía, y a refugiarse en Janów Poleski, donde los cosacos le infligieron un cruel martirio. Su cuerpo, trasladado primero a Pinsk y sucesivamente a Polock, fue venerado desde el principio tanto por los católicos como por los «cismáticos», y su culto se difundió con rapidez no sólo en Polonia, sino también en Austria y Alemania. El proceso de canonización, iniciado en 1727 en Janów Poleski, prosiguió en Pinsk (1729-1730) y después en Vilna (1730-1731). Reconocido como mártir el 9 de mayo de 1755, fue beatificado el 30 de octubre de 1853.

El cuerpo, que permaneció incorrupto, fue trasladado en 1808 a Polock; el 23 de junio de 1922 era profanado por los bolcheviques y trasladado a Moscú para ser sometido a un atento estudio por parte de un equipo de médicos. Llegado a Roma en circunstancias rocambolescas en 1923, fue entregado por el papa Pío XI a la iglesia del Gesù. Canonizado en 1938, Andrés regresó triunfalmente a Polonia; ahora descansa en Varsovia.

BIBL.: BS I, 1153-1155; DHGE II, 1641-1644; LThK II, 550; ARGENTUS J., *De rebus Societatis Jesu*, Cracovia 1620; MONACI F.,

Vita e martirio del B. Andrea Bobola, Roma 1853; MORESCHINI C., *Sant'Andrea Bobola, Martire della Compagnia di Gesù*, Isola del Liri 1938; ROCCI L., *Vita del Beato Andrea Bobola, sui recenti lavori critici del P. M. Czerminski*, Roma 1924; *Sant'Andrea Bobola S. J., martire polacco*, Roma 1938; ZAREWICZ L., *Andrzej z Piasków Bobola*, Lvov 1876.

G. Platania

ANDRÉS CARLOS FERRARI
1850-1921 – cardenal arzobispo – beatificado en 1987 – fiesta: 1 de febrero

Cardenal arzobispo de Milán de 1894 hasta su muerte, en 1921, Andrés Ferrari procedía de la diócesis de Parma. Fue nombrado obispo de Guastalla en 1890 y destinado después a Como. Tomó el nombre de Carlos tras la elección en la diócesis ambrosiana.

Ordinario de una diócesis muy extensa –a fines del s. XIX contaba con 1.700.000 habitantes y más de 700 parroquias–, Ferrari gobierna con notable dinamismo. Cuatro visitas pastorales realizó en casi treinta años de episcopado ambrosiano. Pero Ferrari se caracteriza sobre todo por el impulso dado al movimiento católico, que quiere que sea visible y arraigue en la sociedad. Movimiento católico significa para él tanto el favorecer las iniciativas sociales de los católicos como el seguir con atención el compromiso católico en política o la difusión en la diócesis de una cultura coherente.

Ferrari instituye los capellanes del trabajo, activos en ambientes que de otro modo eran hegemonía del socialismo. Multiplica los círculos juveni-

les católicos y los oratorios. Unifica los dos periódicos católicos de Milán –*L'Osservatore cattolico* y la *Lega lombarda*– en *L'Unione*, moderadamente transigente desde el punto de vista político. Apoya las expresiones milanesas de la primera Democracia Cristiana murriana. Llama a Toniolo a enseñar la acepción cristiana de la sociología y, tras el alejamiento de este a causa de las polémicas que siguen a los hechos de 1898, procura que la «sociología cristiana» siga integrando la formación del clero.

Sensible a la presencia católica en la sociedad, Ferrari promueve la participación de los católicos en las elecciones administrativas con candidatos propios. Desea que se supere el *non expedit*, pero los tiempos –estamos a finales del s. XIX– no están maduros para Roma. De simpatías conciliatorias, aumenta su notoriedad nacional por una improvisada frase pronunciada en 1902 durante una peregrinación a Tierra Santa en presencia del cónsul italiano: «la sangre no es agua». Por lo demás ya había suscitado polémicas de los intransigentes el encuentro, deseado por Ferrari en 1896, con el rey Humberto I, en ocasión de una estancia de este último en la villa real de Monza. Este encuentro se había celebrado por iniciativa del cardenal, previo consenso oficioso de la Santa Sede.

Por otro lado Ferrari en 1898, con ocasión de las agitaciones reprimidas por Baba Beccaris, había sido acusado por amplios sectores de la burguesía y del Estado de ser uno de los principales responsables de los trágicos sucesos. En este caso la línea conciliatoria no había ayudado al arzobispo a evitar lo que era en sustan-

cia una acusación de subversión. Ciertamente el activismo y la capilar presencia social de los católicos milaneses habían desatado las iras de aquellos que buscaban chivos expiatorios para los enfrentamientos callejeros.

La llegada al solio pontificio de Pío X provoca un cambio en la vida del cardenal Ferrari. Asiste al cónclave en 1903 entre los grandes electores del cardenal Sarto. Sin embargo, el talante de la lucha antimodernista, que implica gradualmente al pontificado de Pío X, envuelve a Ferrari y su diócesis en un clima de sospecha. Ferrari era por formación un tomista fiel a las directrices teológicas de la Iglesia de León XIII, y se había opuesto entre otras cosas a las corrientes rosinianas presentes en el milanesado. No obstante, el cardenal está expuesto a las críticas de los antimodernistas por el dinamismo con que rige una diócesis que ya por sí misma es recorrida por fermentos de diversa naturaleza y marcada por una ineludible confrontación con la modernidad expresada política y culturalmente por liberales y socialistas. Ciertas expresiones doctrinales de Ferrari son probablemente sólo el pretexto para las denuncias de los antimodernistas, que ven en él un obispo de «tiempos nuevos» prescindiendo de la mayor o menor ortodoxia de su pensamiento.

Se efectúan tres visitas apostólicas a Ferrari y a su seminario en 1905, 1908 y 1911. Las dos primeras concluyen con juicio absolutorio, mientras que la tercera desata fuertes críticas a la actuación del arzobispo. La tercera visita apostólica ataca a Ferrari, por así decirlo, como conclusión

de una larga sucesión de conflictos con las corrientes antimodernistas que habían enervado al arzobispo. Se había alejado de Milán a varios sacerdotes fieles a Ferrari. Se había condeñado la revista *Il Rinascimento* (con relativa exclusión de los sacramentos de los directores y colaboradores del periódico). La prensa antimodernista (especialmente la de los hermanos Scotton) había lanzado reiterados ataques a la diócesis ambrosiana. Se habían difundido abundantes sospechas sobre la ortodoxia doctrinal del seminario y de la facultad teológica de Milán así como sobre *L'Unione*. El 14 de abril de 1911, día de viernes santo, el cardenal reacciona impulsivamente ante sus seminaristas, exteriorizando sus sentimientos ofendidos tras el último ataque recibido de Gottardo Scotton en una entrevista al *Corriere della Sera*.

Pío X se ve envuelto en la polémica entre Scotton y Ferrari: uno sostiene que el Papa desaprueba al arzobispo de Milán y otro que está con él. Pío X, ligado a los Scotton por antigua intransigencia y de aversión al catolicismo liberal cuyo centro era Milán, hace saber a Ferrari que no quiere verlo en Roma y que piensa enviarle la tercera visita apostólica.

En realidad, el contraste entre Ferrari y el papa Sarto tiene raíces no personales, sino más bien vinculadas a una diferente visión de la Iglesia en la sociedad italiana. Pío X desconfía de los nuevos acontecimientos históricos cuyas razones no comprende, mientras que Ferrari, por el contrario, afronta de modo directo tales acontecimientos para insertar en los mismos de modo vigoroso el catolicismo. El hecho de que Ferrari afirme constan-

temente que goza de la aprobación pontificia, como probablemente cree en buena fe, irrita a Pío X, que en las profesiones de fidelidad del cardenal, considerado por él como exponente de un proyecto pastoral alternativo al pontificio, ve una especie de equívoco. Las relaciones entre ambos se deterioran hasta tal punto que a la muerte de Pío X el arzobispo de Milán le habría dicho a Filippo Crispolti, empuñado en alabar al difunto: «Sí, pero habrá tenido que dar cuenta a Dios del abandono en que ha dejado a sus obispos ante las acusaciones de que eran objeto».

Los últimos años de Ferrari, los transcurridos bajo el pontificado de Benedicto XV, ven la disolución de la nube modernista. El arzobispo vuelve a gobernar con el activismo y la sensibilidad por las transformaciones de la sociedad que habían caracterizado la primera parte de su gobierno pastoral ambrosiano. Durante el conflicto de 1915-1918 empeña a la diócesis en la ayuda social a los soldados y al frente interno, crea sucesivamente en Milán la Casa del pueblo –mejor conocida como *Opera Cardinal Ferrari*–, que confía a una asociación de sacerdotes y laicos denominada Compañía de San Pablo (secretario de Ferrari era a la sazón Juan Rossi, cuyo nombre va ligado a la evolución de la Compañía de San Pablo, que asumió posteriormente responsabilidades fuera de la diócesis ambrosiana). También la Universidad Católica del Sagrado Corazón, ideada por Gemelli y otros católicos milaneses, es creada por la decisiva iniciativa del cardenal.

Pese a participar activamente, en su juventud, en el relanzamiento del

tomismo, enseñando y escribiendo teología, Ferrari fue hombre más práctico que teórico, más pastor que pensador. En este sentido respondió al alma activa del catolicismo tridentino de la Alta Italia. A propósito de él ha escrito su sucesor en la sede, Carlo María Martini: «el cardenal Ferrari fue un gran “constructor”. Iniciativas sobre iniciativas, viajes y más viajes, programas y más programas». Estas iniciativas, viajes y programas han de interpretarse sobre todo en sentido pastoral. Ferrari efectuó miles de visitas a las parroquias del milanés, acumulando una excepcional experiencia y conocimiento de la enorme diócesis. Estas visitas pastorales, realizadas con notable constancia, testimonian que Ferrari no fue sólo un hombre de iniciativas a corto plazo más o menos exitosas, sino también de construcción a largo plazo.

La causa de beatificación del cardenal Ferrari fue incoada el 11 de febrero de 1963 ante la Congregación para las causas de los santos y el 1 de febrero de 1975 Pablo VI proclamó la heroicidad de sus virtudes. Fue beatificado el 10 de mayo de 1987.

BIBL.: BS V, 647-649; C. SNIDER, *L'episcopato del cardinal Carlo Andrea Ferrari, I: Gli ultimi anni dell'Ottocento (1891-1903)*, Vicenza 1981; II: *I tempi di Pio X (1903-1914)*, Vicenza 1982; el III volumen con el título *L'antimodernismo e il primo dopoguerra*, no ha sido publicado por la muerte del autor. Sobre la crisis modernista: J. M^a LABOA, *Edad contemporánea*, en B. LLORCA-R. GARCÍA VILLOSLADA-J. M^a LABOA, *Historia de la Iglesia católica* V, BAC, Madrid 1999, 202-211; más específico: POULAT E., *La crisis modernista*, Taurus, Madrid 1974. Otras obras sobre el cardenal: LIGIERI P., *Non si è spenta la sua voce. Profilo del cardinale C. A. Ferrari*, Milán 1987; MAJO A., *Il cardinal Ferrari uomo*

di Dio, uomo di tutti, Milán 1995², con amplia bibliografía en las páginas 155-190.

A. Riccardi

ANDRÉS CORSINI

1302-1373 – carmelita, obispo – canonizado el 4 de junio de 1724 – fiesta: 4 de febrero (Carmelo: 7 de enero)

Andrés Corsini, carmelita, obispo de Fiesole y copatrono de la ciudad, nació en Florencia en los primeros años del s. XIV, de la familia Corsini Niccolo y Gemma degli Stracciabende. No sabemos nada de su formación fuera del acostumbrado *topos* hagiográfico, que le atribuye una juventud disipada seguida por la entrada en religión. El primer documento cierto lo registra entre los miembros del colegio carmelita florentino del Carmen en 1338. Lo volvemos a encontrar en el capítulo de la provincia toscana de la orden (1344), como consejero del convento de Florencia y bachiller, y lector desde 1347. El capítulo de Metz de 1348 lo nombra superior de la provincia toscana al estallar la peste.

El 13 de octubre de 1349 Clemente VI lo nombra obispo de Fiesole. No conocemos el momento exacto de la ordenación y de la toma de posesión. Sabemos con certeza que durante algunos meses, hasta comienzos de 1350, Andrés sigue de provincial de Toscana. Diversamente de la práctica consolidada, según la cual el titular de Fiesole residía en Florencia en la iglesia de Santa Maria in Campo, Andrés se instaló en su palacio episcopal, ejerciendo un control directo sobre los bienes eclesiásticos y vigilando para que se asignaran beneficios sólo a personas consagradas. Controló de cerca

al clero, obligándolo a mantener la residencia y siguiendo su formación por medio de una cofradía de sacerdotes creada al efecto.

Andrés cuidó directamente la predicación y el ejercicio de la caridad para con los pobres. La administración de los bienes eclesiásticos atendió ante todo a los desheredados, los enfermos y los peregrinos y se ocupó de la restauración y ampliación de iglesias y edificios eclesiásticos. Operó como pacificador en diversas ocasiones, incluso fuera de su jurisdicción.

Murió el 6 de enero de 1374 y fue sepultado en Fiesole, a pesar de que en el testamento hubiera dado disposiciones para que lo enterraran en el Carmen. Así, y ni siquiera un mes después de su muerte, los hermanos florentinos hurtaron el cuerpo, tal vez con la condescendencia del nuevo obispo de la ciudad, Neri Corsini, hermano de Andrés. Doce años más tarde la familia erigió en el Carmen un monumento, adonde trasladaron el cuerpo. Sus reliquias, que se salvaron del incendio del monumento cuatro siglos más tarde, se conservan aún hoy en el Carmen, en la capilla familiar.

La tradición biográfica relativa a Andrés no es nada satisfactoria. Algunas indicaciones nos vienen del «Catálogo de los santos carmelitas» de los ss. XIV-XV. Una verdadera biografía, de mediados del s. XV, es atribuida al carmelita Andrea del Castagno. Este pronunció en Florencia el panegírico de Andrés cuando se atribuyó a su intercesión la victoria de Anghiari (1440). El texto, conservado en la Biblioteca Vaticana (*Vat. lat.* 3813), adolece de la específica desti-

nación homilética, sea obra del predicador o reelaboración de un oyente. Por ello no se toman en consideración las escrituras disponibles en el Carmen, limitándonos a una genérica celebración, sobre la falsilla de los acostumbrados *topoi* hagiográficos. De este texto, en cualquier caso, dependen las biografías sucesivas, ante todo la abreviada transcrita por Gielemans, publicada en Surio. Sólo en 1929 logra escribir Cairolí una nueva biografía, no exenta de críticas.

El culto, inmediatamente sucesivo a su muerte, recibió nuevo impulso tras la victoria de Anghiari. El cuerpo de Andrés fue objeto de grandes festejos, que Eugenio IV dio facultad de repetir anualmente. En este tiempo se da por hecha la beatificación.

Veinticinco años más tarde, la «Signoria» de Florencia presionó sobre Roma para la canonización. Se nombró una comisión papal, pero la proclamación solemne en el Vaticano no se efectuará hasta 1724. Mientras tanto se había obtenido la concesión del oficio propio, para la diócesis de Fiesole y para la orden carmelitana, que ve en Andrés a uno de sus santos más importantes.

La fiesta de san Andrés Corsini se celebra el 7 de enero en el Carmelo, el 4 de febrero en la Iglesia universal. Encarna un modelo hagiográfico decididamente popular, asociando en su persona los carismas del religioso ejemplar y los del pastor de cuño evangélico, enraizado en un preciso contexto histórico-geográfico. Su iconografía es bastante rica, sobre todo en el Carmen, pero también en la capilla Corsini de la basílica de San Juan de Letrán. Entre los artistas más antiguos figura el carmelita Filippo

Lippi, aunque en ocasión de la canonización el autor del cuadro fue G. Reni (KAFTAL, I, 18; IV, 22).

BIBL.: AS *Ianuarii* II, 1061-1077; BS I, 1158-1169; DBI III, 88-92; DHGE II, 1655-1659; *Catalogus SS. Carmelitarum*; varias ediciones, publicadas en B. XIBERTA, *De visione S. Simonis Stock*, Roma 1950, 290-320; PETRUS DE CASTANEO, *Vita Andreae Corsini*, BAV, Vat. lat. 3813; G. GIELEMANS, *De Novali Sanctorum*, n. 15, ff. 60-64; DOMENICO DEL GESÙ, *Acta canonizationis Andreae Corsini*, París 1638; AB 17 (1898) 314-317; P. CAIROLI, *S. Andrea Corsini carmelitano vescovo di Fiesole*, Florencia 1929.

S. Spanò

ANDRÉS DE CRETA

660 ca.-740 – obispo – fiesta: 4 de julio (en la Iglesia oriental)

Nació en Damasco, en torno al 660, donde cursó sus primeros estudios. A los quince años sus padres lo llevaron a Jerusalén, donde entró en el monasterio del Santo Sepulcro y dio algunos pasos en la carrera eclesiástica. Contrariamente a lo que se ha venido creyendo mucho tiempo, no participó en el concilio de Constantinopla del año 680. Fue enviado a la capital el año 685 para desempeñar una misión por cuenta de la Iglesia jerosolimitana ante el emperador Constantino IV (668-685). En lugar de volver a los Santos Lugares se quedó en Constantinopla, donde llegó a ser diácono de Santa Sofía y fue llamado a dirigir un orfanato y un asilo de ancianos. Entre los años 692 y 713 fue nombrado obispo de Gortina (Creta). En el año 712, con algunos obispos, se puso de parte del emperador Filípico Bardanes (711-713), que trataba de restablecer el monotelismo condenado por el concilio de Constantino-

pla. Pero apenas sucedió a Filípico Anastasio II, volvió inmediatamente a la ortodoxia: para tal ocasión escribió una composición yámbica, que ha llegado hasta nuestros días. Entre sus fieles desempeñó una obra extraordinariamente intensa de predicador y restaurador de edificios sagrados. Dedicó los últimos años de su vida sobre todo a una enérgica oposición a la iconoclastia, que explotó con el emperador León III Isáurico (717-741). En esta lucha en defensa de la ortodoxia lo sorprendió la muerte en Erisso (isla de Lesbos), en el año 740. La Iglesia oriental celebra su fiesta el 4 de julio.

La producción literaria de Andrés de Creta es considerable por amplitud y, en algunos aspectos al menos, por su valor. Los escritos en prosa son cerca de cincuenta, parte de ellos todavía inéditos: se trata de homilías y panegíricos, entre los que destacan ante todo los escritos sobre la Virgen (a Andrés se le reconoce un especial interés por la teología mariana). Entre los temas tratados, además de los canónicos episodios de los evangelios, se encuentran las vidas de los santos \nearrow Jorge, Nicolás de Mira, Patapio y Terapón. En el pasado esta producción recibió juicios entusiastas que hoy es difícil compartir totalmente: en general Andrés sigue muy de cerca los ejemplos de la gran tradición homilética, que imita sobre todo en el desarrollo de los temas didácticos. El lenguaje, relativamente simple y directo, ha contribuido al gran éxito de estos escritos entre los bizantinos; algunos han logrado una difusión aceptable en otros pueblos, a través de traducciones latinas, árabes, georgianas, armenias y eslavas.

Pero el nombre de Andrés está relacionado sobre todo con la himnografía, y precisamente con el «canon», un canto litúrgico constituido por 8 ó 9 odas separadas, del que el santo es considerado inventor. Con el tiempo, el canon suplantó al «contacto», el himno que cobró auge en tiempos del gran \nearrow Romano el Meloda: en términos histórico-musicales significó el prevalecer de un género propiamente teológico-oratorio sobre una forma todavía ligada a instancias dialógico-narrativas. El *Gran canon*, un canto penitencial de 250 estrofas, sigue usándose todavía hoy en la liturgia oriental de la Cuaresma. A Andrés se le atribuyen *idionela*, o cantos contruidos sobre una melodía propia, y otros cantos menores. Toda su producción himnográfica –prescindiendo de los delicados problemas de la atribución de cada uno de los textos– está marcada por una fuerte repetitividad (se retoman y reiteran continuamente los conceptos por variaciones) y por un intenso esfuerzo catequético y didascálico, en el que se reconoce, ya plenamente activa, la manera bizantina; pero la carga argumentativa no sofoca la sensibilidad del autor, que en ciertos pasajes, y sobre todo en el *Gran canon*, adquiere acentos vivos y patéticos.

BIBL.: Edición conjunta de sus obras: PG 97, 790-1444. Ediciones modernas de obras particulares están indicadas en W. BUCHWALD-A. HOHLWEG-O. PRINZ, *Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'Antiquité et du Moyen Âge*, tr. fr., Turnhout 1991, 48.

AS *Iulii* II, Venecia 1747, 42-47; BS I, 1142; DSp I, 554-555; BHG, Bruselas 1957³, 113-114c; BECK H.-G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Múnich 1959, 500-502; EUSTRATIADIS S., *An-*

dreas ho Kretes ho Hierosolymites, Nea Sion 29 (1934) 673-688; VAILHÉ S., *Saint André de Crète*, *Échos d'Orient* 5 (1901-1902) 378-387.

E. Maltese

ANDRÉS HUBERTO FOURNET
1752-1834 – cofundador de las Hijas de la Cruz – canonizado el 4 de junio de 1933 – fiesta: 13 de mayo

Penúltimo de diez hijos de una familia muy religiosa, nació el 6 de diciembre de 1752 en Saint-Pierre-de-Maillé, en el Poitou. Estudia en el colegio de Châtellerault y sucesivamente en 1772 se inscribe en la universidad de Poitiers para seguir los cursos de filosofía y de derecho. Abandonados los estudios, emprendió por breve tiempo la carrera militar. Anteriormente, en 1769, según una praxis típica del *ancien régime*, había recibido la tonsura para poder usufructuar un pequeño beneficio. Después, impresionado por la muerte de su padre, acepta la propuesta de la madre de ir donde un tío, Jean Fournet Des Minières, párroco de Haims.

El contacto con aquella parroquia paupérrima le induce a cambiar de vida. En 1774 entra en el seminario de Poitiers y dos años más tarde, ordenado sacerdote, es nombrado vicario de Haims y después, en 1779, vicario de la parroquia de Saint-Phèle de Saint-Pierre-de-Maillé, hasta que en 1783 se hace enteramente cargo de ella. Pero Fournet no ha renunciado aún por completo a la vida brillante y cómoda. Será la influencia ejercida por un santo vicario, además del casual reproche de un mendigo, lo que le estimule a un verdadero cambio,

que a partir de 1785 lo llevará a vivir una existencia austera, dedicada a la piedad y al apostolado.

La nueva situación religiosa producida por la Revolución francesa lo encuentra, por ello, dispuesto para la lucha. En 1791 se niega a jurar la Constitución civil del clero y, privado de la parroquia, organiza el culto clandestino. Arrestado con otros refractarios el día de viernes santo de 1792, se salva por poco. Puesto en libertad con otros sacerdotes de la diócesis de Poitiers, se refugia en España, donde se le confía una capellanía en Los Arcos, Navarra. En 1797, a pesar del riesgo que corre, entra clandestinamente en Francia. Reanuda la dirección de su parroquia de Maillé, pero sólo hasta el golpe de estado de Fructidor, cuando vuelve a su vida errante.

Tras el Concordato entre el gobierno francés y la Santa Sede, entre 1804 y 1816 intensifica su acción apostólica en la campiña, acuciado por las graves necesidades que lo inducen a buscar respuestas más incisivas. En Maillé funda una institución para la formación religiosa y catequética de los muchachos, especialmente de los abiertos a la vocación sacerdotal. Mientras tanto, en 1798 conoce a santa Juana Isabel Bichier des Ages (1773-1838) y la dirige espiritualmente con mucho vigor, orientándola a una vida de compromiso apostólico más bien que a la vida monástica que ella hubiera preferido. Tras la muerte de la madre de esta comienza el proceso que llevará a la fundación de un nuevo instituto religioso: las Hijas de la Cruz, llamadas religiosas de San Andrés. Después de que, a propuesta de Fournet, Juana Isabel aceptara abrir su casa a cuatro muchachas deseosas

de dedicarse a la educación de las chicas y al cuidado de los enfermos, en 1807 surge la nueva congregación con la finalidad explícita de promover la devoción a la pasión de Cristo, socorrer a los agonizantes y trabajar por la instrucción religiosa de los niños. A partir de 1815 se multiplican las casas con el apoyo del rey Luis XVIII y de algunos eclesiásticos. En 1816 Fournet es nombrado superior de la nueva congregación. Unos años más tarde, en 1820, deja el cuidado de la parroquia para entregarse completamente a la formación y dirección espiritual de las religiosas. Para ello se traslada a La Puye (Vienne), nueva sede de la casa madre de las Hijas de la Cruz, que él mismo había comprado en 1819. Aquí el «Bon Père» ayuda también al párroco, visita a los enfermos, suscita y cuida numerosas vocaciones. En 1822 el obispo de Poitiers lo nombra vicario general.

Transcurre sus últimos años en La Puye. En 1833 recibe la ayuda de M. Taury, párroco de Chauvigny. Fournet murió el 13 de mayo de 1834 a los 82 años. Fue inhumado en la casa madre de la congregación de las Hijas de la Cruz. En 1877 se introduce la causa de beatificación, que concluye con la proclamación el 16 de mayo de 1926 y es ratificada por la canonización el 4 de junio de 1933. Su fiesta es el 13 de mayo.

La espiritualidad de Fournet había madurado en la escuela de los grandes maestros franceses, desde Bérulle y Olier hasta san Francisco de Sales. De este modo la devoción a la Trinidad y a la cruz se combinan con una vida humilde y penitente, imbuida de virtudes evangélicas y de gran celo pastoral. Los mismos temas compo-

nen su predicación y las conferencias espirituales, muy estimadas por las religiosas, que interiorizan el carisma confiado a los dos fundadores. Fournet vivió en su misma persona el paso de una fe tibia a un testimonio valeroso y emprendedor; reforzado interiormente por un sólido itinerario ascético, individuó estrategias de formación espiritual apropiadas para contrarrestar los impulsos de la secularización, sabiendo canalizar muchas energías femeninas y contribuyendo a renovar la imagen de la mujer en la Iglesia, entonces casi cristalizada en formas religiosas consolidadas y preferiblemente reiterativas.

BIBL.: BS I, 1174-1175; DIP I, 625-626; J. SAUBAT, *André-Hubert Fournet... Son époque, sa vie, son oeuvre*, 2 vols., Poitiers 1925; S. Andrea Uberto Fournet, *parroco di Maillé... Vita e opere*, Milán 1933.

G. Loparco

ANDRÉS KIM MÁRTIRES DE COREA

ANDRÉS SALOS

S. V – *monje – fiesta: 28 de mayo*

De origen escita, Andrés, todavía adolescente, fue comprado como esclavo por Teognosto, protoespartario del emperador León (457-474). Dotado intelectualmente, recibió una buena educación y por sus cualidades Teognosto le hizo secretario suyo. Profundamente religioso, Andrés tuvo un sueño, que provocó un cambio radical en su vida: Cristo mismo lo incitaba a «hacerse loco» por su causa. Desde aquel momento entabló una victoriosa lucha con el demonio, librada con el

pleno desprecio de sí mismo y del mundo, que le hizo asumir las actitudes más extravagantes y contradictorias. Considerado loco, encadenado en un primer momento, fue liberado posteriormente, por considerársele incurable. Andrés llevó una vida mísera, sufriendo hambre y frío, vivió de limosnas espontáneas, soportando las vejaciones de cuantos lo consideraban un endemoniado o un loco. Sólo algunos jóvenes, entre ellos el futuro patriarca de Constantinopla, Epifanio (520-535), comprendieron el sentido de esta aparente locura: la humillación de sí y el deseo de mofarse del mundo y del demonio. La amistad con el joven Epifanio jugó un papel importante en la vida de Andrés: el santo ayudó a Epifanio en su lucha con el demonio, sosteniéndolo con su consejo y su vasta doctrina.

El otro aspecto fundamental de la experiencia religiosa de Andrés son sus constantes visiones y revelaciones. En los momentos más difíciles Andrés es alentado en su lucha por las visiones de los santos y de Cristo mismo, que se muestra a menudo con diversas semblanzas (con preferencia en forma de un negro etíope). Las revelaciones de su presencia permiten al santo intervenir en favor de personas particulares, que siempre son exhortadas (o en algún modo obligadas) a conservar el secreto de su santidad. Entre las visiones más importantes cabe recordar la visión de la Madre de Dios que extiende su velo para proteger a los fieles, origen de la importante fiesta de la Protección (o Intercesión) de la Madre de Dios (1 de octubre). La revelación más famosa se refiere al destino de Constantinopla al final de los tiempos, eco de las

conocidas profecías de Metodio de Patara. Andrés contaba, si bien parcialmente, sus visiones a su «padre espiritual», Nicéforo, sacerdote de la iglesia de Santa Sofía, autor ficticio de la *Vita* del santo. En sus visiones del mundo ultraterreno Andrés participaba con todos los sentidos (vista, olfato, oído), y cuantos lo escuchaban o llegaban en algún modo a conocer su «secreto» se sentían involucrados directamente en ellas. Tras veintiséis años de esta lucha interior, Andrés murió, sin que pudieran encontrarse sus reliquias.

La *Vita* de Andrés, de difícil datación (ss. VII-X), es la única fuente de que disponemos. A la luz de los datos históricos, literarios y paleográficos se pueden avanzar, en todo caso, serias dudas sobre la realidad histórica del personaje. La devoción al santo se ha extendido ampliamente en el área eslava, particularmente con relación a la fiesta de la Protección de la Madre de Dios. Andrés es festejado el 28 de mayo. Su representación iconográfica está difundida sobre todo en Rusia.

BIBL.: *S. Andreae Sali Vita auctore Nicephoro, sancti directore et confessorio*: PG 111, 627-888; BHG 1152-117k; BS I, 1150; LCI V, 157-158; CESARETTI P. (ed.), *I Santi folli di Bisanzio. Leonzio di Neapoli. Vita di Simeone Salos. Niceforo prete di Santa Sofia. Vita di Andrea Salos*, Milán 1990 (introducción de L. RYDÉN); KAZHDAN A.-SEVCENKO N. P., *Andrew the Fool, in The Oxford Dictionary of Byzantium* I, Nueva York-Oxford 1991, 93; MANGO C., *The Life of St. Andrew The Fool Reconsidered*, Rivista di Studi Bizantini e Slavi II (1982) 297-313.

M. Garzaniti

ÁNGELA DE FOLIGNO

1248 ca.-1309 – terciaria franciscana – culto confirmado para la Orden

en 1701, para la diócesis de Foligno en 1709 – fiesta: 4 de enero

La única fuente para reconstruir la vida de Ángela de Foligno es el *Liber*, sin duda uno de los textos más importantes de la mística católica, verdadera obra maestra de la literatura, del que se encuentra una primera alusión indirecta en el *Arbor vitae* (1305) del minorita Ubertino de Casale que conoció a Ángela tal vez en 1298.

Nacida en torno a 1248 en Foligno, Ángela tras una vida normal de esposa y madre, muerta la madre, el marido y los hijos en apenas unos meses, hacia 1285, siguiendo el ejemplo de san Francisco, vende sus bienes, entre ellos un «casalenum» (granja), distribuye lo obtenido entre los pobres, se hace penitente voluntaria y, en 1291, hace la profesión en la tercera orden franciscana.

En la narración del itinerario espiritual de la beata Ángela, descrito en el *Memoriale*, se recuerdan tres peregrinaciones penitenciales –a Roma, a Asís y a un leproso de las cercanías de Foligno–, que marcan otras tantas etapas de su camino de conversión, llevándola a imitar gestos penitenciales igual de significativos que los del *Poverello* de Asís.

Como san Francisco, así también Ángela logró descubrir el lugar de la divinidad en la humanidad dolorida, simbolizada por el leproso; y como para san Francisco, también para ella la pobreza fue el medio para identificarse con Jesús pobre y crucificado, el «Dios-Hombre Sufriente».

Cabría preguntarse si estos episodios son simples *tópoi* hagiográficos o más bien responden a hechos

acontecidos; además, dado que en Foligno, encrucijada de caminos y de espiritualidad, habían surgido conventos y monasterios de inspiración pauperística –había franciscanos, agustinos, dominicos, siervos de María del Monte Senario y siervos de María de Marsella y sus respectivas segundas Órdenes–, ¿por qué Ángela no llega a entrar en una comunidad franciscana regularmente constituida y se hace en cambio prisionera de su casa, que transforma en una *cárcel* «ad poenitentiam peragendam», donde vive con una compañera, según cierto códice, llamada Masazuola?

Se puede responder que Ángela no fue la única que hizo en Foligno una opción contra corriente. Igual de desconcertante había sido en efecto la experiencia religiosa de Pedro Crisci (†1323), rico burgués que, en 1273, a la edad de treinta años, tras haber distribuido todos sus bienes a los pobres, se hizo penitente y loco por Cristo. El mismo deseo de Ángela de Foligno: «tuve la inspiración de que, si quería ir a la cruz, debía desprenderme de todo para llegar más ligera y desnuda a la cruz» (*Mem.* 1, 80). Esta condición, si, por una parte, reservaba al «loco por Cristo» una vida llena de penas e injurias, por otra, esta forma de martirio voluntario permitía al penitente estigmatizar los vicios y los pecados de los débiles y de los fuertes.

Toda la espiritualidad de Ángela está empapada de cristocentrismo. Sobrecogida ante el Cristo crucificado, a quien llama *Dios-hombre sufrido* o *libro de la vida*, se funde en el abrazo generoso de la «compañía de Cristo» –pobreza, dolor, humil-

dad– que la conduce a la identidad mística con Cristo: «Tú eres yo, y yo soy tú», hasta adentrarse en el misterio de Dios Uno y Trino y «en esa Trinidad... me parecía estar y yacer en el medio».

Tras 1294, año probable de la composición del *Memoriale*, en torno a Ángela se constituye un cenáculo espiritual que conocemos a través de las *Instrucciones* y las *Cartas*. Uno de los miembros más activos es Ubertino de Casale, estrechamente ligado a Juan Olivi. Ambos son los dos mayores exponentes de la corriente rigorista del movimiento franciscano.

Ángela, rodeada por sus discípulos, a quienes bendice «de todo corazón (...) presentes y ausentes», muere en Foligno el 4 de enero de 1309, rezando con las palabras de Cristo en la cruz (*Instr.* XXXVI, 66s, 136s). Su cuerpo fue sepultado en la iglesia de San Francisco, donde las terciarias franciscanas tenían capilla y tumba propias. No obstante, en esta iglesia se le prestó culto público sólo a partir del tercer decenio del s. XVI, culto que fue convalidado luego oficialmente, pero sin un proceso canónico regular, por Clemente XI el 11 de junio de 1701 para la familia de los religiosos menores conventuales; después el mismo pontífice, el 14 de diciembre de 1709, concedió a la Orden franciscana y a la diócesis de Foligno la celebración de la fiesta el 4 de enero con misa y oficio propios.

Relegado entre los libros prohibidos, el *Liber* sin embargo pudo circular, especialmente en la tradición *minor*, en ambientes monásticos. Los códices angelanos del s. XIV resultan distribuidos así: Florencia, Madrid, Milán, Oxford, Parma, Roma, Vatica-

no, Verona. En el s. XV la redacción *minor* circuló en ámbitos de *devotio moderna*. Centros de difusión: Bélgica (cinco códices, cuatro de ellos datados respectivamente en 1409, 1413, 1424, 1485), Alemania (tres códices), Francia (tres códices), España (dos códices) e Italia. Fue la prensa la que dio amplia difusión del texto y al mismo tiempo fue descubierta también Ángela, cuyo nombre ya circulaba con el apelativo de beata.

El primer intento del municipio de Foligno para obtener de la Santa Congregación la aprobación del culto se produjo en 1634, y de nuevo en 1676. En 1686 se pidió la facultad de recitar el oficio y de celebrar la misa de la beata, cosa que fue otorgada en 1701, limitadamente al convento de San Francisco de Foligno, concesión que seis años después fue extendida a toda la diócesis «sub ritu duplicis minoris». Ya a mediados del s. XX se dieron dos nuevos intentos para retomar la causa. El primero fue del cardenal L. E. Dubois (†1929), arzobispo de París y estudioso de la beata. La petición no tuvo efecto, como tampoco la siguiente petición procedente de las clarisas de Versailles en septiembre de 1942.

La beata es representada normalmente con la aureola de santa y vestida de terciaria –o como simple penitente–, mientras que los atributos más constantes son la cruz –o el crucifijo– y los instrumentos y símbolos de la pasión; a veces aparece con el libro, en cuanto *Magistra theologorum*. Nos han llegado unos cuarenta textos –consecuencia de un culto restringido y local–, de los que quince están constituidos por láminas ligadas a la edición del *Liber*: un trabajo,

pues, en ámbito culto que no se repite en pinturas destinadas al culto popular. A estas dos categorías habría que añadir las producidas para uso interno de la orden franciscana por cuanto Ángela es una gloria suya.

BIBL.: AS *Ianuarii* I, 186-234; BS I, 1185-1190; DBI III, 186-187; DHGE I, 46-47; ÁNGELA DE FOLIGNO, *Il libro dell'esperienza*, ed. de G. POZZI (Piccola Biblioteca Adelphi, 290), Milán 1992; DALARUN J., *Angèle de Foligno a-t-elle existé?*, en «*Alla Signorina*», *Mélanges offerts a Noël de la Blanchardiere*, Roma 1995, 59-97; LACHANCE P., *Il percorso spirituale di Angela da Foligno secondo il memoriale di fr. A.*, Milán 1991; LEONARDI C., *Portrait d'une mystique italienne du XIII^e siècle: Angele de Foligno*, en M. ROUCHE-J. HEUCLIN (eds.), *La femme au Moyen-Âge*, Maubege 1990, 69-74; MENESTÒ E. (ed.), *Angela da Foligno terziaria Franciscana*, Actas del Congreso histórico en el VII centenario de la entrada de la beata Ángela de Foligno en la Orden Franciscana Secular (1291-1991), Foligno 17-18-19 noviembre 1991, Spoleto 1992; SCHMITT C. (ed.), *Vita e spiritualità della beata Angela da Foligno*, Actas del I Congreso de Estudios para el VII centenario de la conversión de la beata Ángela de Foligno (1285-1995), Perugia 1987; THIER L.-CALUFETTI A., *Il libro della beata Angela da Foligno*, ed. crítica, Grottaferrata 1985 (con bibliografía precedente);

Sobre el culto: Ciudad del Vaticano, Archivo sag. Congregación pro Causis Sanct., *Decreta Sanctorum Dei*, fasc. 136, 30 abril 1701, cc. 668-669; *Reg. Decretorum Sanctorum Dei* (1692-1702), 11 de junio de 1701, c. 689; Ciudad del Vaticano Archivo sag. Congregación pro Causis Sanct., *Reg. Decretorum Liturgicorum* 1709-1713, c. 89r; *Officia extra breviarum vacantia ad usum Cleri praesentium Fulginatis collecta ex s. r. Congregationis decretis*, Fulginiae apud Campanas 1772, 12-14. En vista de la reanudación del proceso el obispo de Foligno proveyó en 1763 al reconocimiento de las reliquias, Foligno, Archivo de la Curia obispal, Procesos, 1, *Processo della Beata Angela da Foligno 1763*. Roma, Postulación general de los PP. Conventuales en el convento de los Santos Apóstoles; Foligno, Convento de S. Francisco, Archivo de la Vice postulación, *Rassegna stampa* 1992.

ÁNGELA DE LA CRUZ

1846-1932 – fundadora de la *Compañía de la Cruz* – beatificada el 5 de noviembre de 1982 – fiesta: 5 de noviembre

Ángela Guerrero nació en Sevilla en el seno de una familia humilde, a las afueras de la ciudad, el 30 de enero de 1846: su padre, Francisco Guerrero, cardador de lana, su madre, Josefa González, costurera. Ambos trabajaban como sirvientes del convento de frailes trinitarios: Francisco les cocinaba, Josefa lava y cose la ropa. Catorce hijos tuvieron, de los cuales murieron tempranamente ocho, víctimas de la mortandad infantil. La penúltima nació niña, Ángela.

Apenas tuvo ocasión de asistir a la escuela: con sólo doce años la pusieron a trabajar para ayudar a la familia. Niña viva y laboriosa, aprendió a colocar adornos en los chapines de las damas distinguidas. Así pasó doce años como oficiala del taller Maldonado, donde se calzaba «la corte de los duques de Montpensier»: el gobierno había instalado en Sevilla a la infanta María Luisa Fernanda, hermana de Isabel II, casada con un hijo del rey francés Luis Felipe. Ángela repartió su tiempo entre su casa, el taller, las iglesias y los hogares pobres, que le gusta visitar, sobre todo algunos célebres corrales de vecindad, donde se hacían familias marginadas. Hasta que un día confió a su confesor, el padre Torres, un canónigo venerado de Sevilla, el deseo de «hacerse monja».

Las carmelitas descalzas no se atrevieron a recibirla, temerosas de que aquel cuerpecillo menudo y débil apenas pudiera resistir los sacrificios

del convento. También le falló la salud cuando intentó entrar en las Hijas de la Caridad. Bajo la experta guía de su confesor, decidió consagrarse al servicio de los pobres, «viviendo a los pies de Cristo crucificado» conforme a los consejos evangélicos. A lo largo de cinco años maduró su proyecto fundacional, experimentando un proceso espiritual de altos valores místicos: «Hacerse pobres con los pobres», ayudar a los pobres «desde dentro», siendo ellas rigurosamente pobres.

Su instituto había de llamarse «Compañía de la Cruz», y ellas «Hermanas de la Cruz». Ángela tuvo conciencia clara de que no le correspondía una función de magisterio espiritual sino el testimonio de mujeres cristianas entregadas por amor de Cristo al bien de los hermanos necesitados. Sus *Papeles íntimos*, páginas asombrosas para una joven iletrada, redactadas con graves deficiencias ortográficas y sintácticas, identifican su proyecto de «Compañía» con las formas existenciales propias de Sevilla: no sólo en las vinculaciones que podríamos llamar «políticas», por la atención que los responsables ciudadanos prestaron a la obra cristiana de sor Ángela, o en la función «social» desarrollada por las Hermanas de la Cruz a favor de los menesterosos, sino en la repercusión hondísima que los modos estéticos sevillanos produjeron sobre el estilo espiritual de sor Ángela y de su familia religiosa.

Ángela y sus hermanas no se dejaron cazar en la trampa espiritual de una «caridad desde arriba»: dieron y dan su testimonio evangélico instaladas dentro de la pobreza, la necesidad, la renuncia. En esta materia, la

postura de sor Ángela fue tajante. Para sí misma: «La primera pobre, yo... No me consideraré interina en el cargo, desearé sentir los efectos de la pobreza y me alegraré cuando los sienta; estaré pronta para dar todo lo que haya en las casas, teniendo abandono total en Dios y en su Providencia». Y para sus hermanas: «Todo en silencio, sin publicidad».

La fundadora imprimió a su «Compañía» un ambiente de limpieza, de saludable alegría, de contenida belleza: sus conventos obtuvieron esplendor a base de cal, un estropajo, dos esterillas y cinco macetas. A pesar del tenor heroico de sus renunciaciones, de su pobreza y de su entrega al servicio de los menesterosos, las hermanas de sor Ángela no adoptan aires grandilocuentes: son mujeres sencillas, verdaderamente populares, apartadas de cualquier colosalismo; impregnan el aire de dulzura, provocan sonrisas cariñosas. La gente agradece esta manera de querer a Dios y a los pobres.

El 8 de agosto de 1875 nació oficialmente la Compañía de la Cruz, con una minúscula patrulla formada por tres hermanas más Ángela, «hermana mayor»: gastaron su capital fundacional en socorros a familias necesitadas, visitaron enfermos y se olvidaron de hacer la comida, la fiesta careció de banquete. En torno suyo se forjó enseguida una aureola tejida de episodios auténticos y legendarios: la biografía de sor Ángela, «madre Angelita», es una inacabable letanía de bondad y caridades. La congregación cubrió rápidamente las provincias andaluzas y Extremadura. Luego alcanzó Madrid. En nuestros días, Italia y América. Roma aprobó el instituto a mediados de 1908.

Sor Ángela murió, anciana, el 2 de marzo de 1932. Mientras toda la Iglesia sevillana rezaba sin parar, el Ayuntamiento republicano de Sevilla celebró una sesión extraordinaria para dar carácter oficial a los elogios de sor Ángela. El alcalde puso a votación «que se cambie el nombre de la calle Alcázares por Sor Ángela de la Cruz». La minoría socialista, prescindiendo del matiz religioso, estuvo conforme, la minoría radical, conforme... por unanimidad, Sevilla republicana le regaló una calle a sor Ángela. Cuando acomodaban el ataúd en el sepulcro de la cripta, llegó un obreiro: con el jornal del día había comprado un ramo de claveles y suplicó que se los pusieran a sor Ángela.

Juan Pablo II la beatificó en Sevilla, en su primer viaje a España, el 5 de noviembre de 1982.

BIBL.: MARÍA DEL SALVADOR DE LA CRUZ, *Bosquejo biográfico de la Sierva de Dios sor Ángela de la Cruz Guerrero*, Sevilla 1933; GORDILLO M., *Bajo el estandarte de la cruz*, Roma 1949; JAVIERRE J. M.^a, *Sor Ángela de la Cruz. Escritos íntimos*, Católica, Madrid 1982; *Madre de los pobres*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999; TORRES A., *Sor Ángela de la Cruz*, Sevilla 1941.

J. M.^a Javierre

ÁNGELA DE MÉRICI

1474 ca.-1540 – fundadora de las ursulinas – canonizada en 1807 – fiesta: 27 de enero

Ángela de Mérici puede considerarse la más original intérprete de las instancias religiosas y sociales del mundo femenino en el s. XVI. Funda la Compañía de Santa Úrsula, una nueva forma de asociación femenina de

vírgenes consagradas que viven en el mundo, anticipando las futuras congregaciones de votos simples y los institutos seculares. Preocupada asimismo de ofrecer protección y ayuda material a las jóvenes pobres y huérfanas, advierte la necesidad de dar fundamentos educativos a la institución fundada por ella y pone las bases para la promoción de la instrucción femenina.

A la fama de santidad de Ángela, ligada a la originalidad de su propuesta de vida religiosa y a la difusión de la Compañía instituida por ella, no corresponde un adecuado conocimiento de la vida de la santa. Es muy poco lo que conocemos sobre todo acerca de sus orígenes y de los años de la juventud y de la primera madurez. Nacida en Desenzano sul Garda en un período imprecisado entre 1470 y 1475 (que la tradición ha fijado en 1474), Ángela vive su infancia en la localidad de «Le Grezze», en Desenzano, sede de una parroquia perteneciente a la diócesis de Verona, territorio sometido al dominio véneto. El padre de Ángela, Juan Mérici, en un tiempo ciudadano bresciano, adquirirá la ciudadanía desenzana después del nacimiento de la santa. De modestos orígenes, pero no totalmente carentes de bienes de fortuna, los Mérici eran pequeños terratenientes. La familia de su madre, Catalina, era originaria de Salò y ocupa una posición social más elevada; su hermano ha sido identificado hasta ahora con Ser Biancoso de' Bianchi, miembro del Consejo comunal de la comunidad. Los cónyuges tienen cinco hijos: tres varones y dos hembras, y Ángela es quizá la penúltima. Juan Mérici sa-

bía leer y a menudo leía en familia las vidas de los santos, influyendo con estas lecturas, como manifestará la misma santa, en el deseo de su hija de llevar una vida devota y contemplativa. La juventud de Ángela se ve apenada primero por la pérdida de su hermana, a quien la tradición hagiográfica asocia la primera visión de la santa, y después por la desaparición de sus padres.

Habiendo quedado huérfana, Ángela es acogida por su tío de Salò. Aquí la joven empieza a frecuentar la iglesia de los religiosos franciscanos y toma el hábito de la tercera orden de la penitencia para poderse dedicar con más facilidad a la vida devota. La toma del hábito de terciaria, a cuya institución Ángela permanecerá sustancialmente fiel toda la vida queriendo ser sepultada con esa vestidura, marca un momento significativo del itinerario espiritual de la santa: la primera indicación de la voluntad de vivir la condición de religiosa permaneciendo en el mundo. Como muchas otras mujeres de su tiempo, Ángela sigue la vía de la devoción entrando en un instituto de antigua tradición; cabe, empero, dudar que el franciscanismo dejara una huella tan profunda en su espiritualidad como podría desprenderse de su iconografía.

Muerto también el tío, en los primeros años del s. XVI, vuelve a Desenzano, donde posee algunos bienes procedentes de la herencia, y aquí lleva una vida silenciosa, quizá dedicada a la oración y a las obras de caridad, mientras madura lentamente su vocación, abierta a los diversos modos de expresión de la espiritualidad del tiempo. En 1516, por mandato de

los superiores franciscanos, se dirige a Brescia, a la casa de la acaudalada viuda Catalina Patengola, donde llega a conocer a Jerónimo Patengola, sobrino de Catalina, y a otras personas que comienzan a sentir por ella una devoción especial y le servirán de ayuda en la realización de aquella obra religiosa y social que decidirá emprender en favor del mundo femenino. No hay que olvidar, en efecto, que los primeros decenios del s. XVI están marcados por la grave crisis social y religiosa consiguiente a las guerras de Italia y la primera difusión de las ideas de la reforma luterana; la ciudad de Brescia queda particularmente marcada sea por la destrucción causada en 1512 por el saqueo de la ciudad, sea por la activa presencia de un grupo religioso de inspiración erasmiana.

Para hacer frente a las necesidades sociales causadas por la guerra y la difusión de las enfermedades epidémicas, en 1521 el Consejo municipal de la ciudad delibera constituir un hospital de Incurables, regido primero por el sacerdote Bartolomé Stella. Entre las personas dedicadas a esta actividad se encontrarán algunos «discípulos» de Ángela de Mérici, Jerónimo Patengola y Agustín Gallo. El nombre de Stella liga el hospital bresciano a las análogas iniciativas patrocinadas en Génova y Roma por las Hermandades llamadas del Divino Amor, sodalicios espirituales que se desarrollan en los primeros decenios del s. XVI en algunas ciudades italianas con finalidades devocionales y asistenciales. A instancias de estos sodalicios se asocia también otro discípulo de Ángela de Mérici, Esteban Bertazzoli de Salò, según la tradición

convertido en 1520 por el ejemplo de vida de la santa. Será precisamente Bertazzoli el que en 1542 fundará en Salò una hermandad de la Caridad que se inspira en los principios del Divino Amor.

Ángela de Mérici aparece en aquellos años ajena a las actividades y al empeño social de sus discípulos. Entre 1520 y 1530 sigue viviendo devotamente en las casas de diversas familias de la nobleza bresciana y adquiriendo crédito como mujer devota dotada de especiales dones carismáticos. Abandona pronto la casa de Catalina Patengola y se establece desde 1517 en la vivienda del joven Juan Antonio Romano, rico mercader. En el decenio 1520-1530 la santa afronta una larga *peregrinatio* a las raíces de la fe y de la Iglesia, pero también a la tumba o a la casa de mujeres de su tiempo ya proclamadas beatas o con fama de santidad.

En 1521 va a Mantua a venerar el sepulcro de la terciaria dominicana Osanna Andreasi, beatificada en 1515, y tres años después emprende una larga y aventurera peregrinación a Tierra Santa, acompañada por su primo Bartolomé y por el discípulo Juan Antonio Romano. Sucesos misteriosos y peligros superados, que se interpretan después milagrosamente, corroboran la fama de santidad de Ángela. En efecto, habría llegado a perder la vista estando cerca de los lugares santos y la habría recobrado después y además, en el viaje de vuelta de la peregrinación, su barco habría sido el único que se salvó de un naufragio. La estancia en Venecia, a la vuelta de Tierra Santa, será primero en el monasterio franciscano del Santo Sepulcro y después en el

hospital de Incurables. Aquí es visitada por gentileshombres y religiosos, e invitada, como registra concordemente la tradición hagiográfica, a permanecer en la ciudad. En 1525 acude a Roma en peregrinación para ganar el Jubileo.

Al volver a Brescia, tras su estancia en Roma, vive unos años más en la casa de Juan Antonio Romano. En 1529, nuevamente con el hábito de peregrina, va a Varallo, el santuario que reproduce la Santa Jerusalén, adonde volverá también en 1532. Durante el viaje visita en Soncino a la estigmatizada Stefana Quinzani, terciaria dominica, y a la vuelta se encuentra en el milanesado con Francisco Sforza, que intenta inútilmente retenerla.

Tras la peregrinación, se traslada por breve tiempo a Cremona por consejo de su discípulo Agustín Gallo. La estancia cremonesa está motivada por el temor de acciones militares al paso por Brescia de las tropas imperiales. A su vuelta a la ciudad, en 1530, Ángela vivirá unos meses en la casa de Agustín Gallo, entrando en contacto con la aristocracia y el mundo académico bresciano, donde encontrará devotos defensores.

En los años que preceden a la fundación de la Compañía de Santa Úrsula tiene lugar un nuevo cambio de vivienda. Ángela abandona la casa de Gallo y se traslada a un local anexo a la iglesia de Santa Afra, adquirida poco antes por los canónigos lateranenses de la congregación observante de Fregioniaia. Uno de estos religiosos, Seraffín Torresini de Bolonia, se convierte en su confesor. La decisión de vivir como en una celda, en oración continua, en la iglesia de

Santa Afra y la solicitud cursada en 1532 ante la Sagrada Penitenciaría de ser sepultada en aquel lugar indican un desapego del ambiente franciscano y una inserción en la espiritualidad de los Canónigos Lateranenses, que en los primeros decenios del s. XVI son activos propagadores de la vida contemplativa inspirada en los principios de la *devotio moderna* y fautores de un nuevo modelo de vida religiosa femenina. No sabemos lo que estos religiosos influyeron en su espiritualidad.

Durante la estancia en Santa Afra madura el proyecto de la Compañía de Santa Úrsula, cuya primera inspiración se hace remontar por la tradición hagiográfica a una visión, recogida después por la iconografía, que Ángela habría tenido de niña. Poco después de la muerte de su hermana, mientras se encontraba en la campiña cercana al lugar nativo, la futura santa habría visto una escala que unía la tierra con el cielo: por aquella escala descendía una gran multitud de vírgenes acompañadas por ángeles; la singular procesión era amenizada por el sonido de numerosos instrumentos musicales. En la visión las vírgenes de la Compañía eran asimiladas a ángeles que vivían en la tierra. Si angélica era la naturaleza de las discípulas de la santa, el modelo de vida de las Ursulinas estaba inspirado en la tradición apostólica, como prueban los escritos mericianos y sobre todo la *Epistola confortatoria*.

El acto de constitución de la Compañía se redacta en 1535 cuando, el día de santa Catalina de Alejandría, 25 de noviembre, una treintena de jóvenes consignan su nombre en el libro de la Compañía. La inscripción

de la Sociedad o Hermandad, como es llamado el instituto en sus comienzos, está reservada a las vírgenes no prometidas en matrimonio ni empeñadas en entrar en un convento: tal inscripción no comporta la profesión canónica de los votos, sino la obediencia a una regla análoga a la de las órdenes religiosas. Característica del instituto es la de proponer un ideal monástico en el mundo. Motivos prácticos e ideológicos motivan esta decisión. En tiempo de Ángela de Mérici no todas las muchachas que lo deseaban podían entrar en el monasterio, porque había que pagar una dote que limitaba el acceso sólo a los estamentos sociales más elevados: la entrada en el monasterio no era en aquel particular momento histórico la mejor garantía para llevar una vida de perfección, la consagración religiosa vivida en el mundo reproducía además el ideal de la iglesia primitiva, donde no existían claustros de clausura.

La que se inscribe en la Compañía espiritual se compromete a observar la regla y las obligaciones prescritas en ella y después de un período de prueba puede ser «estabilizada» en la Sociedad, prometiendo conservar la condición virginal. Las inscritas siguen viviendo en familia y a veces practican un trabajo; se reúnen periódicamente para rezar e instruirse juntas; son asistidas constantemente en sus necesidades materiales y espirituales por una estructura que podríamos llamar piramidal de la Compañía.

La institución de la Compañía, acaecida como se ha dicho en 1535, va acompañada el 8 de agosto de 1536 por la aprobación canónica del obispo local. Seguirá después la pri-

mera elección de las oficiales. El día 18 de marzo de 1537 las vírgenes reunidas en Santa Afra, que ya eran 76, eligen a Ángela maestra general y tesorera, y votan además a las 4 vírgenes superiores que serán llamadas después «Coroneles» y a las 4 matronas viudas.

Ángela podrá seguir por poco tiempo el desarrollo de la Compañía. En efecto, había llegado a realizar el instituto casi al término de una vida transcurrida en silencio y oración. El momento de su muerte, sucedida el 27 de enero de 1540, es el punto más alto de la popularidad de Ángela: a los signos milagrosos registrados por los hagiógrafos se asocia el concurso público atestiguado por un cronista local; se registra después un conflicto entre los canónigos de Santa Afra y los canónigos de la catedral para hacerse con los restos mortales.

Tras la muerte de Ángela de Mérici surgen discrepancias dentro y fuera de la institución, debidas sobre todo a la solicitud de dar visibilidad a la Compañía, cuyas inscritas no estaban obligadas a vestir un hábito uniforme. Tales discrepancias fueron superadas con la adopción de un signo externo, el cinturón de cuero, que indicaba la pertenencia a la Compañía. Tras la confirmación papal del instituto, obtenida con bula fechada el 9 de junio de 1544 y hecha pública con proceso ejecutorial el 14 de abril de 1546, las Ursulinas se difundieron también por el territorio bresciano, y la Regla mericana permaneció en vigor hasta la reforma de Carlos Borromeo de 1582.

Además de la Regla, redactada entre 1532 y 1535, dos importantes escritos dictados por Ángela de Mérici

a su secretario Gabriel Cozzano precisan finalidades y modalidades de vida del instituto: los *Recuerdos*, dirigidos a las coronelas, y el *Testamento o Legados*, dirigido a las damas nobles viudas gobernadoras de la Compañía. Lo que distingue a estos escritos es la preocupación educativa, el anhelo de la fundadora de comunicar a sus colaboradoras un método para tratar a las jóvenes inscritas en la Compañía, método directamente inspirado en la educación materna.

El culto por Ángela de Mérici, ya venerada en vida y en el momento de su muerte, encontró inmediata difusión en el ambiente bresciano y dentro de la Compañía. El primer proceso informativo para la investigación sobre las virtudes y los milagros de la devota mujer fue instruido en Brescia en 1568. En 1757 se abrió en Brescia el proceso ordinario para la beatificación, al que siguió una investigación en Roma y la apertura del proceso apostólico. Ángela de Mérici fue declarada beata por Clemente XIII el 30 de abril de 1768. Fue canonizada por Pío VII el 24 de mayo de 1807 y su culto fue extendido a la iglesia universal por Pío IX el 11 de julio de 1861.

La iconografía de Ángela de Mérici representa a la devota mujer con hábito franciscano y bordón de peregrino. De ella se posee también el retrato efectuado después de la muerte por el pintor bresciano Alejandro Bonvicini, llamado el Moretto. En este retrato se inspiran otras pinturas que incluyen a la santa en representaciones simbólicas, como el matrimonio místico de santa Catalina del Romanino, ahora en la Brooks Memorial Gallery de Memphis.

BIBL.: BS I, 1191-1195; DHGE III, 47-50; DIP VI, 834-857; ANGELA MERICI, *Regola Ricordi Legati. Testo antico e testo moderno*, ed. de L. MARIANI-E. TAROLLI, con Introducción de A. FALLER, Brescia 1975; S. *Angela Merici e la Compagnia di S. Orsola nel IV Centenario della Fondazione*, Miscellanea di studi («Memorie storiche della Diocesi di Brescia», vol. VII), Brescia 1936.

DE GUEUDRÉ M., *Histoire de l'Ordre des Ursulines en France*, Préface de Gabriel Le Bras, 3 vols., Paris 1958-1963; DONEDA C., *Vita della Beata Angela Merici da Desenzano. Fondatrice della Compagnia di Sant'Orsola*, Brescia 1768 (Brescia 1822²); KONRAD A., *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der Katholischen Reformbewegung des 16/17. Jahrhunderts*, Mainz 1991; LEDÓCHOWSKA T., *Angèle Merici et la Compagnie de Ste Ursule à la lumière des documents*, 2 vols., Roma-Milán 1967; LOMBARDI G., *Vita della Beata Angela Merici. Fondatrice della Compagnia di S. Orsola*, Venecia 1778; MARIANI L.-TAROLLI E.-SEYNAEVE M., *Angela Merici. Contributo per una biografia*. Presentación de M. MARCOCCHI. Introducción de C. CAIRNS, Milán 1986. El texto reproduce también los escritos atribuidos a Ángela Merici: la *Regola*, el *Testamento* y los *Legati*; PRODI P., *Vita religiosa e crisi sociale nei tempi di Angela Merici*, *Humanitas* n.s. 19 (1974) 307-318; ZARRI G., *Orsola e Caterina. Il matrimonio delle vergini nel secolo XVI*, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 29 (1993) 527-554.

G. Zarri

ÁNGELA SALAWA

1881-1922 – mística – beatificada el 13 de agosto de 1991 – fiesta: 9 de septiembre

Aniela (Ángela) Salawa, la sirvienta polaca beatificada por Juan Pablo II el 13 de agosto de 1991, nació en Siepraw (no lejos de Cracovia) el 9 de septiembre de 1881, de una familia de campesinos. Educada en un ambiente profundamente religioso y deseosa desde su infancia de una vida de cristiana humillación, tras un pe-

riodo de búsqueda, y después de que hubiera de renunciar al sueño de la experiencia claustral, la futura beata había encontrado, un poco casualmente, su camino personal hacia el abatimiento en la precomprensión espiritual de aquella condición campesina de sirvienta, cuando en 1897 había optado por seguir a su hermana a Cracovia para servir en familias de la media burguesía ciudadana. Ángela había llegado, en efecto, a orientar su trabajo como un modo de conformarse a Jesús, siervo de todos, a ver en él un instrumento de ascesis y de santificación, dedicándose en consecuencia al perfecto cumplimiento de los deberes de estado y a la práctica de una obediencia total a las órdenes de sus amos. La joven polaca se habría inscrito, asimismo, en 1901, en la Unión de las sirvientas católicas (Asociación de Santa Zita), y en aquella organización desarrollaría una vigorosa acción de apostolado entre sus compañeras, convirtiéndose para ellas en ejemplo y guía de conducta cristiana. En 1912 entraría también en la tercera orden franciscana.

Ángela alimentaba mientras tanto su vida interior con la lectura de libros de mística y de biografías de santos. Entre estos le fascinaba en particular la figura de la mística y estigmatizada santa \wedge Gema Galgani. A ejemplo suyo habría deseado participar en los sufrimientos de Cristo, ofreciendo al Señor sus dolores por la expiación de los pecados del mundo y la salvación de las almas. De aquí la opción de no limitarse solamente a asistir a los heridos de guerra (estamos en los años del primer conflicto mundial), a la penitencia y a la mor-

tificación, sino de ir más allá, en la certeza de tener que «cargar con los sufrimientos ajenos». Y es literalmente lo que sucede: numerosos testimonios recuerdan la curación de personas cercanas a Ángela y el contemporáneo «transferirse» de sus enfermedades al cuerpo de la sirvienta. Esta última, por lo demás, sufría ya desde hacía algún tiempo de síndromes escleróticos y, en 1917, se había visto obligada a renunciar a su trabajo para refugiarse en un tabuco de alquiler. A principios de los años veinte sus condiciones se agravaron, viendo la prueba de terribles vejaciones diabólicas. Su última acción será, el 8 de febrero de 1922, la ofrenda de su vida por la salvación de Polonia. Moriría poco después, el 12 de marzo del mismo año.

La peripecia ascética de Ángela adolece indudablemente de la influencia de los modelos hagiográficos que ella misma se había elegido, de los modelos de santa \wedge Zita y de la futura santa Gema Galgani. Es sobre todo siguiendo a esta última como la sirvienta polaca construye su dimensión mística. Pero se puede descubrir en su sensibilidad espiritual también el reflejo de los tonos nacionales ligados al tema de la Polonia mártir, de la Polonia que sufre.

La fama de santidad de Ángela Salawa creció con bastante lentitud. Sólo al fin de los años cuarenta el cardenal Sapieha desempolvó el proceso informativo. La llegada al solio pontificio de Karol Wojtyła, ex arzobispo de Cracovia, provocaría, aunque unos decenios más tarde, la reasunción de la causa y su introducción en Roma (1981). El decreto referente a la heroicidad de sus virtudes

sería sellado en 1987, el del milagro en 1991.

BIBL.: Escritos de Ángela Salawa: el *Diario (Aniela Salawa Dziennik, en Nasza Przeszlosc*, 1958, 355-405); F. SWIATEK, *W blaskach Aniela*, Cracovia 1949; A. PITLOK, *Rozwoj duchowy*, Roma 1983; A. WOJTCZAK, *Angela Salawa*, Roma 1984.

F. de Palma

ÁNGELES DE SAN JOSÉ LLORET MARTÍ Y COMPAÑERAS

†1936 – religiosas mártires – beatificadas el 1 de octubre de 1995 – fiesta: 20 de noviembre

El papa Juan Pablo II, el 1 de octubre de 1995, en una solemne ceremonia en la plaza de San Pedro de Roma, beatificó, junto con otros mártires, a Ángeles de San José Lloret Martí y 16 compañeras, miembros de la congregación de las Hermanas de la Doctrina Cristiana, que dieron testimonio de Cristo con su martirio en 1936. Esta congregación religiosa, fundada por la madre Micaela Grau en 1880, tenía como misión la educación religiosa de niños y jóvenes y prepararles para formar verdaderos hogares cristianos. La atención al enfermo y al necesitado entraban dentro de sus tareas apostólicas, como respuesta a las necesidades más apremiantes de la sociedad de aquella época. Entre las mártires se encontraba una religiosa de noventa y dos años de edad, dos de ochenta y cuatro, otra de setenta y seis, y la mayoría de más de sesenta. Los muchos años, pues, que llevaban de vida religiosa hacía que fueran los eslabones que unían los 56 años de historia de la congregación desde su fundación.

El 26 de noviembre de 1800 se estableció en Molina del Rey (Barcelona) la primera comunidad de Hermanas de la Doctrina Cristiana. Junto con la fundadora, Micaela Grau, figuraban como cofundadoras Esperanza García e Isabel Ferrer Sabriá. Esta última había nacido el 15 de noviembre de 1852 en Villanueva y Geltru (Barcelona). Durante sus 56 años de vida religiosa, dio muestras de un gran espíritu de sacrificio y caridad para con todos, pero especialmente con los pobres y necesitados. Supo asimilar el espíritu de la fundadora, que transmitió con sencillez y humildad a las jóvenes que iban ingresando como religiosas en el instituto. El testimonio que dio aquella primera comunidad de religiosas atrajo a una joven de 22 años de edad, del mismo Molina del Rey, María Montserrat Llimona Planas, que el 2 de agosto de 1882 fue recibida en aquella incipiente congregación. María Montserrat fue, desde el primer momento, un apoyo decisivo para el desenvolvimiento del instituto, primero colaborando con la fundadora y, a su muerte en 1885, con su sucesora Teresa Moya. Al fallecer esta religiosa, el 23 de marzo de 1892, a los 32 años de edad, le sucedió en el cargo de superiora general por espacio de 33 años. Era amable y bondadosa. A sus dotes de gobierno unía una gran virtud para soportar con entereza las dificultades inherentes a su cargo. Durante su largo mandato se consolidó el instituto. Al cesar como superiora fue elegida Ángeles Lloret Martí, religiosa desde 1903. Había nacido en Villajosoya (Alicante) el 16 de enero de 1875. Durante el tiempo que ejerció el cargo de superiora tuvo que afrontar los

diffíciles momentos que se vivieron con la República. Era de carácter recto y talento privilegiado; poseía un gran corazón lleno de caridad para con todos y era fiel cumplidora de los deberes religiosos. Colaboró con ella, en el gobierno de la Congregación, como Vicaria General, María Sufragio Orts Baldó, que había nacido en Altea (Alicante), el 9 de febrero de 1888. Había ingresado en la congregación el 5 de mayo de 1922. Poseía una gran cultura y siempre resplandeció por su caridad, fomentando la unión entre las religiosas. Poco después de ingresar María Montserrat, fue admitida en el instituto, por la misma fundadora, María Asunción Mongoche Homs, el 1 de mayo de 1885. Esta religiosa nació en Ulldecona (Tarragona) el 12 de julio de 1859. Destacó por su profunda vida interior y fiel cumplimiento de la observancia religiosa.

En febrero de 1885 se realizó la fundación del colegio de Carlet. La joven María Concepción Martí Lacal, natural de dicha población, se sintió atraída a la vida religiosa y decidió ingresar en dicha congregación. Conoció y trató confidencialmente a la fundadora de la que siempre guardó un grato recuerdo. Ingresó el 17 de octubre de 1885, unos meses después del fallecimiento de la madre Micaela. Destacó por su sencillez, humildad y fervor. El 27 de enero de 1889 entró en el instituto Ignacia Pascual Pallardó, persona humilde y sencilla, amante de la oración y el silencio. Tres meses después fue admitida en la congregación María Teresa Duart Rojo, nacida en Benifayo el 21 de mayo de 1876. Fue durante muchos años maestra de novicias, fue alma de

oración y muy mortificada. En 1893 María Rosario Calpe Ibáñez, natural de Sueca, ingresó igualmente en el instituto. Destacó por su amabilidad, seriedad y delicadeza. En 1900 fue admitida María Gracia de San Antonio, nacida en Valencia el 1 de junio de 1869; dedicada a la enseñanza, fin específico del instituto, mostró siempre gran espíritu apostólico. Deseosa de mayor perfección espiritual, la joven de Valencia, Corazón de Jesús Gómez Vives, llamó a las puertas del instituto el 18 de febrero de 1906, a los 25 años de edad. Dedicada a la docencia, inculcó en todo momento a sus alumnas un profundo espíritu de piedad y oración, siendo muy querida por todos por su afabilidad. Un año después, el 19 de octubre de 1907, se incorporaba María Socorro Jiménez Baldoví, que trabajó siempre entre los párvulos con gran delicadeza y espíritu maternal. El 21 de octubre de 1911 entró en la congregación María Paz López García, natural de Turis. El 10 de agosto de 1918 lo hizo María Dolores Surís Brusla. Y ya casi en vísperas de la revolución, en septiembre de 1934, fue admitida Marcela Aurea Navarro. Religiosas de muy buen espíritu y amantes de su vocación.

Estas religiosas sufrieron martirio el 20 de noviembre de 1936 en Paterna. Además de estas 15 religiosas, hay otras dos de la misma Congregación que también sacrificaron su vida por Cristo. Las dos pertenecían a la comunidad del Colegio de Carlet. Sufrieron martirio la noche del 26 al 27 de septiembre de 1936: Amparo Rosat Balasch, nacida el 15 de octubre de 1873 en Mislata. En el momento de su muerte era la superiora

del colegio. De profunda vida interior y destacada caridad, era muy desprendida y generosa. María del Calvario Romero Clariana, nació en Carlet el 11 de abril de 1871. Entró en la congregación en 1892. Desempeñó oficios humildes con gran entrega y humildad.

Todas estas religiosas siguieron con su consagración las huellas de Cristo, recorrieron los caminos del mundo sembrando su Palabra, entregando su vida, compartiendo con los pobres su amor y esperanza. Y como el grano de trigo, que sólo cuando muere es fecundo, aceptaron como suprema oblación la ofrenda de sus vidas como plena identificación con Cristo crucificado.

BIBL.: CÁRCEL ORTÍ V., *Mártires españoles del siglo XX*, BAC, Madrid 1995, 565-604; GIL DE MURO E. T., *Con la palma sobre el pecho*, Monte Carmelo, Burgos 1995.

A. Llin Cháfer

ANGÉLICO (BEATO)

1400 ca.-1455 – dominico – beatificado el 18 de febrero de 1994 – fiesta: 18 de febrero

Religioso de la orden de los predicadores, Guido, hijo de Pedro, llamado después de su muerte fray Angélico, y posteriormente beato, es conocido sobre todo como «el pintor más célebre de Italia». Sus pinturas, expresión de su vida de religioso, le merecieron la gloria de los altares al término del más largo y original de los procesos de beatificación.

No se conoce casi nada de sus años juveniles. Las crónicas de los conventos donde vivió, sobre todo la *Chro-*

nica quadripartita de Santo Domingo de Fiesole, refieren solamente que nació en Vicchio nel Mugello (Florenca). Pero la fecha de su nacimiento es incierta. Ateniéndonos a la edificante *Vita* escrita en 1568 por Vasari, que tuvo un papel importante en la difusión de la fama de fray Angélico, tendría que colocarse el año 1387. Los estudios más recientes tienden, empero, a desplazarla hacia 1400. El primer dato cronológico se refiere a su admisión –31 de octubre de 1417– en la Compañía de San Nicolás, una de las numerosas corporaciones de pintores existentes en Florenca. En la ciudad toscana Guido residió en el popular barrio de San Michele Visdomini. Ningún testimonio auténtico permite proyectar luz sobre su formación artística y en particular sobre sus eventuales relaciones con Masaccio. Todos los análisis estilísticos de sus obras concuerdan en cambio en reconocer la influencia de Lorenzo Monaco (1317-1425), pintor sienés. Este último, entrado en el monasterio camaldulense de Santa Maria degli Angeli de Florenca, dirigía entonces uno de los principales estudios de pintura de la ciudad. Realizó en particular trabajos en la iglesia de los dominicos de Santa Maria Novella. Pero Guido, cuando decidió entrar en la vida religiosa, como hicieron numerosos miembros de la corporación, eligió el convento dominicano de Fiesole, perteneciente al movimiento de la Observancia. La fecha de su profesión religiosa es incierta, pero puede situarse entre 1420 y 1422. Es cierto, en cambio, que ya era un pintor reconocido antes de convertirse en «fray Juan».

En los dominicos de Fiesole fray

Juan trabó amistad con fray Antonio Pierozzi, el futuro san \nearrow Antonino, y estuvo influenciado por Juan Domini- ci, fundador y primer prior del con- vento y promotor de la renovación de la orden. A lo largo de más de diez años numerosos pagos de pinturas encargadas por fundaciones religiosas o hermandades testimonian la impor- tancia de la aportación dada por el pintor, que había puesto su arte al ser- vicio de los hermanos, de la vida eco- nómica de su convento. Así, en 1423 el hospital de Santa Maria Novella de Florencia paga al convento de Fiesole una *Cruz*, hoy perdida, pintada por fray Juan. Entre 1428 y 1435, fecha de la solemne consagración de la iglesia conventual, realiza al menos cinco frontales para el convento de Fiesole, entre ellos la famosa *Anun- ciación* del museo del Prado, que sus- citó la admiración de Miguel Ángel, y la *Coronación de la Virgen*, hoy en el Louvre. Esta intensa actividad, a la cual se añadían los encargos exter- nos, induce a creer que el estudio de fray Juan ya era importante en esta época. Lo regentan verosímelmente sus hermanos religiosos, cuyo núme- ro y aptitudes se ignoran, y según Vasari también el hermano del artista, fray Benedicto, copista de manuscri- tos, que entró probablemente en el convento de Fiesole con él.

Los frescos del convento de San Marcos, realizados entre 1438 y 1445, constituyen el más sublime tes- timonio de su capacidad de unir a las tradiciones góticas los nuevos logros del Renacimiento. La fundación de este nuevo convento era muy impor- tante para el grupo de los dominicos reformados de Fiesole, los cuales, no habiendo podido ganar para la Obser-

vancia a sus hermanos de Santa Ma- ria Novella, querían a toda costa ser presentados en aquella ciudad-guía que era la Florencia de la primera mitad del s. XV. El papa Eugenio IV acabó por acceder a este deseo do- nándoles el antiguo convento de los silvestrinos gracias a la interven- ción de Antonino y sobre todo de Có- simo dei Medici. Las ayudas del ri- quísimo banquero financiaron los tra- bajos de restauración y de ampliación dirigidos por su arquitecto de con- fianza, Michelozzo, entonces en la cumbre de la fama.

Junto con fray Juan se establecie- ron en San Marcos, Zanobi Strozzi, Giovanni de Consalvo el Portugués y Battista di Biagio Languinini, uno de sus amigos personales. Los tres figu- ran entre sus discípulos más impor- tantes. Juntos realizaron los frescos de las celdas hasta 1445, fecha de la partida de fray Juan para Roma. El programa pictórico fue establecido, de acuerdo con el pintor, por el prior fray Antonio, como han demostrado los estudios más recientes. Su fuerza procede de la pureza del lenguaje empleado. Cada celda contiene un fresco cuyo sobrio planteamiento tiende a lo esencial: el invitar a la meditación, acompañado por la pre- ocupación del regreso a las fuentes evangélicas recomendado por la Ob- servancia. Según las constituciones de la orden, los únicos temas permi- tidos son escenas de la *Vida de Cris- to*, con la presencia de *Santos* que manifiestan su unión con Él y la ne- cesidad de practicar la *Imitatio Chris- ti*. Una sola excepción alude a acon- tecimientos contemporáneos, particu- larmente en el atiendo: la *Adoración de los Magos*, pintada en la celda re-

servada a Cósimo dei Medici, a quien gustaba acudir al convento.

En 1445 el papa Eugenio IV llama a fray Juan a Roma para decorar en el Vaticano la capilla del Santísimo Sa- cramento (capilla de San Nicolás), cuyos frescos se han perdido. El pin- tor se establece, junto con su sobrino, en el convento de Santa Maria sopra Minerva, donde reside el Maestro ge- neral de la orden. Fray Juan dirige un taller pictórico importante, pero sigue siendo el «hombre modesto y piado- so» que describen sus biógrafos y, según la leyenda, rechaza el arzobis- pado de Florencia a favor de Antoni- no. Mantiene estrechas relaciones con el Pontífice y después con su su- cesor, Nicolás V, el primer papa hu- manista del Renacimiento, cuya capi- lla privada («cappella Niccolina») decora entre 1447 y 1450. En estas pinturas, que contraponen la vida de los santos mártires *Esteban y Lore- nzo*, arquitectura y paisaje desempeñan un nuevo papel, que traduce en térmi- nos teológicos las propuestas de los humanistas. A pesar de las órdenes del Pontífice, fray Juan entre 1446 y 1447 realiza otros trabajos, en parti- cular la decoración y frescos de las paredes y de la bóveda de la capilla de San Bricio en la catedral de Orvie- to. Vuelto al convento de Santo Do- mingo de Fiesole, al que estuvo siem- pre muy ligado, es elegido prior de la comunidad, signo de la estima y con- fianza depositadas en él por los her- manos. El artista, aun aquejado de reumatismos, no deja sin embargo de pintar, aunque tenga que rechazar al- gunos encargos, como por ej. la capi- lla mayor de la catedral de Prato.

A los dos años de su priorato (1450-1452) se remontan sus últimas

obras: la gran *Madonna* destinada al convento franciscano de Bosco ai Frati y las pinturas del «armario de la plata» que le ordena Piero dei Medi- ci, el hijo de Cósimo, para el oratorio de Santa Annunciata de Florencia. Ambas obras se conservan en el mu- seo de San Marcos. En los paneles del armario de los vasos sagrados, que ilustran la historia de la salva- ción, fray Juan predica con imágenes de modo más concreto aún que en el resto de su obra.

No se conoce prácticamente nada de los tres últimos años de su vida. La mayor parte de los historiadores cree que en 1453 o en 1454 volvió a Roma, tal vez para colaborar en los trabajos de restauración del convento de Santa Maria sopra Minerva, en los que ya había participado durante su primera estancia romana. En ese con- vento dejó de existir el 18 de febrero de 1455. Según la leyenda, en el mo- mento que exhaló el último suspiro resbaló una lágrima de la mejilla de todos los ángeles de sus pinturas. Fue sepultado en la iglesia, en una tumba de mármol colocada al lado derecho de la capilla de Santo Tomás de Aquino. Su efigie esculpida en la losa se- pulcral por Isaia di Pippo de Pisa, au- tor de la tumba del papa Eugenio IV, conserva los rasgos de un anciano marcado por la enfermedad y la muerte. Según Vasari, se trataría de un retrato del natural ejecutado quizá a partir de la máscara funeraria. El epitafio de la pared, atribuido erró- neamente a Nicolás V, subraya la hu- mildad y la modestia de fray Juan, que puso todo su arte al servicio de los hermanos.

La obra de fray Angélico ha sido objeto de innumerables estudios, pero

la figura de religioso y de hombre ya permanecido en la sombra. Las anécdotas, verdaderos *topoi* del género, que empezaron a circular poco tiempo después de su muerte, ponen de relieve su piedad y su rigurosa observancia de la regla. Sin duda alguna fue el «hombre modesto y piadoso» que describen todos sus biógrafos, como tantos otros antes y después de él. Fue su obra la que le hizo «merecer el cielo, para poder contemplar toda la belleza figurada por él en la tierra», según habría exclamado Miguel Ángel ante la *Anunciación* que hoy día se encuentra en el museo del Prado.

El primero que le atribuyó el título de «Beato» fue fray Girolamo Borselli en el *De viris illustribus ordinis praedicatorum* de 1517, pero la orden dominicana inició los procedimientos para su beatificación sólo 400 años más tarde. El proceso encontró un obstáculo en la ausencia de un culto ininterrumpido. No se le había reconocido ningún milagro, ni su sepulcro era objeto de veneración; apenas si se le podía atribuir el don de las lágrimas, provocadas por la meditación del Crucificado. Fue en cambio su obra la que ocupó el centro de la fase instructora del proceso de beatificación: único caso en la historia de la santidad cristiana en la que la imagen bastó por sí sola para hacer conseguir la gloria de los altares a su autor, ya que, según una frase que solía repetir, «todo el que quiera pintar a Cristo, debe estar, sobre esta tierra, muy cerca de Cristo». No debe, pues, sorprendernos que en la beatificación de fray Angélico (18 de febrero de 1994) tuviera, al par que los dominicos, un peso considerable la creación de los

círculos artísticos cristianos, particularmente la fundación, realizada en Roma en 1930, del «Instituto Beato Angélico» para el arte sacro.

BIBL.: *Beato Angelico, Miscellanea di studi*, Postulación general de los Dominicos, Roma 1984; ARGAN G. C., *Fra Angelico et son siècle: étude biographique et critique*, París 1955; BALDINI U.-MORANTE E., *L'opera completa dell'Angelico*, Milán 1970; BERNE-JOFFROY A.-BALDINI U., *Tout l'oeuvre peint de Fra Angelico*, ed. de M. C. LÉONELLI, París 1990; BERTI L.-BELLARDONI B.-BATTISTI E., *L'Angelico a San Marco*, Roma 1966; DIDI-HUBERMANN G., *Fra Angelico. Dissemblance et figuration*, París 1990; FEUILLET M., *Fra Angelico, le Maître de l'Annonciation*, París 1994; HERTZ A.-NILS LOOSE H., *Fra Angelico*, Friburgo 1981; ORLANDI S., *Beato Angelico. Monografia storica della vita e delle opere con un'appendice di nuovi documenti inediti*, Florencia 1964; POPE-HENNESSY J., *Fra Angelico*, Londres 1952; RIGAUX D., en A. VAUCHEZ (ed.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne VIII*, París 1986, 132-142; SPIKE J. T., *Fra Angelico*, Milán 1996; VASARI G., *Les vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes III*, ed. de A. CHASTEL, París 1983, 327-348.

D. Rigaux

ANGELINA DE MONTEGIOVE
1357/1360-1435 – fundadora de una congregación de terciarias franciscanas – culto confirmado el 8 de marzo de 1825 – fiesta: 15 de julio

Angelina nació entre 1357 y 1360 en Montegiove, al noroeste de Orvieto, en el municipio de Montegabbione. Última de los cuatro hijos que el conde Giacomo di Binolo, feudatario del castillo de Montegiove, tuvo de Alejandra –tal vez una Salimbeni de Siena–. Quedó huérfana a temprana edad y, según la biografía de Ludovico Iacobilli, se habría desposado con Giovanni de Termis trasladándose de este

modo a Civitella d'Abruzzo. Giovanni murió dos años después. Al quedarse viuda, Angelina distribuyó sus bienes a los pobres haciéndose terciaria franciscana. Alrededor de ella se reunió pronto un grupo de jóvenes mujeres de Abruzzo deseosas de seguir el camino penitencial, estimando el estado virginal superior al matrimonial. Ello provocaría la reacción de los nobles que recurrirían a Ladislao, rey de Nápoles. El conflicto se resolvería en favor de Angelina, quien compareciendo ante el rey mostró entre los pliegues de su capa carbones encendidos, prueba de sus dotes espirituales.

La narración hagiográfica de Iacobilli no ha hallado sin embargo confirmación hasta el presente en los documentos contemporáneos. Mientras que testifican lo contrario de la suerte de los condes de Montegiove, a la que siguió la muerte de los hermanos, sucedida, por peste, en 1394 y en consecuencia la extinción de la rama condal de Nerio. Fue probablemente tras estas peripecias políticas y familiares cuando Angelina, ya con cuarenta años, vino a Foligno, donde se encontraba Francisca, su hermana mayor, casada con Trinci di Rinalduccio di Berardo, hermano del señor de la ciudad. Llegada a Foligno, Angelina entró en el «bizzocaggio» de fray Paoluccio Trinci, el «lugar nuevo» construido por él en Foligno, para el cual, en 1388, había obtenido del ministro general de los Menores la autorización para albergar a las terciarias que vivían en comunidad, convertidas en la «segunda orden de los observantes».

Muerto fray Paoluccio Trinci (1391), le sucedió Giovanni de Stron-

cone. Angelina llegó a Foligno –según la *leyenda* después de una peregrinación a Asís– bajo el gobierno de este último. De una serie de documentos notariales se deduce que, en la época, el monasterio era denominado de Santa Ana (por la titular) de fray Paoluccio (por el fundador) de las condesas (por la extracción social de las religiosas). La historiografía franciscana-reformista hasta nuestros días ha separado sin embargo los dos movimientos de observancia franciscana, el de fray Paoluccio Trinci y el de sor Angelina de Montegiove.

La comunidad de Santa Ana fue oficialmente reconocida por el papa romano Bonifacio IX, con la bula *Provenit ex vostro devotionis affectu* (14 de enero de 1403) otorgada a Angelina, gobernadora, y a sus veintiséis «monjas pobres». Angelina, al menos hasta 1406, compartió con sor Cecca de Burgaro, su prima –ambas condesas– la responsabilidad del gobierno de estas religiosas, no obligadas a la clausura. Sor Angelina había comprendido que si, por una parte, se resolvía el problema ligado a la condición femenina nobiliaria –a tal fin se habían elegido monasterios sin clausura–, por otra, un poco por doquier se sentía la necesidad de superar una condición jurídicamente ilegal, como era justamente la de las comunidades terciarias regulares.

De aquí el nacimiento de la congregación aprobada por Martín V. Hasta entonces a la congregación de las terciarias regulares de Foligno se habían adherido seis comunidades, las cuales habían sido autorizadas ahora a elegir una ministra general con derecho de visita. El capítulo general fue celebrado unos dos años

más tarde y ella fue elegida ministra general.

Angelina, la guía carismática de la congregación, murió el 14 de julio de 1435. Sepultada en la iglesia conventual de San Francisco, en la tumba de las terciarias, tras una visión de fray Iacopo Colombini, del mismo convento, se proveyó a una «*relatio corporis*» y una solemne traslación (1492), a la que siguieron numerosas atestaciones de veneración hasta que fue confirmado el culto público por León XII el 8 de marzo de 1825. Su fiesta se celebra el 14 de julio, *dies natalis*.

Angelina es representada con velo blanco y largo manto sujeto por la toca; sus atributos son una iglesia (su fundación) o un libro (regla) y una llama (según la *leyenda*, los carbones encendidos que habría llevado en los pliegues del manto ante el rey Ladislao para probar su inocencia; en realidad, símbolo del amor divino). En algunas representaciones aparece el emblema de familia: un escudo molurado con corona condal, partido por una banda blanca inclinada hacia la derecha sobre un fondo rojo, con dos lirios; mientras que en las leyendas figuran los títulos condales «de Corbaria comitissa... de Termis Civitellae comitissa».

BIBL.: BS I, 1231-1232; DBI III, 207-209; DHGE III, 53-54; DIP I, 683; FILANNINO A.-MATTIOLI L. (eds.), *Biografie antiche della Beata Angelina da Montegiove. Documenti per la storia del monastero di S. Anna di Foligno e del terz'Ordine regolare di s. Francesco*, Spoleto 1996. Sobre Angelina y su obra se han celebrado dos recientes congresos: PAZZELLI R.-SENSI M. (eds.), *La beata Angelina da Montegiove e il movimento del terz'Ordine regolare francescano femminile*, Actas del Congreso de Estudios franciscanos, Foligno 22-24 de septiembre de 1983, Roma 1984; MENESTÓ E. (eds.), *Le terziarie francescane della*

Beata Angelina, origine e spiritualità, Congreso de Estudios, Foligno 13-15 de julio de 1995 (Actas en curso de impresión en el Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici in Umbria, Spoleto).

M. Sensi

ANÍBAL MARÍA DE FRANCIA
1851-1927 – *fundador de las Hijas del Divino Cielo y de los Rogacionistas del Sdo. Corazón de Jesús* – *beatificado el 7 de octubre de 1990* – *fiesta: 1 de junio*

Nació en Messina el 5 de julio de 1851 de una familia media de la nobleza ciudadana, y recibió la primera educación cultural y religiosa en el colegio de San Nicolás de los Cistercienses. Ordenado sacerdote en el 1882, se dedicó por entero a la obra de reforma del barrio «Avignone» de su ciudad, donde animó diferentes iniciativas sociales.

Desde muy joven advierte la necesidad de dar sentido en su vida a la exhortación de Jesús «Rogate ergo» (Mt 9,38; Lc 10,2) para las vocaciones, empujado sobre todo por las desastrosas condiciones del clero y de los religiosos del sur que impedían el anuncio del Reino, el crecimiento espiritual de la comunidad eclesial y una acción católica diferente para el futuro del sur italiano. No hay duda de que Aníbal María privilegió el «Rogate», que él llamaba el «mandamiento divino», ya que toda su actividad y compleja obra caritativa y de formación se remitía a este proyecto, pues a los huérfanos, desheredados y marginados de los centros por él fundados siempre les instaba a que pidiesen por las vocaciones. La misma re-

valorización de la religiosidad popular llevada a cabo por Aníbal y apoyada en una sana teología, tenía como finalidad la petición a Dios de santas vocaciones gracias también a la mediación de los santos patronos locales. Y eso, en una época en la que la religiosidad popular era combatida sobre todo por los obispos de origen septentrional. Por eso mismo cuidó con esmero el periódico que fundó *Dio e il Prossimo* y otros órganos de información que tuvieron, desde inicios de nuestro siglo, una considerable difusión también fuera de Italia.

Un encuentro casual, en marzo de 1878, con el mendigo Francisco Zancane en Messina lo empujó al compromiso de la verdadera regeneración humana, pero en realidad si él no hubiese recorrido el itinerario hacia la perfección, apoyado por su excepcional vida contemplativa, difícilmente habría advertido la exigencia de darse a los desamparados, en el contexto de un «mandato» recibido de Dios. Como para llevar adelante su obra, necesitaba de la ayuda de otros, especialmente de consagrados, Aníbal pidió la colaboración de religiosas de algunas congregaciones, pero obtuvo el no por respuesta. En 1887 fundó una congregación religiosa femenina, las Hijas del Divino Cielo, y diez años después, otra masculina, la de los Rogacionistas del Sagrado Corazón de Jesús. Ambas congregaciones desarrollaron una importante labor en los años que siguieron a su fundación, especialmente en la obra asistencial necesaria para socorrer a los dañados del terremoto de 1908. Aníbal María murió el 1 de junio de 1927 y fue beatificado por Juan Pablo II el 7 de octubre de 1990.

BIBL.: DIP III, 495-497; ANÍBAL DE FRANCIA, *Lettere al padre*, ed. de T. TUSINO, 2 vols., Padua 1965; *Discorsi*, Messina 1939; AA.VV., *Annibale di Francia. La Chiesa e la povertà*, Atti del convegno di Messina (diciembre 1990), Roma 1992; BORZOMATI P., *Le congregazioni religiose nel Mezzogiorno e Annibale di Francia*, Roma 1992.

P. Borzomati

ANICETO

S. II – *papa, mártir* – *fiesta: 17 de abril*

Sucesor de \nearrow Pío I como obispo romano (el orden aparece invertido en el *Catálogo Liberiano* del 354), es el nombre que cierra la lista episcopal de Hegesipo, el escritor llegado a Roma desde Palestina a principios del episcopado de Aniceto (155?), autor más tarde de una obra antigónica en la que insertó las informaciones recogidas *in loco* sobre el pasado de la Iglesia romana y sobre las doctrinas allí profesadas (EUSEBIO, *Hist. eccl.*, IV, 22).

Aniceto fue coadjutor del anciano obispo de Esmirna \nearrow Policarpo en una fase interlocutoria de la controversia en torno a la fecha de la Pascua, iniciada en los tiempos de Sixto I, que contraponía a la tradición asiática de la celebración el 24 del mes de *nisan* la romana del domingo sucesivo, con importantes divergencias en materia de liturgia y de interpretación de la fiesta. El encuentro entre los dos obispos es referido en la carta de \nearrow Ireneo de Lyon al papa \nearrow Víctor: al no decidirse las partes a abandonar las propias tradiciones litúrgicas, reivindicadas ambas como igualmente apostólicas, para no poner en peligro la paz y la comunión eclesiásti-

cas, optaron por mantener las respectivas fechas en las observancias pascales (*Hist. eccl.* V, 24).

El *Liber Pontificalis* (I, 134) atribuye a Aniceto procedencia siríaca, de la ciudad de Emesa, once años de episcopado (155?-166?) y la muerte por la fe, pero expresada con una fórmula diversa de la de *martyrio coronatur*, que solía usarse para todos los papas precedentes hasta Telesforo (*obiit martyr*, particular que no aparece en la primera edición del *Liber*). También la indicación de la sepultura en el cementerio de Calixto rompe la uniformidad de las indicaciones suministradas para los obispos anteriores, casi todas –con las excepciones de Clemente y Alejandro– relativas a la deposición junto al cuerpo de san Pedro en el Vaticano: la denominación «cementerio de Calixto» ha de considerarse en todo caso incongruente con la época de Aniceto.

La inserción del nombre entre los de los santos mártires aparece por primera vez en el *Martirologio* de Adón en la fecha del 7 de abril, que pasó de aquí al *Martirologio Romano*. La iconografía presenta constantemente el atributo de la rueda, inspirándose en la leyenda que consideraba a Aniceto hijo de un fabricante de carros; en la serie de los retratos papales de la Capilla Sixtina su imagen, atribuida a fray Diamante, es la de un anciano con vestiduras suntuosas y el rostro cubierto con una larga barba; en otras partes es distinta la tipología física, como en la estatua de Wolnzach en Baviera, que lo reproduce –siempre con los atributos papales– sin barba y aspecto juvenil.

BIBL.: BHL I, 80 y *Novum Suppl.*; AS *Apri-*

lis, II, 477-478; BS I, 1259-1264; DHGE III, 280-281; BARDY G., *L'Église Romaine sous le pontificat de Saint Anicet*, *Recherches de Science religieuse* 17 (1927) 496-501; BROX N., *Le conflit entre Anicet et Polycarpe*, *Concilium* 71 (1972) 35-42; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 16-17; RICHARD M., *La question pascale au II^e siècle*, *L'Orient Syr.* 6 (1961) 179-212.

M. Forlin Patrucco

ANÓN

1010-1075 – arzobispo – canonizado el 29 de abril de 1183 – fiesta: 4 de diciembre

Nace en 1010 ca. probablemente en Steußlingen (Suabia), hijo de Gualtiero de Steußlingen y Engela. Anón provenía de una estirpe caballeresca sueva. Se le había destinado a una carrera secular, pero un tío suyo, canónigo en Bamberg, se lo llevó consigo encaminándole a la carrera eclesiástica. Recibió la formación en el monasterio local de San Esteban, donde su tío tenía una prebenda, y obtuvo después la docencia en Bamberg. Tras 1046 está documentada su presencia en la capilla de la corte de Enrique III, ganándose una posición de confianza. En 1054 es prepósito del monasterio palatino de los Santos Simón y Judas en Goslar, la fundación preferida del emperador, y ya en 1056, sucesor de Hermann II (1036-1056), uno de los hijos del conde palatino-renano Ezzo, en la cátedra arzobispal de Colonia. Investido en febrero de aquel año por el emperador en Coblenza, el 3 de marzo fue consagrado en Colonia, y con este cargo se convirtió en consejero para Italia, y en 1057 (y también en 1063-1067), en canciller de la Iglesia romana.

Siguió una política de adquisiciones a favor de la Iglesia de Colonia de modo sistemático e inteligente, a veces no sin marrullería; y esto en estrecha unión con su política monástica. De la hermana de su predecesor, la reina polaca Richeza, adquirió propiedades en Saalfeld y Coburgo, además del Orlagau. Cuando Richeza eligió como lugar de su sepultura el monasterio de familia de Brauweiler, ya pasado a la archidiócesis de Colonia, y trasladó al monasterio la propiedad de Klotten sobre el Mosela, Anón logró modificar la escritura relativa en un punto decisivo: Richeza asignaba la propiedad no ya nominalmente a Brauweiler, sino en forma genérica al lugar de su futura sepultura. La intención del arzobispo resultó clara después de la muerte de la reina en el año 1063. Hizo sepultar a Richeza en la iglesia de su monasterio de María *ad gradus* en Colonia (fundado en 1057?) y adjudicó Klotten, plenamente según derecho, a esta fundación suya. El conflicto, que surgió a este respecto, con el abad Wolhelm de Brauweiler sólo se resolvería mucho tiempo después de la muerte de Anón con el arzobispo Hermann III. En 1059 empezó la lucha por el poder de Anón con el conde palatino-renano Enrique (no está claro quién de los dos comenzara las hostilidades), que el arzobispo logró en un primer momento concluir en 1060 en beneficio propio. Consiguió hacer prisionero a Enrique y obligarlo a cederle Siegburg, situado en una posición muy favorable desde el punto de vista estratégico, donde más tarde Anón erigió un monasterio (probablemente en 1064, consagración de la iglesia en 1066). Pero esta fundación

se convirtió en el centro propulsor de la reforma sólo cuando Anón, de vuelta de un viaje a Roma, llegó a conocimiento en el monasterio de Fruttuaria, en el norte de Italia, de las *consuetudines* seguidas por este, de inspiración cluniacense. En los años 1068-1070 trasladó a doce monjes de este monasterio, que debían imprimir a la comunidad la nueva dirección de reforma, a Siegburg; poco después la reforma se difundió a muchas otras fundaciones.

La relación de Anón con Roma fue muy difícil: durante el papado de Nicolás II, en los años 1059-1061, el arzobispo de Colonia, junto con otros obispos, fue castigado por el Papa por motivos hoy desconocidos. Y empeoró aún más durante el cisma sucesivo (1061-1064) entre el papa Alejandro II y el obispo Cadalo de Parma (anti-papa Honorio II), que fue apoyado por la regencia (la emperatriz Inés y sus consejeros). Esta situación debía por ello ofrecerle a Anón la ocasión de contribuir a la conclusión del cisma y obtener la confianza del papa Alejandro II, elegido regularmente, aunque el imperio no estuviera al tanto ni hubiera dado su aprobación. El primer paso fue la disolución de la regencia precedente y la asunción de la conducción del imperio. En abril de 1062 el arzobispo redujo en su poder a Enrique IV, todavía menor de edad (el llamado golpe de estado de Kaiserwerth). La nueva posición de fuerza en calidad de regente le permitió convocar los sínodos de Augusta (octubre 1062) y Mantua (1064), en los cuales se recompuso el cisma en favor de Alejandro II.

Desde 1064 el rival de Anón, el arzobispo de Hamburgo-Brema, Adal-

berto, adquirió una influencia cada vez mayor sobre el joven soberano; después del 29 de marzo de 1065 (entrega de la espada a Enrique IV) Anón fue alejado definitivamente de su posición. Tras la expulsión de Adalberto de la corte, ocurrida el año siguiente, Anón no volvió a ostentar su viejo cargo de guía. También sus éxitos iniciales en la asignación de sedes episcopales a parientes (en 1059 a Burcardo, un sobrino de Anón, llegó a obispo de Halberstadt y en 1063 su hermano, Werner, arzobispo de Magdeburgo) no tuvieron continuidad. Cuando Anón quiso imponer en 1066 a su sobrino Corrado como arzobispo de Tréveris, el preelegido fue asesinado antes de entrar en la ciudad. Es verdad que lo había nombrado el rey, pero no habían sido respetados los derechos de elección de Tréveris (capítulo de la catedral y notables de la ciudad).

También la relación de Anón con el Papa se enfrió. Dado que en su viaje a Roma de 1068 se había entrevistado con Cadalo-Honorio, fue recibido por el Papa sólo después de un acto de penitencia. A comienzos de 1070 emprendió con Sigfrido de Maguncia un nuevo viaje oficial a Roma, en el que se discutieron los problemas de la Iglesia alemana. El papa Gregorio VII estaba bien dispuesto con respecto a la Iglesia de Colonia, pero pretendió de Anón, con la misma dureza usada con los demás obispos, la obediencia y el apoyo a la reforma. A partir de 1072 Anón no comparece casi en las peripecias políticas del imperio y su mediación en ocasión de la revuelta de Sajonia de 1073 no pasó de un simple episodio.

El fin de su vida se vio oscurecido

por la rebelión de los ciudadanos de Colonia (1074), que hacía tiempo que estaban descontentos de su gobierno porque no concedía espacio político a los estratos sociales emergentes. Cuando Anón secuestró una embarcación comercial para el regreso de su huésped, el obispo de Münster, se colmó el vaso. Durante la expugnación de la corte episcopal por parte de la muchedumbre enfurecida, algunos servidores del arzobispo perdieron la vida. Anón consiguió escabullirse a duras penas y, reunidas algunas tropas fuera de la ciudad, las dirigió contra esta, la cual no opuso ninguna resistencia y aceptó sus condiciones. El castigo excesivamente duro que Anón infligió después a los insurrectos lo desacreditó a los ojos de la posteridad, a tal extremo que los autores de sus *Vitae* se vieron obligados a anteponer a su biografía una justificación y defensa detalladas de su héroe atribuyendo las medidas más severas a sus malos consejeros.

De la primera de sus *Vitae*, redactada por el abad Reginardo de Siegburg, han quedado sólo pocos fragmentos; las dos siguientes, redactadas en torno a 1104-1105 en el monasterio de Siegburg, poco antes de su canonización (1183), presentan a un Anón del todo diferente, a sus anchas entre los monjes reformados, dedicado a fundar y dotar de bienes a monasterios e iglesias –son importantes sobre todo las fundaciones en Colonia de Santa María *ad gradus* (1057) y de San Jorge (1059)–, a recoger reliquias, a asistir a los pobres y necesitados, a desempeñar sus funciones con rigor ascético y destreza política. Hablan incluso de su carácter lleno de humor. El *Annolied*, en medio-alto

alemán, con 878 versos en rima, compuesto entre 1080 y 1120, del que poseemos aún la primera edición de Martín Opitz de 1639, trata solamente en la última parte del texto del arzobispo. Anón murió el 4 de diciembre de 1075 en Colonia y fue sepultado en el monasterio de Siegburg. La elevación de las reliquias y la canonización se efectuaron el 29 de abril de 1183 por obra del legado papal en Siegburg. Es el tipo de santo-obispo, gran político, constructor de iglesias y monasterios, que sabe asociar intereses políticos y religiosos y es ensalzado por sus beneficiarios.

Sin duda es uno de los obispos más importantes antes del estallido de la lucha de las investiduras. Anón estuvo en primera línea a la hora de dirigir los destinos del imperio sin perder nunca de vista sus intereses. Obró siempre para aumentar la influencia de su familia y el poder de la Iglesia de Colonia. Su empeño por la reforma monástica reforzó su control sobre los monasterios acelerando de modo decisivo la expansión territorial del monasterio de Colonia. Patrono de los enfermos de gota, su culto está extendido especialmente en Renania. Su fiesta se celebra el 4 de diciembre. Se le representa con ornamentos episcopales, o sea, llevando planeta y palio, en general con el báculo y pequeñas maquetas de iglesias. La representación más antigua es la miniatura de la *Vita Annonis*, s. XIII (cinco maquetas de iglesias), Darmstadt, Landesbibliothek (LCI V, 192s).

BIBL.: BHL 507-513 y *Novum Suppl.*; *Vita Annonis* I, MGH SS 11, 465-514, compuesta en 1104/1105 en el monasterio de Siegburg (BHL 507); M. MITTLER (ed.), *Vita Annonis minor* (Siegburger Studien 10), Siegburg 1975.

escrita entre 1180 y 1183, también en el monasterio de Siegburg, recensión de la primera *Vita* (BHL 509); *Translatio a. 1183* (Siegburger Studien 3), Siegburg 1966, 2-24 (BHL 512) y *Miraculorum libri quattuor*, ib., 22-140, 148-240 (BHL 512 b); *Annolied*, editado, traducido y comentado por E. NELLMANN, Stuttgart 1975; BS I, 1317-1321; DHGE III, 396-398; LMA I, 666-668; LThK² I, 579.

JENAL G., *Erzbischof Anno II. von Köln und sein politisches Wirken*, 2 vols., Stuttgart 1974-1975; LEGNER A. (ed.), *Monumenta Annonis. Köln und Siegburg. Weltbild und Kunst im hohen Mittelalter*, Colonia 1975 (catálogo de la muestra); LÜCK D., *Erzbischof Anno II. von Köln, Standesverhältnisse, verwandtschaftliche Beziehungen und Werdegang bis zur Bischofsweihe*, Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 172 (1970) 7-112; *Die Kölner Erzbischöfe Hermann II. und Anno II. als Erzkanzler der Römischen Kirche*, Archiv für Diplomatik 16 (1970) 1-50; OEDIGER F. W., *Regesten der Erzbischöfe von Köln I*, Bonn 1954-1961, 242-338; *Geschichte des Erzbistums Köln I*, Colonia 1972², 114-128; SCHIEFFER R., *Die Romreise deutscher Bischöfe 1070*, Rheinische Vierteljahrsblätter 35 (1971) 152-174. Sobre la reforma en Siegburg en particular: J. SEMMLER, *Die Klosterreform von Siegburg. Ihre Ausbreitung und ihr Reformprogramm im 11. und 12. Jahrhundert*, Bonn 1959.

S. Haarländer

ANSCARIO (ÓSCAR)

800 ca.-865 – obispo – fiesta: 3 de febrero

Anscario, primer obispo de Hamburgo, nace en torno al año 800 en Picardía y muere de enfermedad en Brema en el 865. A la edad de 5 años aproximadamente queda huérfano de madre y no mucho tiempo después es enviado por su padre a estudiar al monasterio de Corbie, donde toma después la tonsura. Es destinado a Nova Corbeia (Korbey) al fundarse en el 822, y asume los cargos de maestro de es-

cuela y de predicador en la iglesia, haciéndose apreciar como *magister scholae* y *doctor populi*, denominaciones que muestran evidentemente su nivel espiritual y cultural. En efecto, será llamado muy pronto por Ludovico Pío y por otros reyes a colaborar en la evangelización de los pueblos danés, sueco y eslavo. En 826 Anscario, por orden de Ludovico Pío, sigue a Harald, rey danés fugitivo, que se convierte a la fe cristiana y se establece en una zona de Frisia, en la frontera danesa, donde Anscario lleva a cabo durante cerca de tres años una obra pastoral y de evangelización. En el 829 Anscario es enviado por Ludovico Pío a Suecia, que había pedido al rey el envío de misioneros, y permanece en Birka cerca de dos años, hasta que Ludovico Pío lo llama a ocupar la nueva sede episcopal de Hamburgo, instituida para la evangelización del norte. La consagración de Anscario se efectúa en el año 831; inmediatamente después, tal vez en el 832, Anscario va a Roma, donde recibe del papa Gregorio IV el palio y la delegación papal para los pueblos danés, sueco y eslavo. Tras una primera etapa de gran éxito, Anscario ha de afrontar grandes dificultades, sobre todo a causa de la muerte de Ludovico Pío y de la consiguiente división del reino de los francos en el año 843. Entre otras cosas, la sede de Hamburgo pierde a Tortholt en Bélgica, importante base para la organización de las misiones, y en el 845 es saqueada la misma Hamburgo por los vikingos. No obstante, Anscario encuentra nueva ayuda por parte de Ludovico el Germánico, que une a la sede de Hamburgo la de Brema, vacante por la muerte del obispo. Sus

actividades pastorales se desarrollan con intensidad y éxito, construyendo iglesias incluso en Schleswig, Ribe y Birka, aunque no faltan dificultades provocadas por los paganos y los piratas. En particular para la misión entre los suecos le resulta de gran utilidad el apoyo del rey Björn y de su hijo Horich que, pese a ser hostil inicialmente, extiende la misión hasta Islandia.

Así, pues, Anscario puede ser considerado uno de los apóstoles que en la época carolingia promovieron la evangelización de los pueblos del norte, de acuerdo con los designios políticos de los Carolingios. Pero su singularidad consiste en el hecho de que fue un enviado oficial, por así decirlo, de los Carolingios, que participó directamente en su política eclesiástica, representando su momento culminante, dado que su apostolado se realizó bajo las directrices centrales de Ludovico Pío y después de Ludovico el Germánico (como bien ha observado la crítica moderna, subrayando sobre todo la habilidad diplomática de Anscario).

Sin embargo, la fuente principal de su vida presenta la figura del santo desde otra perspectiva. Rimberto, su discípulo y sucesor en la sede de Brema, escribe la *Vita Anskarii* como testigo ocular y confidente suyo, que ha escuchado de él el relato de numerosas visiones habidas *in excessu*. En la *Vita*, las visiones se multiplican, iluminando proféticamente cada uno de los momentos de la vida de Anscario, enteramente dirigida por Dios. La tendencia mística de la hagiografía es un fenómeno creciente de la época, especialmente si el hagiógrafo se propone exaltar al santo contra el poder

civil o, al contrario, paralelamente al poder real cristiano, caso de la *Vita Anskarii*. La *Vita Anskarii* representa la máxima expresión de la política eclesiástica de los Carolingios, como es concebida por el narrador en perfecta sintonía con el protagonista. Rimberto narra, entre otras cosas, que Anscario se sintió turbado por las noticias de la muerte de Carlomagno, por el horror y el terror que el mundo le podía infundir, al faltarle tal rector. Se sumerge entonces en una intensa vida de oración, hasta caer en una muerte momentánea, durante la cual se traslada, bajo la guía de san Pedro y san Juan Bautista, a quienes había invocado, al purgatorio, donde es sometido a una pena de tres días (que le da empero la impresión de haber durado más de mil años), y al paraíso, en donde Dios le ordena con *suavissima vox* que vuelva «coronado de martirio». La obra pastoral y de evangelización que Anscario realiza tras este episodio es interpretada por Rimberto como acto de obediencia a la orden de Dios.

La importancia que tuvo Carlomagno en la conciencia cristiana de Anscario se confirma además en la *Vita* que dedica a Willehadi, predecesor suyo en Brema. La paternidad de la *Vita Willehadi* se ha puesto empero en discusión: se cree que el autor fue un clérigo de Brema o alguien de Echternach, tal vez un defensor de Lotario I, que la habría redactado entre el 843 y el 855. No obstante, las observaciones hechas a este respecto son casi todas poco pertinentes al texto de la *Vita Willehadi* y a las actitudes hagiográficas del tiempo. Sigue, pues, siendo válida la atribución a Anscario que hace Adán de Bremen

(†1081 ca.), entre otras cosas porque los *Miracula Willehadi*, texto compuesto con certeza por Anscario, que representan la parte complementaria de la *Vita*, se caracterizan por la misma narración, sobria y correcta. En todo caso, ambos textos revelan un gran conocimiento del latín, como debía poseerlo Anscario, porque fue un estimado *magister scholae*. A Anscario se le atribuyen otros textos: una *epistola*, un *sermo de festivitae S. Willehadi* y un *libellus* litúrgico. La atribución del *sermo* ha de estudiarse aún, mientras que el *libellus* es mencionado por Rimberto con el título de *Pigmenta* y, se puede identificar con el texto descubierto por J. M. Lappenbergh en un incunabulo de Hamburgo, consiste en una compilación basada en los *Officia* de Alcuino. En la historiografía moderna Anscario es considerado el apóstol del Norte.

BIBL.: BS I, 1337-1339; DSP I, 689-690; LMA I, 690-691; LThK I, 715-716. La *Vita Anskarii* de Rimberto (BHL 544), ed. G. WARTZ, en MGH SS. *rer. Germ.*, 55, pp. 13-79; y W. TRILLMICH, *Rimbert, Vita Anskarii*, en *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters* 11 (Freiherr von Stein-Gedächtnis-Ausgabe), Darmstadt 1961, 15-133; *Vita Willehadi* y *Miracula Willehadi* (BHL 8899), ed. G. H. PERTZ, en MGH SS, 2, 380-390; *Libellus*, ed. J. M. LAPPENBERG, *S. Anskarii Pigmenta*, Zeitschrift des Vereins für hamburgische Geschichte 2 (1847) 6-32; *Epistola*, en PL 118, 1031-1032; *Sermo de festivitae Willehadi*, cit. por J. MELLERUS, en *Cimbria literata* III, Copenhague 1744, 34; *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* de ADÁN DE BREMA, ed. B. SCHMEIDLER, en MGH SS. *rer. Germ.*, 2, p. 17.

DÖRRIES H., *Ansgar und die älteste sächsische Missionsepoche*, Zeitschrift für niedersächsische Kirchengeschichte 45 (1940) 83-111; HAENDLER G., *Staat und Kirche in der Vita Anskarii*, Kyrkohistorisk Arsskrift 69 (1969) 1-15; JANKUHN H., *Das Missionsfeld Ansgars*, Frühmittelalterliche Studien I (1907) 213-224; LAMMERS W., *Ansgar-Visionäre*

Erlebnisformen und Missionsauftrag, en BAUER C.-BÖHM L.-MÜLLER M. (eds.), *Speculum historiale. Festschrift für Joh. Spörl*, 1965, 541-558; *Formen der Mission bei Sachsen, Schweden, Abotriten*, Blätter für deutsche Landesgeschichte 106 (1970) 23-46; LEVISON W., *Die echte und die verfälschte Gestalt von Rimberts Vita Anscarii y Zur Würdigung von Rimberts Vita Anscarii*, en LEVISON (ed.), *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*, 1949, 567ss y 610ss; MEHNERT G., *Ansgar. Apostel des Nordens*, Kiel 1964; *Ansgar als Visionär*, Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte 2 (1965) 44ss; NIEMEYER G., *Die Vita des ersten Bremer Bischofs Willehad und seine kirchliche Verehrung*, Dissertation, Münster 1953, y *Die Herkunft der Vita Willehadi*, Deutsches Archiv 12 (1956) 17-35; OPPENHEIM P., *Der hl. Ansgar und die Anfänge des Christentums in den nordischen Ländern*, Munich 1931; ROBINSON C. H., *Anskarthe Apostle of the North*, Londres 1921; SINGER B., *Ansgar. Mönch und Apostel des Nordens*, Dülmen 1964; STUPPERICH R., *Politik und Mission im Werk Ansgars*, Jahrbuch des Vereins für westfälische Kirchengeschichte 61 (1968) 9-19.

I Deug-Su

ANSELMO DE CANTERBURY 1033-1109 – obispo y doctor de la Iglesia – fiesta: 21 de abril

Nacido en Aosta en 1033 o quizá en 1034, murió en Canterbury el 21 de abril de 1109. Su vida es narrada por su secretario Eadmero, en la *Vita sancti Anselmi archiepiscopi Cantuariensis* (y en parte de la *Historia novorum in Anglia*). Allí se menciona a una madre buena y afectuosa y a un padre violento. Tras una primera juventud incierta y distraída, Anselmo deja Aosta y termina en Le Bec, la abadía benedictina de Normandía, hacia el 1060, atraído quizá por la fama del prior y del jefe de la escuela \nearrow Lanfranco de Canterbury, pero seguramente convertido a la vida mo-

nástica. Estudio y oración parecen haber caracterizado los años en Le Bec: cuando Lanfranco es elegido abad en San Esteban de Caen, Anselmo ocupa su lugar, que pronto le dará la fama de un gran maestro y de un atento educador. Es elegido abad en 1079 y la nueva experiencia se armoniza felizmente con las precedentes: como abad muestra una evidente sabiduría de gobierno y una inesperada capacidad administrativa.

Anselmo ya había escrito dos de sus más célebres obras especulativas, entre el 1076 y el 1078, el *Monologion* y el *Proslogion*, según una reflexión teológica extraordinariamente profunda e innovadora, que nunca le abandonaría (y siempre estaría unida a él) de la reflexión espiritual, como muestran claramente las *Orationes* y las *Meditationes* que escribe a lo largo de toda su vida. En 1066 el rey normando Guillermo había vencido a los anglosajones en Hastings y había dominado Inglaterra, llamando como arzobispo de Canterbury y primado inglés a Lanfranco (1070); el hijo del conquistador, Guillermo II el Rojo, llama al mismo cargo a Anselmo en 1093, después de la muerte de Lanfranco (1090).

Sin embargo, la política inicialmente unitaria y ascendente de los normandos pronto llevó a un grave conflicto entre el rey y el primado, que constituyó un importante episodio de la lucha entre el pontificado y el *regnum* que surgió bajo nuevas formas a lo largo del s. XI (en el 1085 había muerto en Salerno, en el exilio, \nearrow Gregorio VII). El soberano veía su poder según «usus atque leges quas patres sui et ipse in Normannia habere solebant», nombrando directamen-

te obispos, abades y grandes dignatarios eclesiásticos, limitando también por ello sus relaciones con Roma, mientras quería participar en los beneficios de las propiedades eclesiásticas.

Según la tradición de Gregorio VII, los nombramientos eclesiásticos eran competencia de los respectivos órganos, y la relación con el papado era tan estrecha y necesaria, que la entrega del palio tenía que ser, para Anselmo, hecha sólo por el papa. El contraste fue claro y Anselmo, siguiendo en la línea de sus principios, tuvo que dejar su sede para partir hacia el exilio en el 1097, para volver en 1100, a la muerte de Guillermo: pero tuvo que volver al continente en 1103, por las diferencias que surgieron con Enrique II; volviendo por último a Canterbury en 1106, murió poco tiempo después.

Anselmo es una de las mayores personalidades de la Edad media: gran maestro de escuela, monje profundamente unido al valor de la oración y de la contemplación, sabio hombre de gobierno e incansable defensor de la *libertas ecclesiae* de inspiración gregoriana, extraordinario en su capacidad especulativa que lo convierte en uno de los mayores teólogos cristianos. Él es todo esto, pero lo que da unidad y dinamismo a su personalidad es la mística, como ha escrito A. Stolz (y con él R. Roques); este es su principal problema, su experiencia mística guía su teología y su política. Los testimonios que poseemos confirman la autenticidad de su fe y la profundidad y amplitud de su cultura.

En su primera obra, el *Monologion* (del 1076), que es conocida bajo el tí-

tulo de *Exemplum meditando de ratione fidei*, quiere poner en práctica un primer método teológico: como afirma en el prólogo, deseaba exponer una meditación sobre Dios no partiendo de la Biblia («quatenus auctoritate Scripturae nihil in ea persuaderetur»), sino confiándose única y exclusivamente al lenguaje común («vulgaria argumenta»), atendiendo a la vez a la *rationes necessitas* y a la *veritatis claritas*. Este método lo lleva a acentuar los aspectos unitarios más que los trinitarios de la divinidad.

Poco tiempo después, en el *Proslogion* (1078), Anselmo muestra una extraordinaria maduración en su pensamiento. En el capítulo 2 se contiene la famosísima afirmación sobre la existencia de Dios (llamada argumento ontológico): «et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest», Dios es más grande que cuanto se pueda pensar, mostrando además posteriormente cómo lo que existe en el intelecto, existe en la realidad. Pero es todo el breve tratado lo que revela la calidad teológica de Anselmo, en el sentido de que su problema aparece a la vez como intelectual y espiritual: él pretende indagar en qué consiste el conocimiento sobre Dios y a la vez qué significa la comunión con Dios. En Anselmo se unen deseo místico y exigencia intelectual. El deseo es el signo de la tradición monástica altomedieval, en la línea de \nearrow Benito de Nursia, donde la oración, humildad y contemplación convierten al monje en partícipe de lo divino; una tradición que Anselmo supera haciéndola más rica y profunda, porque en él el tema de la contemplación (como punto de llegada de un penoso ascenso hacia Dios por

parte del hombre pecador) se muda a menudo en el tema del amor (como lugar de encuentro de Dios con el hombre y del hombre con Dios): y con el tema del amor se reduce, al menos potencialmente, el aislamiento que el monacato lleva consigo, no siendo el amor un tema reservado al monje, es posible para todos los cristianos.

Anselmo había escrito entre el 1080 y el 1085 el *De gramatico*, una obra de carácter escolástico, y antes del episcopado de Canterbury, un grupo de otras obras teológicas: el *De veritate* (muy teocéntrica), el *De libertate arbitrii*, el *De casu diaboli*. Especialmente significativas son las dos últimas: la libertad es considerada la cualidad primaria del hombre (y de los ángeles) en cuanto «potestas servandi rectitudinem voluntatis», mientras, precisamente por esto, el diablo no tiene ningún derecho sobre el hombre (como decía la tradición antigua) porque el hombre depende únicamente de Dios y el diablo –el ángel caído– no puede escapar del poder de Dios, permaneciendo siempre como siervo suyo, incluso cuando tienta al hombre.

También con estas obras Anselmo construye un sistema teológico en el que la tradición patrística, en particular la agustiniana, es recogida plenamente pero también integrada en la dialéctica. Con Anselmo la teología no se da sin una dimensión racional, es decir, sin el rigor lógico de la dialéctica: de tal modo que él puede apreciar una teología unida a los símbolos y a las figuras de la alegoría junto a una teología unida a los argumentos lógicos. Su *intellectus fidei* es una dimensión cognoscitiva compleja, pero claramente anclada en los

dos términos que la expresan: intelecto y fe. Y esta es la gran unidad metodológica de Anselmo.

El método de Anselmo tiene su mayor expresión en el *Cur Deus homo*. También al afrontar el tema filosóficamente «imposible» de la encarnación de Dios, es decir, de la humanización del Verbo, Anselmo recurre a las «rationes necessariae», a las necesidades de argumentaciones racionales. Había iniciado la obra en Canterbury en 1094 y la concluyó en 1098, en el exilio, en el monasterio de Telese. El planteamiento lógico es el siguiente: el pecado del hombre ha infringido un orden (la *rectitudo* que regula todo el universo); para reparar este orden es necesario dar satisfacción a Dios; pero el hombre es impotente para hacerlo, siendo un ser finito frente a la infinitud del daño; por esto sólo puede repararlo el Dios-hombre, porque como hombre debe dar esa satisfacción, pero como Dios tiene la fuerza para darla. Cristo es necesario, lógicamente, considerando el pecado del hombre; y realiza su obra con un gesto libre, como es el de aceptar la muerte. Desde el mismo momento en que Dios Padre está dispuesto al perdón, pero exige una satisfacción, porque es justo, y Dios Hijo es la víctima que con libertad sube a la cruz, se crea una fractura entre las personas divinas, síntoma de las dificultades que encuentra Anselmo para integrar dentro de los esquemas de su método la plenitud trinitaria de la tradición de fe.

En los años de su pontificado como arzobispo de Canterbury escribió otra serie de obras teológicas, entre las que se deben recordar: *De concepta virginali et de originali peccato* (ha-

cia el 1100), *De processione Spiritus sancti* (1102), *De sacrificio azymi et fermentati* (1106), *De concordia praescientiae, praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* (del 1107-1108); Anselmo parece seguir un programa teológico que siempre tiene en el centro a Dios en su vida trinitaria, y al hombre en su propia vida, que es la de la libertad en la búsqueda de la *rectitudo* divina. Pero los años de Canterbury representan para Anselmo también una etapa de gobierno eclesiástico, que continúan y cumplen aquellos del gobierno en Le Bec. Su testimonio es de dirección espiritual pero también, y sobre todo, de consejo político-histórico que se configura a menudo como una profecía. Y no cabe duda de que, también en el tema del gobierno del mundo, la clave de comprensión para Anselmo es el concepto de *rectitudo*, el orden establecido por Dios; por lo demás se puede afirmar que Anselmo ha sido un habilísimo político, ejerciendo una «sancta calliditas» que lo ha llevado a asegurarse, en Le Bec primero y en Canterbury después, una gran hegemonía.

Pero la obra política de Anselmo aparece evidentemente inspirada por una conciencia profética que, precisamente en el epistolario, se manifiesta en el término *consilium*; él invita a su interlocutor: «omnia fac cum consilio et post factum non poenitebis», siguiendo la afirmación del Sirácida (32,19), para que «tota domus Christi regitur consilio» (carta 199), o también «omnia facienda sunt cum consilio» (carta 161). El *consilium* es la cualidad del rey justo, su virtud, el *consilium* es esa elección histórica que no mira al bien del individuo,

sino al bien de la sociedad y al bien mismo de la Iglesia. Esta dimensión del término no aparece todavía en la correspondencia como monje ni como abad, sin embargo es típica del Anselmo arzobispo, e ilustra su madurez político-profética. Ahora bien, el *consilium* tiene su certificación en el hombre de Iglesia, en el obispo precisamente, implícitamente considerado (según la enseñanza de Gregorio Magno) depositario del carisma profético, y, en última instancia, en el romano pontífice. Anselmo había tratado de persuadir al rey de Inglaterra para que viviese el *consilium*; tras el enfrentamiento con el rey, el *consilium* del papa es explícitamente reclamado.

Sin duda, Anselmo es el mejor exponente del monacato del s. XI, pero también es y sobre todo el mejor resultado de la reforma de la Iglesia que se inspira en el papa Gregorio VII. Según el sentido de este gran acontecimiento, que ha cambiado el talante de la Iglesia en Occidente y del cristianismo mismo, la Iglesia tiene una raíz escatológica que funda su *libertas* histórica. Y esto también es análogo a la persona, cuya libre voluntad es el signo de la semejanza divina. Pero esta *libertas* no es sólo una condición espiritual, es precisamente una condición histórica, por la que la Iglesia tiene en la historia su estructura autónoma, libre de cualquier otra, también y sobre todo del poder político, y esta estructura es el signo histórico de aquella raíz escatológica. Por ello la Iglesia tiene legítimamente su singular figura de cuerpo histórico. Y es por ello por lo que Anselmo se opone a la política de Guillermo y de Enrique, en la línea explícita de Gregorio VII.

Pero su mismo pensamiento conoce un desarrollo según esta perspectiva. Mientras que la tradición monástica que lo precede desarrolla una teología que es fundamentalmente una exégesis de la Biblia, Anselmo quiere construir una teología que sea también una racional argumentación sobre las verdades bíblicas, o incluso prescindiendo de ellas, como el *Cur Deus homo* muestra explícitamente. La actitud hacia el mundo, las cosas del hombre, destacadas en la reforma de Gregorio VII, han llevado a Anselmo a la «rationes necessariae» en teología, abriendo de este modo la vía a una nueva teología.

También se debe subrayar como uno de los mayores méritos de Anselmo su superación del elemento clerical-teocrático que posiblemente se pueda encontrar en el pensamiento de los reformadores gregorianos: es precisamente el concepto profético de *consilium* el que permite intervenir en las vicisitudes y en los contrastes de la historia inglesa, manteniéndose al lado de la historia, pidiendo, aconsejando, ordenando y siempre pagando personalmente, más que dentro de la historia con la voluntad de dominarla. El punto crucial siempre es la intrusión de la política en los asuntos eclesiásticos, por lo que su oposición es absoluta. Así, al obispo de Rochester, que tiene dificultades con el poder político le da este *consilium*: «vuestra respuesta debe ser esta: “soy cristiano, monje, obispo”... Ninguna otra cosa que se os diga puede quitar ni añadir nada a estas palabras» (carta 314). Su punto de oposición no es clerical, sino espiritual.

Su espiritualidad aparece constantemente en las obras teológicas y en

el epistolario, pero está también explícita en las 19 *orationes* y en las 3 *meditationes*. Las primeras son monólogos, en primera persona, del hombre hacia Dios, Cristo, o la Virgen o los santos; las segundas son por el contrario una reflexión sobre la tristísima condición del hombre, que es antes que nada un pecador, cuya vida es absolutamente negativa, un nada absoluto (las dos primeras), y una reflexión sobre la experiencia de Dios y la plenitud de gloria que llega al hombre (la tercera). La nobleza del lenguaje espiritual de Anselmo se encuentra en las tres meditaciones: él parece recuperar aquí, más allá de la renuncia ascética de tipo monástico o de su lenguaje, la tradición dionisíaca de Dios como tiniebla, como la nada que se encuentra en el hombre; y es más allá de la contemplación monástica, como se recupera un lenguaje de Dios como amor, abriendo el camino hacia la mística bernardina y cisterciense. En otros términos, Anselmo va más allá de la tradición monástica del cristianismo, a pesar de que se siente profundamente monje: pero en el fondo de esta pertenencia él ha encontrado el modo y el lenguaje para superarla en un lenguaje más universal.

El conocimiento hagiográfico de Anselmo está unido en gran parte a la *Historia novorum in Anglia* (BHL 525) y sobre todo a la *Vita* (BHL 526) de Eadmero de Canterbury. Para una parte al menos, este último texto parece ser también una autobiografía. En el *Additamentum* a la *Vita* (BHL 527), de hecho, Eadmero recuerda que había presentado al mismo Anselmo los borradores de la biografía, y que Anselmo había apar-

tado (como había hecho con otras obras de Eadmero) correcciones y precisiones, modificaciones y añadidos. Pero después había ordenado que todos estos folios fuesen destruidos. Eadmero obedeció sólo materialmente, porque antes de destruir aquellos cuadernos, transcribió el texto a otros folios.

La *Vita* está estructurada en dos partes, antes y después del episcopado de Canterbury, y sigue un orden cronológico, aunque enriquecido con episodios singulares, especialmente con milagros. Eadmero es testigo ocular de la vida de Anselmo tras su elección al episcopado; de hecho había sido elegido como su secretario y le había acompañado en los dos exilios. La imagen de Anselmo, como aparece en la *Vita*, es la de un gran docto, que se ocupa también de la corrección de códigos (I, c. 21) y del que se recuerdan muchas de sus obras y su eficacia como maestro (cf I, cc. 2 y 13-16); pero es sobre todo la de un hombre humildísimo, para el que la vida monástica es absolutamente más alta, pero también convencido de que la vida del monje se tiene que abrir firmemente al servicio del prójimo (I, c. 18): lleno de dulzura con todos, lleno de atención por cada persona y situación. El modelo hagiográfico de Eadmero se remonta a la imagen creada por Gregorio Magno: el santo no es sólo el contemplativo, sino aquel contemplativo que da su vida por la vida de los hermanos, por su pueblo. Por ello en la *Vita*, junto al curso de los acontecimientos cronológicos, se incorporan muchos, aunque breves, relatos de visiones y de hechos místicos, junto a palabras proféticas y de guía de los

demás; y de muchos milagros de todo género. Como en el caso de Gregorio, se recuerda también la actividad de Anselmo como predicador y muchos fragmentos de sus predicaciones se incorporan al texto. Pero siempre es el tema del amor el que vuelve a ser significativo en la relación monaquismo-historia: pidiendo al monje donarse al prójimo (cf I, cc. 27 y 41).

El otro gran tema, desarrollado particularmente en el II libro, es el de la libertad personal y de la libertad eclesiástica: a la dulzura y humildad de carácter y de la formación íntima, se une una extraordinaria firmeza en relación a los reyes ingleses y a cualquier abuso de los señores de Inglaterra (cf la justificación en II, cc. 12-15) cuando estos se apoderan indebidamente de los bienes de la Iglesia y realizan las investiduras eclesiásticas.

El éxito de Anselmo y de sus escritos ha sido enorme, tanto en la escuela de San Víctor en París como en todo el desarrollo de la teología escolástica, como también en los escritos de naturaleza espiritual y mística de san \wedge Bernardo y de los cistercienses. Fue \wedge Tomás Becket (1118-1170), su sucesor en Canterbury (en 1162) quien pidió el reconocimiento de su culto, que ya había iniciado cuando aún vivía. Su fiesta se celebra el 21 de abril; Anselmo está en el calendario universal desde el 1690, y ha sido proclamado doctor de la Iglesia en 1720.

Generalmente se le representa vestido de obispo, a quien se le aparecen Cristo y la Virgen (pero algunas veces como monje o también como abad), con un libro o con un barco. Las primeras imágenes aparecen en miniatura sobre códigos franceses del s. XII.

Mencionamos tan solo el fresco en la iglesia de San Francisco en San Miniato al Tedesco (del s. XIV).

BIBL.: Las obras de Anselmo están editadas por F. S. SCHMITT, *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, 6 vols., Seekau-Roma-Edimburgo 1938-1961. Véase también: PL 158-159. En castellano: ANSELMO DE CANTERBURY, *Prologion*, Tecnos, Madrid 1998; *Obras completas de san Anselmo*, BAC, nn. 82 y 100, Madrid.

La literatura sobre Anselmo es amplísima. Destacamos: la introducción a la edición francesa y traducción en francés del *Cur Deus homo*, ed. de R. ROQUES, París 1963 (SC 91), 9-190; CORBIN M., *Prière et raison de la foi. Introduction à l'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbéry*, París 1992; EVANS G. R., *Anselm and Talking about God*, Oxford 1978; KOHLENBERGER H. K., *Similitudo und ratio. Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury*, Salzburgo 1972; MAZZARELLA P., *Il pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta*, Padua 1962; PARODI M., *Il conflitto dei pensieri. Studio su Anselmo d'Aosta*, Bérgamo 1988; POUCHET R., *La Rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire augustinien de âme à Dieu*, París 1964; SOUTHERN R. W., *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge 1990; STOLZ A., *Anselm von Canterbury. Sein Leben, seine Bedeutung, seine Hauptwerke*, Munich 1937; VANNI ROVIGHI S., *Sant'Anselmo e la filosofia del sec. XI*, Milán 1949; VUILLEMIN J., *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, París 1971.

Deben de verse las colecciones misceláneas de estudios anselmianos, así como las actas de congresos: *Spicilegium Beccense I*, Le Bec-Hellouin 1959; *Spicilegium Beccense II: Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles*, París 1984; BIFFI I.-MARABELLI C. (eds.), *Anselmo d'Aosta, figura europea*, Milán 1989; HEROLD V.-ZUMR I. (eds.), *The European Dimension of St. Anselm's Thinking*, Praga 1993; LUSCOMBE D. E.-EVANS G. R. (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield 1996.

Sobre la vida de Anselmo: BS II, 1-21; EC I, 1406-1415; LMA I, 680-687; una introducción a su vida y obra en HUSCENOT J., *Los doctores de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1990, 254-267; además: SOUTHERN R. W., *Saint Anselm and his Biographer. A Study of Monastic Life and Thought 1059-1130 ca.*, Cambridge 1963; la edición de la *Historia novorum in Angliā et opuscula duo de vita Sancti*

Anselmi et quibusdam miraculis eius, de M. RULE, Londres 1884 en los *Rerum Britannicarum Scriptores*, vol. 81. La *Vita*, también de Eadmero, ed. de R. W. SOUTHERN, Edimburgo 1962 en los *Nelson Medieval Texts* (posteriormente *Oxford Medieval Texts*, Oxford 1972). Una traducción francesa de las dos obras de Eadmero de H. ROCHAIS (sólo los libros I-IV de la *Historia novorum*), París 1994 (vol. IX de *L'oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*); sólo la *Vita di Sant'Anselmo di Eadmero*, ed. de S. GAVINELLI, Milán 1987, en traducción italiana.

C. Leonardi

ANSELMO DE LUCA

1035 ca.-1086 – obispo – fiesta: 18 de marzo

Miembro de la noble familia de los da Baggio y sobrino de Anselmo I, después papa con el nombre de Alejandro II, nació en Milán hacia el año 1035 y aquí recibió su primera educación escolástica en las artes de la gramática y de la retórica. En una carta fechada en 1063-1065 Berengario de Tours pide que le envíen al joven Anselmo para completar su formación teológica, pero no sabemos si Anselmo llegó a frecuentar esta escuela o la del monasterio del Bec, preferido por su tío Alejandro. Es, sin embargo, improbable que entrara en aquella época en el monasterio de San Benito al Polirone, dado que no se tienen indicios históricos.

Alejandro II, que había mantenido siempre en sus manos el obispado de Luca, hizo elegir para el cargo de obispo a su sobrino poco antes de morir, en abril de 1073, y lo mandó a la corte de Enrique IV para obtener la investidura imperial *per anulum et baculum*; pero, al llegar a Alemania, Anselmo, para no mancharse con el

pecado de simonía, se negó a ser investido por las manos del soberano. Su investidura oficial fue, pues, aplazada por el nuevo papa Gregorio VII hasta que Enrique IV fue absuelto de la excomunión (abril de 1074). Cuando, más tarde, el sínodo Lateranense de 1075 decidió oponerse a las investiduras por parte de los laicos, Anselmo, que había recibido tal investidura, se retiró a la abadía cluniacense de Saint-Gilles, pero fue reclamado a su sede por el papa, de quien obtuvo una nueva consagración episcopal y la facultad de seguir llevando el hábito monástico.

Por lo que concierne a la política eclesiástica, mantuvo frecuentes y estrechas relaciones con Gregorio VII y Matilde de Canossa. Después de una embajada a su ciudad natal, Milán, por cuenta del papa (1077), con el cometido de reconciliar a la Iglesia ambrosiana con la romana, se dedicó a la reforma del clero en su diócesis, promoviendo la vida común canónica y la disciplina de la pobreza evangélica, pero fue seguido solo por una parte del clero, sobre todo en el condado. Los canónigos de la catedral, apoyados por el partido imperial, se opusieron en cambio de tal modo al obispo, que este, al fin de 1080, se vio obligado a refugiarse en los territorios de Matilde de Canossa, hasta que el papa, después de haber exhortado en vano a los canónigos a aceptar la reforma de las costumbres, excomulgó a los litigiosos, acusados de simonía y de haber atentado contra la vida de Anselmo. Desde su exilio el obispo de Luca se hizo paladín del partido gregoriano en la Italia septentrional, en calidad de vicario del papa en Lom-

bardía y aliado de la condesa Matilde, y se estableció en Mantua, desde donde continuó su obra de reformador con los escritos y con la acción incluso después de la muerte de Gregorio VII, a quien por cierto no fue llamado a suceder, como deseaba el papa. Murió en Mantua en presencia de Matilde y de muchos obispos el 18 de marzo de 1086 y fue sepultado, por intervención de Bonizone de Sutri, en la catedral, en cuanto obispo, a pesar de que hubiera expresado el deseo de reposar en el monasterio de San Benito al Polirone por ser monje cluniacense.

Su canonización se llevó a cabo el año siguiente por obra del papa Víctor III; en 1392 hubo un reconocimiento durante el cual el cuerpo fue hallado en buen estado de conservación, siendo trasladado a la derecha del altar mayor; desde 1565 el cuerpo está colocado bajo el mismo altar.

La obra principal de Anselmo es la *Collectio canonum*, llamada también *Apologeticum*, dividida en 13 libros, escrita en 1083 en defensa del primado de la Iglesia romana, y por tanto del pontífice (ed. F. THANER 1905-1915, hasta el libro X; PL 149, 483-536, para los libros X al XIII). Entre los escritos referentes a la lucha por las investiduras recordamos la carta *Contra Wibertum* de 1086 (ed. E. BERNHEIM en *MGH Libelli de lite I*, 517-528); ha dejado también algunas oraciones, pero se ha perdido la obra exegética de comentario a Jeremías y a los Salmos (interrumpida en el salmo 128), de la que nos da noticias el autor de la Vida en prosa y que se conserva solamente en fragmentos en la *Vita Gregorii VII* de Pablo de Benried. Bonizone de Sutri nombra un li-

bellus con normas de vida común para los canónigos, que algunos han identificado con el libro de la *Collectio canonum* y otros con una *Regula canonicorum* transmitida por el códice Vat. Ott. lat. 175.

La condesa Matilde encargó inmediatamente después de la muerte del santo a un anónimo, identificado en un primer tiempo erróneamente con el presbítero Bardón, una Vida de Anselmo en prosa, llamada después justamente «del pseudo-Bardón» (BHL 536; ed. W. WILMANS en MGH SS, XII, 10-35), en la que no se respetan los *topoi* hagiográficos, presentando no la figura de un hombre de paz, sino la de un guerrero de la fe, exaltando sobre todo el aspecto político de reformador más bien que el de netamente religioso y pastoral de *monachus et episcopus*. Una sucesiva abreviación de la vida del pseudo-Bardón (BHL 538; ed. W. ARNDT en MGH SS, XX, 693-696), vuelve a proponer la figura del santo obispo más bien que la del luchador por la Iglesia. La tercera Vida fue escrita por el obispo de Luca Rangerio pocos años después de la composición de la Vida del pseudo-Bardón y constituye su versión en poesía (BHL 540; ed. E. SACKUR-G. SCHWART-B. SCHMEIDLER en MGH SS, XXX, 2, 1152-1307).

Anselmo es venerado como patrón en Mantua desde el s. XIV, donde su culto tuvo notable impulso en el s. XV gracias a los Gonzaga; lo festejan también Luca, San Miniato y la Orden Benedictina, además de varias otras localidades, donde su figura es confundida empero con la de Anselmo de Canterbury.

La iconografía de Anselmo, de la

que no tenemos testimonios contemporáneos, sino sólo del s. XV, da preferencia al aspecto luchador de la santidad del obispo de Luca, en línea con la hagiografía, y lo representa con hábitos episcopales ante un ejercicio que se bate en retirada.

BIBL.: BHL 536-540; AS *Martii* II, 649-663; BS II, 26-38; DBI III, 399-407; DHGE III, 489-493; DSp I, 698-699; LCI V, 197; LMA I, 679-680; LThK I, 596; *Sant'Anselmo, Mantova e la lotta per le investiture. Atti del convegno internazionale di studi (Mantova 23-24-25 maggio 1986)*, Bologna 1987; GOLINELLI P., *Indiscreta sanctitas. Studi sui rapporti tra i culti, poteri e società nel pieno Medioevo*, Roma 1988, 117-155; LEONARDI C. (ed.), *Il Cristo*, III, Fondazione Valla, Milán 1989, 483-493; MANITIUS M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters III*, München 1931, 569-571; PÁSZTOR E., *La «Vita» anonima di Anselmo di Lucca. Una rilettura, en Sant'Anselmo vescovo di Lucca (1073-1086) nel quadro delle trasformazioni sociali e della riforma ecclesiastica. Atti del Convegno internazionale di studio. Lucca 25-28 settembre 1986*, Roma 1992, 207-222.

S. Nocentini

ANSELMO POLANCO FONTECHA

1881-1939 – obispo – beatificado el 1 de octubre de 1995 – fiesta: 7 de febrero

Nace el 16 de abril de 1881 en Buenavista de Valdabia (Palencia). Es el primogénito de una familia de labradores. Sus padres, Basilio y Ángela, eran buenos cristianos. Cinco días después del nacimiento recibió el bautismo en la iglesia parroquial, recibiendo el nombre de Anselmo-Julían. Es un muchacho despierto e inteligente. De la escuela del pueblo pasó a la preceptoría de Barriosuso, donde estuvo 4 años. A la edad de 15

años, solicita el ingreso en la orden de san Agustín, en el convento de Valladolid del que era rector un hermano de su madre, el P. Sabas Fontecha. Toma el hábito el 2 de agosto de 1896, realizando al año siguiente su primera profesión temporal. Interrumpe sus estudios por motivos de salud y tiene que trasladarse a Medina del Campo y después a su pueblo natal para restablecerse. Finalmente, después de reincorporarse a la vida comunitaria, hace la profesión solemne en Valladolid el 3 de agosto de 1900. Dos años más tarde se traslada al monasterio de Santa María de la Vid (Burgos) para terminar sus estudios eclesiásticos. Allí cantaría también su primera misa, el día de Navidad, habiendo sido ordenado de presbítero en la catedral de Burgo de Osma el 17 de diciembre de 1904.

Enviado a Alemania, aprende el idioma y se prepara en pedagogía. Al año siguiente se le reclama como profesor y formador en Valladolid. La experiencia germánica le hace audaz en su época. Excepcional maestro y pedagogo, simultanea la enseñanza con el estudio intenso; obtiene el Lectorado en Filosofía y es nombrado maestro en Sagrada Teología el 26 de octubre de 1921. El Capítulo Provincial le nombra en 1922 rector del convento de Valladolid, cargo que le fue confirmado en 1926 para un trienio. Después de haber sido Definidor, es elegido, el año 1932 en Manila, Provincial de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús en Filipinas, a la que pertenecía. Con el P. Rafael Pérez como Secretario, viaja por Europa. Visita las casas de su provincia, esencialmente misionera. Recorre Filipinas, China, Japón, América del

Norte, Colombia, Perú, Italia, Francia... Fray Anselmo Polanco impulsa, exhorta, aconseja, anima. Da muestras de celo apostólico y de fraterna caridad, estimulando el espíritu misionero.

El 21 de junio de 1935, Pío XI le nombró obispo de Teruel y administrador apostólico de Albarracín. Recibe la consagración episcopal en el real Colegio de los Agustinos de Valladolid el 24 de agosto. Su madre, que asistió a la consagración episcopal, dijo con acentos proféticos: «Malos tiempos corren para ser obispo. Pero, si le matan ¡qué le vamos a hacer!; también los mártires dieron sus vidas por Cristo». El 8 de octubre hace su entrada solemne en Teruel; en Albarracín, el día de la Virgen del Pilar. Divisa de su ministerio episcopal fue la frase de san Pablo: «Por mi parte, con muchísimo gusto me gastaré y desgastaré por vuestras almas» (2Cor 12,15). Y en la homilía pronunciada en la catedral de Teruel el día de su entrada, teniendo la imagen del Buen Pastor como modelo, dijo: «He venido a dar la vida por vosotros». Efectivamente, el P. Polanco, como normalmente le designaban sus diocesanos, es pastor vigilante, austero, abnegado. Quien había sabido exigir y ser exigente consigo mismo, como religioso, une el espíritu de sacrificio con la comprensión y el amor hacia los demás. En su primera pastoral invita a sus diocesanos a ser responsables y consecuentes, diciendo: «Vivamos unánimes y concordes en santa paz. Seamos perfectos, perseverando en un mismo querer, animándonos los unos a los otros; orando juntos...».

Entre las actividades de su pastoreo

destacan las visitas a las parroquias y el contacto con los sacerdotes. Él mismo solicitó ser admitido en la «Hermandad de sufragios y socorros mutuos del Clero», que existía en la diócesis. Se preocupa de las religiosas y religiosos, convoca misiones populares para sus diocesanos. Se levanta *tempranísimo para hacer oración* y promueve los «jueves eucarísticos». La Eucaristía significa mucho en su vida y, acompañado casi siempre de alguien, hace la visita al Santísimo en las iglesias de la ciudad. Promueve la catequesis y se alegra de dirigir la palabra a los niños de «primera comunión» en el centro de la liturgia. Consciente del valor del testimonio laical y del apostolado asociado, promueve incansablemente centros de Acción Católica, no sólo en la ciudad sino también en los pueblos en la medida de lo posible. Se alegra de que sus diocesanos, como buenos aragoneses, tengan devoción a la Virgen del Pilar: «Ella es el camino de la regeneración. La Madre nos lleva al Hijo», afirmó en su primera carta pastoral. Y desea que la devoción a la Madre de Dios y al Prisionero de los altares, como él llama a Cristo Sacramentado, vayan transformando en la práctica la vida familiar y social. Los turolenses que le conocieron dirían de él que se trataba de una delicia de obispo. Y evocan nostálgicos «aquellos pontificales» celebrados en su presencia. Su caridad es notoria. Sus visitas más frecuentes eran para el barrio del Arrabal, donde había mayor pobreza. Gentes obreras o dedicadas a la agricultura eran los privilegiados de su amistad. Y naturalmente los enfermos. ¡Cuántas veces se le vio cercano a ellos en aquellas

difíciles horas! Y, ¡cuántas veces, bajo el almohadón, había dejado disimuladamente limosnas!

Muchos recuerdan todavía el terrible invierno del año 1937 en Teruel. Duro era el combate, terrible el hambre, intensísimo el frío. El P. Polanco, que había autorizado a sus sacerdotes a abandonar la ciudad, diría de sí mismo: «El pastor se debe a sus ovejas. Mientras haya un cristiano en Teruel, tiene grey su obispo». Y conocida es la frase que dijo en Burgos, cuando le aconsejaron que no regresara a la capital de la diócesis: «Mi trinchera y mi aprisco es Teruel. Dios y España así lo quieren». En el reducto del seminario mayor estuvo hasta el final compartiendo con los necesitados las horas amargas. En medio de ellos, como el servidor de todos, despojándose de todo, para que otros tuvieran algo. En Teruel fue hecho prisionero. Empieza su propio Via crucis. Había celebrado su última misa en el seminario de Teruel el 1 de enero de 1938, y el 8 de este mismo mes es apresado. Trece meses durará su penoso cautiverio. Cuarenta y dos compañeros comparten con él su terrible infortunio. Tras pasar una noche en Rubielos de Mora, son alojados en el penal de San Miguel de los Reyes (Valencia). Van con el obispo D. Felipe Ripoll, vicario general de la diócesis y D. Javier García Blasco, canónigo de la catedral de Albarracín. Después pasarán por diversas cárceles en Barcelona, hasta ser conducidos a Pont de Molins (Gerona) llegando allí el 31 de enero de 1939. Los encarcelaron en un caserío amplio, propiedad de un médico.

La hora del martirio estaba cercana. El 7 de febrero de 1939, fueron

maniatados y llevados en un camión hasta Can Tretze, y obligados a subir a pie hasta el lugar del suplicio. En tres golpes distintos fueron cayendo sus cuerpos en el barranco. Diez días pasaron hasta que un pastor descubrió los cadáveres. Después de avisar a la población, se procedió a trasladar sus restos al cementerio del pueblo, enterrándolos en una fosa común. El 3 de marzo se hizo la exhumación e identificación del P. Anselmo Polanco. Su cadáver, tras algunas estancias en el camino, llegó a Teruel el 6 de marzo de 1939, donde tuvo lugar el funeral y entierro oficiales.

La capilla de santa Emerenciana, patrona de la diócesis, cercana al presbiterio, fue el lugar escogido para su sepulcro. Allí estuvieron sus restos hasta el día 7 de febrero de 1996, fecha en la que, por primera vez, se celebraba litúrgicamente su fiesta (día de su tránsito). Ese mismo día, sus restos fueron solemnemente trasladados en procesión a la cripta, situada bajo el presbiterio.

Se incoa el 25 de enero de 1950, siendo obispo de Teruel Fray León Villuendas Polo, ofm. Duró 2 años. Se abrieron también otros procesos «rogatorios» en las ciudades de Zaragoza, Valladolid y Gerona, declarando en total 38 testigos en su favor. En esta *positio* iba también incluida la causa de D. Felipe Ripoll, su vicario general. Finalmente, el 2 de julio de 1994, en presencia de Juan Pablo II, se leyó en Roma el decreto de beatificación del obispo y de su vicario general. Posteriormente, se fijó la fecha de beatificación para el 1 de octubre de 1995.

Ante la tumba del P. Polanco siempre hubo flores. Es un modo agradecido de evocar su paso bienhechor por la tierra

turolense. La iconografía lo suele presentar vestido con hábito propio de los agustinos, a cuya familia religiosa pertenecía, llevando pectoral como distintivo de obispo. En el cuadro pintado por Agustín Alegre, que preside ahora la cripta, tiene una pluma y un documento en las manos, alusión clara a la *Carta colectiva que había firmado el 1 de julio de 1937* junto con todo el episcopado español. (¿Mártires de la Guerra civil española).

BIBL.: APARICIO LÓPEZ T., *Anselmo Polanco. Al servicio de Dios y de la Iglesia*, Revista Agustiniiana, Madrid 1995; BELTRÁN J., *Tras las huellas del padre Polanco*, Imprenta Hijo de A. Peruca, Teruel 1989; CAMBLOR L., *El obispo mártir de Teruel. Reseña biográfica del Excmo. y Rvdmo. P. Anselmo Polanco, OSA*, Religión y cultura, Madrid 1952; FERRERES GUARDIOLA E., *Fiel hasta la muerte*, «Hispania Matyr», Siglo XXI, Barcelona 1941; FUEYO A., *Héroes de la epopeya. El obispo de Teruel*, Amaltea, Barcelona 1941; MARTÍN ABAD J., *Dar la vida por amor*, Postulación general agustiniana, Roma 1995.

J. Beltrán

ANTELMO DE CHIGNIN

1107-1178 – obispo – fiesta: 26 de junio

Antelmo de Chignin es una de las figuras más significativas del primer monaquismo cartujano. Fuente primaria para su biografía es la *Vita* (BHL 560), compuesta inmediatamente después de su muerte por un autor anónimo, que, como se dice en el prólogo, había conocido personalmente al santo, tal vez Guillermo, cartujo de Portes y capellán de Antelmo, o un canónigo de Belley.

Antelmo, nacido en 1107 de noble familia saboyana en el castillo de

Chignin (Chambéry), fue primero *praepositus et secretarius* de la Iglesia de Ginebra, después canónigo y secretario del obispo de Belley; en 1136 fue acogido en la comunidad cartujana de Portes, para pasar luego a la Grande Chartreuse, donde, en calidad de procurador y administrador de los bienes, se dedicó activamente en la restauración material y espiritual del monasterio. En 1139 fue elegido séptimo prior. La obra de reforma y de restablecimiento de la Regla confirió gran lustre al monasterio, hasta el punto de que diferentes exponentes de la aristocracia saboyana, entre ellos Guillermo II, duque de Nevers, solicitaron entrar en la orden. Con la convocación del primer capítulo general en 1140, los priores de las ocho cartujas, hasta entonces dependientes del respectivo obispo diocesano, decretaron confederarse en una sola orden y someterse al prior de la Grande Chartreuse, nombrado general de la orden.

Con la nueva configuración, la orden cartujana adquirió gran prestigio, pero Antelmo hubo de afrontar una situación nada fácil, en particular en las relaciones con las autoridades laicas y eclesiásticas. En 1149, tras la rebelión de algunos cartujos contrarios a la elección del nuevo obispo de Grenoble, surgió un contencioso con el papa Eugenio III, que había readmitido a los rebeldes en la orden, condonándoles la penitencia impuesta por el prior. La controversia terminó con la dimisión de Antelmo en 1151. Nombrado prior de Portes, prosiguió la reforma de la orden y las obras de caridad en favor de los pobres. En 1154 volvió a la Grande Chartreuse. En el cisma que se abrió a la muerte de Adrián IV

(1159), Antelmo tomó posición a favor de Alejandro II contra el antipapa Víctor IV, apoyado por Federico Barbarroja. Cuando Antelmo fue elegido obispo de Belley por unanimidad, Alejandro III se apresuró a confirmar la elección y, a pesar de que Antelmo se negara a ello varias veces, le obligó a aceptar el cargo episcopal (1163). En la época del contencioso surgido en Inglaterra entre Enrique II y Tomás Becket, Antelmo recibió del Papa el encargo de promover la conciliación entre ambos; en esto se encontró con la oposición de Barbarroja, que no obstante después le aseguró su protección, concediéndole el señorío feudal sobre Belley y el título de príncipe del imperio. Esto suscitó la reacción del conde Maurienne, Humberto III, que se veía privado del control político sobre la ciudad. El choque entre ambas autoridades se dio en materia de jurisdicción eclesiástica, tras el arresto de un sacerdote acusado de homicidio. Un intento de mediación por parte de Alejandro III tuvo escaso éxito, por lo que Antelmo, resentido, renunció al obispado y se retiró a la Gran Chartreuse, para reasumir por fin el cargo, después de que el Papa impusiera a Humberto que se sometiera a penitencia. Humberto volvió muy pronto a urdir intrigas contra él, proyectando incluso asesinarlo. En 1178, tras una grave enfermedad, moría Antelmo, con la alegría de recibir en el lecho de muerte el acto de sumisión por parte del conde.

Antelmo adquirió inmediatamente fama de santidad y su culto se difundió con rapidez entre el pueblo, gracias a la humildad demostrada y a las obras de caridad realizadas en vida. Su figura es la del auténtico monje

contemplativo y místico, pero que está positivamente implicado, incluso antes de ser obispo, en los conflictos por la reforma de la Iglesia. El recuerdo de la devoción que sentían por él lo testimonian los numerosos milagros *post mortem*, algunos de ellos recogidos por el biógrafo anónimo y recordados al final de la *Vita*. De Antelmo se han conservado dos cartas, una dirigida a un destinatario desconocido, y la otra al rey Luis VII. En 1630 sus restos fueron recogidos y trasladados a una capilla, que fue profanada durante la Revolución francesa; las reliquias, empero, no llegaron a dispersarse y en 1829 fueron colocadas en la catedral, donde se conservan aún hoy. Se le representa habitualmente con vestiduras episcopales, una lámpara encendida sobre la cabeza y a sus pies el conde Humberto en actitud de orar.

BIBL.: AS *Iunii* VII (1867) 201-219; BHL 560; BS II, 48-50; DHGE III, 523-525; *Dictionnaire de biographie française* II, 1478-1480; *Lettres des premiers chartreux*, I: S. Bruno-Guigues-S. Anthelme, ed. un Chartreux, París 1962 y 1988², 229-239 (SC 88); MAISONNEUVE R., *L'univers mystique cartusien et Anthelme de Belley (1107-1178)*, en *Kärtäusserregel und Kärtäuserleben* I, Salzburgo 1984, 20-46; PICARD J. (ed.), *Vie de Saint Anthelme, évêque de Belley, chartreux, par son chapelain Guillaume, chartreux de Portes*, Belley 1978; TRENARD L. (ed.), *Saint Anthelme, chartreux et évêque de Belley. Livre du VIIIe centenaire, 1178-1978*, Belley 1979.

L. Robertini

ANTERO

S. III – papa – fiesta: 3 de enero

Nombrado obispo de Roma en el año 235, inmediatamente después de la renuncia del papa Ponciano, enviado

a las minas de Cerdeña por orden del emperador Maximino el Tracio, murió después de un episcopado brevísimo (unos cuarenta días), antes por tanto que su predecesor: fue también el primer papa depositado en la llamada «cripta de los papas» en el cementerio de Calixto, donde figura su nombre en la lista de los obispos sepultados allí hecha grabar por Sixto III.

El *Liber Pontificalis* (I, 147) atribuye a Antero –con evidente anacronismo– la diligente búsqueda de las actas de los mártires, así como la muerte por suplicio: la noticia contrasta, por otro lado, con la indicación del *Catálogo Liberiano* relativa a la muerte natural del papa. Falta su nombre en la *Depositio martyrum* y en la *Depositio episcoporum*. La conmemoración en fecha del 3 de enero no aparece en los Calendarios ni en los libros litúrgicos romanos anteriores al s. IX. El antiguo retrato de Antero en San Pablo Extramuros es todavía una de las series más legibles del s. IV: dos códices Barberini (lat. 4407 y lat. 2733) conservados en la Biblioteca Vaticana reproducen copias y noticias de esta y otras antiguas series de retratos papales (en San Pedro del Vaticano y en San Juan de Letrán), hoy perdidas. La imagen de san Antero se ve en la serie del s. XVI en el Palazzo Altieri (linaje de Clemente X) en Oriolo Romano, así como en las de San Pedro in Grado en Pisa y en la basílica de Superga, en Turín. La representación con la tiara en la Capilla Sixtina se atribuye a fray Diamante (s. XV).

BIBL.: BHL I, 90; BS I, 51-56; DHGE III, 520-521; *Mart. Hieron.*, 24; *Mart. Rom.*, 4; para la iconografía cf G. LADNER, *I ritratti dei Papi nell'antichità e nel Medio Evo* I. Ciudad

del Vaticano 1941, 29-57; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 22.

M. Forlin Patrucco

ANTOLÍN

S. IV – mártir – fiesta: 2 de septiembre

La titularidad de san Antolín como patrono de la sede palentina restaurada en el año 1035 por Sancho el Mayor de Navarra está claramente constatada en los diplomas que, desde esta época, se conservan en el Archivo Capitular, primero compartiendo patronazgo con el Salvador, santa María y san Juan Bautista y, a partir del año 1083, como único titular. La tradición también habla insistentemente sobre la existencia de reliquias del santo, veneradas en la cripta prerrománica y visigótica al menos desde los tiempos de san Pedro de Osma, a comienzos del s. XII (según algunos autores traídas de España por el rey Wamba y, según la opinión más creíble, por el propio restaurador de la diócesis, cuando ya el culto al glorioso mártir era conocido en Asturias, León y Galicia). En el s. XII entra en los calendarios litúrgicos hispanos y en el s. XIV tiene dedicados en la diócesis distintos templos (Tordesillas, Fombellida, etc.), honrándole también como titular algunos hospitales y cofradías. Villas históricas como Medina del Campo, Sariñena, Lequeitio o Nava de Roa lo tienen como patrono.

Pero, acerca de san Antolín se sabe bien poco. La identidad del santo constituye un problema hagiográfico aún no resuelto.

I. SAN ANTOLÍN, FRANCÉS. La tradición de la Iglesia palentina del s. XV asigna a san Antolín la nacionalidad francesa, en concreto la ciudad de Pamia o Pamiers, situada en el condado de Foix. Acotando el *Consuetudinario Antiguo de la Catedral*, el 2 de septiembre, escribe el canónigo Juan de Arce, teólogo imperial de Trento: «En Apamia, no lejos de Tolosa, el día natalicio del victorioso mártir Antonino, el cual, siendo noble por su sangre y más noble por su santidad, habiendo padecido por la fe de Cristo prisiones, cárceles y crueles tormentos en manos de los paganos. Después de haber salido sin lesión alguna de una olla de metal ardiendo, cumplió su martirio, muriendo degollado, en compañía de Almaquio, su discípulo, y de Juan presbítero, de cuyo nombre y veneradas reliquias la Iglesia palentina se condecora magníficamente».

El 18 de mayo celebraba la diócesis la fiesta de la traslación de sus reliquias. La anotación de Arce en el *Consuetudinario* dice: «La traslación del cuerpo del beatísimo mártir Antonino, que habiendo estado primero depositado cerca del río Ariege, adonde había padecido, se trasladó a otro lugar más seguro, porque el ímpetu del río no hiciese invasión en la iglesia con el trascurso del tiempo. En cuya traslación expiró un niño oprimido por la avalancha de la gente y volvió a vivir por los méritos de san Antonino» (trad. de las notas latinas).

El san Antolín francés habría sido hijo de Fredelas, rey de Pamia, quien por el trato con los ermitaños de san Agustín se convirtió al cristianismo. Educado ya en la fe de sus padres, predicó e hizo discípulos entre los

paganos, siendo martirizado en compañía del joven Alquimio y del presbítero Juan por su tío Teodorico, sucesor de su padre en Pamia. Su cuerpo trucidado fue colocado en una ermita junto al río Ariege y trasladado después milagrosamente en una barca conducida por ángeles. San Antolín habría muerto hacia el 674, a la edad de 44 años, siendo diácono, tal y como lo representa la iconografía del s. XVI. En el año 1607, el cabildo palentino, con el apoyo del abad de Lebanza y canónigo don Juan Alonso de Córdoba y el inquisidor de Aragón doctor don Miguel Santos de san Pedro, intentó localizar en Pamiers, el resto de las reliquias de san Antolín. Se pusieron todos los medios, enviando una comisión hasta la ciudad francesa. Fue imposible. Las informaciones recibidas de testigos fueron coincidentes. Las reliquias habían sido robadas y destruidas por los herejes calvinistas. Todas estas gestiones están amplia y perfectamente documentadas en el archivo de la catedral. La tradición palentina tiene como avales los consuetudinarios, breviarios, misales y salterios de su iglesia catedral, así como los breviarios antiguos de las iglesias de Pamiers, Carcasona, y la *Pasión de san Antolín*, recibida del papa san Pascual, que la había dedicado al emperador Ludovico Pío. No es desdeñable que el cabildo y el pueblo palentino mantuvieran sin fisuras (enriqueciéndolas con tradiciones y leyendas a través de los tiempos) la nacionalidad francesa de su patrono. Fue ya en el s. XVII cuando los bolandistas revisaron esta tradición de más de 200 años, mirando hacia Siria y Sandoval, y otros lo hicieron mirando hacia Es-

paña. En 1633, el Cabildo, firme en sus creencias, elaboró el Estatuto capitular «De san Antolín francés», que los prebendados deberían jurar al tomar posesión de sus canonjías.

II. SAN ANTOLÍN, SIRIO. El san Antolín venerado en Palencia es el mismo santo que recibe culto en Pamiers y lo recibió en las abadías de Fredelas, junto al río Ariege, y de Saint Antonin de Rouerge del Departamento de Tarn-et-Garonne. En esta última, fundada a principios del s. IX, se custodiaba, según creencia, la cabeza y una parte del cuerpo de san Antolín, llegando a adquirir gran celebridad en el s. XI por los muchos y sonados milagros y por la multitud de peregrinos que allí acudían. Pero, ¿fue en verdad francés el origen de este santo?

La moderna crítica hagiográfica ha puesto en duda la nacionalidad gala del Antolín venerado en Pamiers, en Palencia y en otros lugares de España que lo tienen por patrono. Aunque el *Martirologio Romano* del papa Benedicto XIV parece decantarse por las raíces francesas, en realidad, lo único que hace es establecer la vinculación entre el palentino y el pamienense: «En Pamiers de Francia, san Antolín mártir, cuyas reliquias se conservan con gran veneración en Palencia de España» (2 de septiembre). La memoria no hace referencia a que el *dies natalis* o la *passio* del santo tuviera lugar en Pamiers. El *Martirologio de la Santa Romana Iglesia*, mandado hacer por el papa Gregorio XIII y compuesto por el protonotario apostólico Pedro Galesinio, no menciona la nacionalidad de san Antolín: «En Apamea, san Antolín mártir,

quien en la última persecución del emperador Diocleciano por amor de Cristo Jesús fue decapitado y los miembros de su cuerpo dispersados».

Las investigaciones de los últimos tiempos se han decantado por el origen sirio del mártir. En concreto, el joven Antolín habría sido martirizado en Apamea de Siria en los albores del s. IV, durante la persecución de Diocleciano. A esta conclusión llegó ya el bolandista Stiltink, quien supone que el traslado de las reliquias había tenido lugar antes de la destrucción de Apamea por el rey Cosroes en el s. VII. Los venerados huesos habrían sido depositados en la abadía de Fredelas junto a Pamiers. Siglos después, la similitud del nombre hizo que llegara a ser considerado como un santo del lugar.

Julio González y Gonzalo Martínez han asumido, profundizando, la tesis de los bolandistas: la coincidencia de que en Pamiers se veneren también las reliquias de los santos Cayo y Alejandro, mártires de Apamea de Siria junto a san Antolín. El nombre de la ciudad francesa, designada en sus orígenes como *castrum apamiense*, luego Apamea, después Pamia y Pamiers, así como la similitud de los rasgos biográficos fundamentales, aunque más abundantes y fantásticos los creados en torno al francés.

En cuanto a las reliquias insignes que se conservan en la catedral de Palencia (omóplato y húmero del brazo derecho), aunque la tradición palentina las hace proceder de Fredelas-Pamiers, parece más verosímil su inmediata procedencia de san Antolín de Rouerge, abadía mucho más renombrada por los tiempos en que Sancho el Mayor restaura la diócesis

y decide dedicarla a san Antolín. Sería a esta abadía donde los ángeles habrían llevado el cuerpo del santo por los ríos Ariege, Garona, Tarn y Aveyron.

III. SAN ANTOLÍN, ESPAÑOL. En el año 1632, don Francisco de Sandoval, abad de san Salvador de Cantamuga y canónigo de la Iglesia de Palencia, escribió un largo discurso apologético reivindicando la nacionalidad española de san Antolín. Tenía a la sazón veintidós años, pocos para acometer la novedosa empresa de probar que el santo patrón de la ciudad que el Cabildo tuvo por francés desde los tiempos de la restauración de la diócesis (c. 1035) era de la tierra de los vacceos. Así lo reconoce él mismo en la dedicación que hace de su obra «a los ilustrísimos Deán y Cabildo».

Sandoval, al igual que el Anónimo de Sariñena (Huesca), no niega la existencia de un san Antolín francés, que había padecido martirio hacia el año 712 por mandato de su tío Teodoro, tal y como la Iglesia de Palencia ha venido creyendo. Lo que intenta demostrar es que el Cabildo, y con él la devoción popular, se había equivocado durante 600 años y que el san Antolín que allí se venera y cuyas reliquias insignes se guardan no es *ese* san Antolín. Se ha olvidado al de la tierra por el extranjero. Todo el peso de su argumentación se apoya en un texto de Flavio Lucio Dextro, cuya autoridad, por encima de cualquier otra, se esfuerza por defender. En su *Omnimoda Historia*, en los anales correspondientes al año 308 dice: «Pamia, in Hispania Tarraconense in oppido vacceorum, ad Fluvium Ar-

lanzonem, Passio Sancti Antonini martiris». Según los referidos autores, Dextro escribe hacia el 442 (†444), muy cerca de los hechos. Con escaso fundamento traen en su auxilio a san Antonino de Florencia, Begar, Vargas, Vivar, Andrés Galesino que hablan de un Antolín que padeció martirio en Apamea en tiempos de Diocleciano, pero no menciona la tierra de los vacceos ni el río Arlanzón, por lo que es probable que se refiera a Apamea de Siria, que era conocida, mientras que de la Pamia tarraconense no se encuentra ninguna otra referencia. En resumen, el patrono de Palencia no sería francés ni sirio, sino otro Antolín que padeció martirio hacia el 307/308 en la persecución de Diocleciano y Maximiano, en la ciudad de la España tarraconense llamada Pamia, en los asentamientos de los vacceos junto al río Arlanzón.

La publicación del libro de Sandoval produjo revuelo y un cierto malestar en el Cabildo. La posterior defensa hecha en 1661 por un clérigo de Sariñena que intentaba demostrar que *su* san Antolín era el mismo de Palencia y el mártir de Pamia de los vacceos, no logró rehabilitar las tesis de Sandoval, que quedarían demolidas tras la publicación de la *Vida de san Antolín* de Pedro Fernández del Pulgar.

BIBL.: AS *Septembris* 1, Lovaina 1868, 340-356; ANÓNIMO DE SARIÑENA, *San Antonio mártir, patrón de Palencia y Sariñena*, Ms. 112, BCP; FERNÁNDEZ DEL PULGAR P., *Vida de nuestro patrón san Antolín*, Ms. 68, BCP, s. XVII; GALESINIO P., *Martyrologium Sanctae Romanae Ecclesiae*, Venetiis 1578; GARCÍA A., *Libro de la vida y martirio del glorioso mártir san Antolín*, Ms. 120, BCP, 1607-1609; GONZÁLEZ J., *Historia de Palencia, I. Edad antigua y media*, Palencia 1984; MAR-

TÍNEZ DÍEZ G., *La sede episcopal de Palencia hasta 1085*, Palencia 1994; *Missale Pallantium*. Iussu Illustrissimi D. D. Christofori Fernández a Valtodano, Episcopi Pallantini, Per-nias Comitit, Pallantinae 1568; *Psalterium, secundum usum sanctae ecclesiae Pallantine*, mandado imprimir por el obispo D. Juan Rodríguez de Fonseca, Arnaldo Gutiérrez, Logroño 1512; SAN MARTÍN PAYO J., *Gestiones realizadas por el cabildo de Palencia para encontrar y trasladar el cuerpo de su patrono san Antolín. 1606-1609, con la vida y martirio del santo*, PITTMM 54, Palencia 1986, 181-229; SANDOVAL F. DE, *Noticias de España. San Antonino español. Discurso apologético*, Valladolid 1633; SAUSSAY A. DU, *Martyrologium Gallicanum*, Lutetiae Parisiorum 1637, 580-581.

S. Francia

ANTONIA MESINA

1919-1935 – laica – beatificada el 4 de octubre de 1987 – fiesta: 17 de mayo

Antonia Mesina nació en Orgosolo, cerca de Nuoro, el 21 de junio de 1919. Era la segunda de diez hijos de una familia modesta. Su infancia y primera juventud transcurrieron tranquilas en aquel pueblo aislado de Cerdeña, enriquecidas por una constante dedicación religiosa en las organizaciones laicales: Antonia, «benjamina» de la Acción Católica entre 1929 y 1931 y después «efectiva» de la Juventud femenina a partir de 1934, llevó la vida de las militantes de su tiempo, frecuentando asiduamente la parroquia y formándose en la escuela de una pastoral de cuño moral y comportamental. En este contexto se desarrolla en ella una profunda admiración por el modelo de María Goretti, modelo que la Acción Católica pretendía dar a conocer a las inscritas para sostener sus «cruzadas de pureza». Por otra parte

la joven Mesina seguiría muy pronto la suerte de la misma María Goretti: sale de casa, la mañana del 17 de mayo de 1935, para recoger leña en un bosque cercano a Orgosolo y es agredida por un joven que, ante su resistencia, no dudó en asesinarla a pedradas. Su proceso de beatificación, que se inició en septiembre de 1978, terminó el 4 de octubre de 1987 con la solemne ceremonia en la plaza de San Pedro.

BIBL.: BS App. I, 918; M. DI PIETRO, *Antonia Mesina, fanciulla sarda*, Milán 1943; P. FORTUNATO, *Antonia Mesina, uccisa come santa Maria Goretti*, Roma 1974.

F. de Palma

ANTONINO DE FLORENCIA

1389-1459 – dominico, arzobispo – canonizado el 31 de mayo de 1523 – fiesta: 10 de mayo

Antonio Pierozzi, dominico, arzobispo de Florencia y copatrón de la ciudad, nació en Florencia en 1389, hijo del notario Niccolò, miembro de una hermandad de *laudesi*, y de su segunda mujer, Tommasa di Cenni di Nucchio. Se le llamará Antonino por su pequeña estatura. Frecuentando Santa Maria Novella, conoció a Juan Dominici, el dominico reformador y discípulo de Catalina de Siena, a quien en 1404 pide entrar a formar parte de la orden. Acogido a comienzos de 1405 en el convento de Cortona, donde hizo el noviciado, pasó a Fiesole, reciente fundación que pretendía albergar a los dominicos de estricta observancia. Aquí Antonino, dotado por sus orígenes familiares de una sólida cultura jurídica, estudia

para prepararse al sacerdocio (fue ordenado probablemente en Cortona en 1413). La comunidad fiesolana pasa, desde 1408, algunos años entre Foligno y Cortona enfrascada en las divisiones del cisma de Occidente. En 1418 los religiosos vuelven a Fiesole, pero Antonino permanece en Cortona como prior y sólo en el 1421 está de nuevo en Fiesole, siempre en calidad de prior. Desde 1424 a 1430 lo encontramos en Nápoles, con la misión de reconducir a la observancia de la regla el convento de San Pietro mártir. En 1430 es prior de Santa Maria sopra Minerva en Roma y, bajo el pontificado de Eugenio IV, auditor general de la Rota. En 1437 es nombrado vicario de la observancia para Italia. En calidad de tal, cuida en Florencia la fundación de una comunidad observante, obteniendo la cesión de la vieja sede de los Silvestrinos, que se convierte en el convento de San Marcos. Antonino procura que la renovación del edificio y de la iglesia procedan en conformidad con la pobreza de los religiosos; pero alienta asimismo la obra del Beato Ángelico, acepta de Cósimo el Viejo la donación de la biblioteca de Niccolò Niccoli y encarga a algunos religiosos el cuidado de los códices y el miniado de textos litúrgicos. Bajo su priorato San Marcos se convierte en parroquia y los religiosos tienen la obligación de predicar, mientras el convento presta amplia hospitalidad a los padres presentes en Florencia para el concilio. En la ciudad atiende espiritualmente a algunas damas de las familias más importantes así como a varias Compañías de laicos (y funda otras nuevas).

Desempeña en toda Italia su fun-

ción de vicario de la Observancia hasta que, el 9 de enero de 1446, es nombrado arzobispo de Florencia. En su nueva misión se ocupa tanto de la ortodoxia y la coherencia religiosa como de la correcta administración de los bienes eclesiásticos, tras la crisis del cisma. Su celo lo lleva a actuar como patriarca de Toscana, armado, como afirma en su *Summa* (III, tít. XX, cap. 3), de cuatro espadas: amor, palabra, compasión y justicia. Vela ante todo por el clero: reprende a los que viven lujosamente, obliga a la posesión del breviario, persigue toda forma de codicia. Al efectuar las visitas pastorales controla el orden de registros y enseres, así como la capacidad de los sacerdotes con cura de almas de administrar correctamente los sacramentos. Frente a casos de indignidad, ante todo de concubinato, la justicia de Antonino es rigurosísima. Análogamente castiga de modo muy duro manifestaciones de magia y herejía. Sensible a las necesidades incluso materiales del pueblo, instituye, al servicio de los más pobres, la compañía de los Buonomini di San Martino. Se mantiene en cambio decididamente distanciado de los poderosos. Acepta sí la amistad de los Médicis, pero no apoya las opciones tendentes a la toma del poder; en algunos casos se alinea incluso en posiciones netamente contrarias.

Fautor de una reforma de la Iglesia, muere el 2 de mayo de 1459, celebrado por los poderosos, pero más venerado aún por los pobres de su ciudad. Es significativo el recuerdo de Pío II en sus Comentarios, relatando su muerte: «...vir memoria dignus, domuit avaritiam, calcavit superbiam, libidinem prorsus ignoravit, potu cibo-

que parcissime usus est». Después de haber mencionado su cultura, acción pastoral y la obra de pacificación, además del ejemplo de sus virtudes, el papa Piccolomini introduce un particular que se haría más tarde famoso; tras su muerte «in domo nihil reperitum est praeter mulum, quo insedere solitus erat, et vilem supellectilem...».

Trabajador incansable, Antonino asocia el estudio y la reflexión a la acción. No participa en la polémica entre sus conciudadanos sobre el uso de la lengua vulgar o del latín, sino que usa con eficacia ambas lenguas. Compone sobre todo obras enciclopédicas de tradición medieval, hasta el punto de ser considerado el mayor moralista del s. XV. Su *Summa* es el tratado de teología moral más amplio y completo que se publicó hasta entonces, orientada al ministerio de la Penitencia. El plan de la obra tiene carácter antropocéntrico y presenta una originalidad que no volvería a repetirse. La primera parte comienza sobre el alma y los distintos tipos de pecado para detenerse ampliamente en los aspectos jurídicos de la ética cristiana. La segunda examina los pecados capitales, los votos y las restituciones: de la amplia casuística emerge un cuadro eficaz de la sociedad florentina de su tiempo. Particularmente interesantes son los problemas de ética económica; Antonino, aun dependiendo de santo Tomás, empieza por reconocer, como su contemporáneo Bernardino de Siena, el valor del dinero en una economía mercantil. Examina, así, el problema de los créditos y de las operaciones de cambio, en la óptica del lucro cesante y del daño emergente. La tercera parte está dedicada a los esta-

dos de vida, la cuarta a las virtudes cardinales y teológicas y a los dones del Espíritu Santo. El tratado opta constantemente por la concreción y el buen sentido más que por la originalidad de pensamiento.

Ligada a la *Summa* está la otra gran obra de Antonino, el *Chronicon*, narración en tres partes de las seis edades del mundo, desde la creación hasta el s. XV, al objeto de edificar a sus contemporáneos a través de los ejemplos del pasado. Antonino no se propone en absoluto hacer historia, al menos en el sentido moderno; se profesa abierta y simplemente un compilador. Pero indica de modo circunstanciado sus fuentes, desde Eusebio de Cesarea hasta Josefo Flavio, desde Agustín hasta Vicente de Beauvais. Para la parte contemporánea recurre sobre todo a Leonardo Bruni, integrado por Bracciolini (*Historia populi florentini*) y por cronistas locales en lo que concierne a Florencia. Recuerda, empero, situaciones o personajes que ha conocido directamente, brindándonos un precioso testimonio.

Ambos escritos tuvieron un éxito enorme, evidenciado por el repetirse de ediciones en los siglos XV y XVI. Obras menores son, entre otras, un *Confessionale* en tres partes, editadas también por separado y en varias lenguas vulgares, y algunos puntos de meditación. Las posiciones de Antonino destacan por equilibrio y mesura; se hizo proverbial también por su disponibilidad y agudeza (*Antoninus consiliorum*). El período de su episcopado coincide por otra parte con un momento de estancación en el desarrollo del Renacimiento en Florencia, que algunos han atribuido a la rígida

vigilancia del arzobispo sobre hombres e ideas. En realidad Antonino elogia la *studiositas*, crítica en cambio la *curiositas* como búsqueda de alabanzas, distracción en el cuidado de la salvación y presunción de distinta naturaleza.

Las primeras biografías de Antonino son las de Francesco da Castiglione, amigo y colaborador suyo en San Marcos, y de Leonardo di Ser Uberto. También es citado en las *Vidas* de Vespasiano da Bisticci. El texto, empero, reproduce esencialmente la biografía de Castiglione.

Su fama de santidad es atestiguada asimismo por Pío II, en la prosecución del fragmento de los *Commentarii* citado arriba: «civitas –nec vana putanda opinio est– ad vitam illum migrasse beatam putavit». Antonino fue proclamado santo por Adrián VI, el 31 de mayo de 1523. La fiesta se celebra el 10 de mayo, día de su sepultura. Las solicitudes del Papa para que el cuerpo, conservado en San Marcos, recibiera una sepultura más digna, se atenderán sólo a finales del siglo. En 1589 los Salvati encargan a Juan de Bolonia la erección de una capilla, siempre en San Marcos, adonde es trasladado el cuerpo. La iconografía de Antonio es bastante rica (KAFTAL I, 28; IV, 29). En San Marcos se conserva la máscara mortuoria en la que se inspira el busto atribuido a Verrocchio; en 1859, cuarto centenario de su muerte, se encargó a Dupré una estatua, colocada después bajo los Uffizi.

BIBL.: AS *Maii* I, 310-358; BHL 577-579, *Suppl.*; BS II, 88-105; DBI III, 524-532; VESPASIANO DA BISTICCI, *Le Vite*, ed. de A. GRECO, 2 vols., Florencia 1970-1976, I, 223-242; R. MORCAY (ed.), *Chroniques de Saint Anto-*

nin. Fragments originaux du titre XXII (1378-1459), París 1913; *Saint Antonin fondateur du couvent de Saint-Marc, archevêque de Florence 1389-1459*, Tours/París 1914; S. ORLANDI, *Bibliografía antoniana*, Ciudad del Vaticano 1961.

*** CREYTENS R., *Les «consilia» de S. Antonin de Florence*, AFP 37 (1967) 263-342; KAEPPEL T., *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, 3, Roma 1980, 87; PII II, *Commentarii rerum memorabilium quae temporibus suis contigerunt, ad codicum fidem nunc primum editi ab Adriano Van Eck*, I, Ciudad del Vaticano 1984, 151; S. Antonino e la sua epoca, Actas del congreso celebrado en Florencia, 21-23 de septiembre de 1989, Rivista di ascetica e mistica 59 (1990) 223-451; POLIZZOTTO L., *The making of a saint: the canonization of St. Antonino, 1516-1523*, The journal of medieval and Renaissance studies 22 (1992) 353-381; VERDE A. F., *La conversione degli infedeli e dei giudei in ordine all'unione delle chiese. Tra San Vincenzo e Savonarola: una traccia di studio da seguire*, en P. VITI (ed.), *Firenze e il concilio del 1439*, Convegno di Studi, Florencia, 29 de noviembre-2 de diciembre de 1989, Florencia 1994, 243-286.

S. Spanò

ANTONIO, ABAD

251 ca.-356 – monje – fiesta: 17 de enero

Antonio nació el año 251 en Coma (la actual Keman) en el Egipto medio, cerca del Nilo. En la *Vita* escrita por Atanasio de Alejandría nos dice que sus parientes eran cristianos, de posición acomodada y de la alta sociedad. Seguramente Antonio creció en una comunidad copta. Cursó estudios elementales rehusando una formación literaria superior, es decir, griega. Pero no era una persona inculta y demostró ser perfectamente capaz de escribir cartas sobre temas de importancia. A la muerte de sus padres, cuando tenía dieciocho años, asumió la responsabilidad de la casa

y el cuidado de su hermana más joven. Apenas seis meses después de la muerte de sus padres, un día escucho en una iglesia el evangelio de san Mateo 19,21 sobre la distribución de las riquezas terrenas a los pobres como condición para una vida perfecta. Como ya hacía tiempo que reflexionaba sobre la renuncia a la propiedad y riqueza, siguiendo el ejemplo de los apóstoles y los cristianos de Jerusalén (Mt 4,20 y He 4,34), percibió esta lectura como un mensaje personal de Dios que lo llamaba a una vida de pobreza y abnegación. Por eso distribuyó sus posesiones reservando solamente una pequeña cantidad para el sustento de su hermana. Pero en otra ocasión oyó en la iglesia la exhortación a no vivir ansiosos por el mañana (Mt 6,34), y entonces renunció también a esa pequeña reserva, y su hermana fue confiada al cuidado de algunas fieles vírgenes para que la instruyeran en su modo de vida. Para practicar la vida ascética, al principio se situó enfrente de su casa, luego marchó a las afueras del pueblo y más tarde se estableció en un lugar apartado junto a un sepulcro. Cuando contaba unos treinta y cinco años, eligió habitar en una fortaleza desierta al este del Nilo. Pasados veinte años se retiró al desierto, hacia el monte Pispir. Finalmente, acosado por un número cada vez mayor de visitantes, se adentró todavía más en el desierto, caminando durante tres días hacia el este y quedándose en una región montañosa, no lejos del mar Muerto. Una tradición local considera el actual monasterio *Deir-amba-Antonios* como el lugar de su última morada. De vez en cuando volvía al monte Pispir para

mantenerse en contacto con sus discípulos y, si era necesario, para comunicarse también con el mundo exterior. Pero siempre regresaba a su amado eremitorio en las montañas del este y allí fue donde murió en el 356.

I. PECULIARIDADES DE LA VIDA DE ANTONIO. El itinerario ascético de Antonio, tal como se describe en la *Vita*, está marcado por algunas características particulares: 1) la lucha contra el diablo y los demonios; 2) el obrar milagros de curación y profecías; 3) el contacto y guía espiritual de otros monjes; 4) el contacto ocasional con el mundo exterior.

1. *La lucha contra el diablo y los demonios.* Para huir de la llamada del mundo y buscar el gozo de servir a Dios con un corazón indiviso el eremita se aleja de la sociedad secular y vive solo, retirándose a una distancia cada vez mayor hasta llegar al desierto, el lugar más solitario. Pero aun alejándose del mundo no evita las amenazas y asaltos de los demonios y su maestro, el príncipe de este mundo, el diablo. En un largo discurso a sus monjes Antonio describe a estos espíritus malignos que anteriormente habitaban el cielo, pero que por su pecado cayeron de la altura y ahora tienen celos de los buenos cristianos, a los que ven subiendo a las alturas de las que ellos fueron precipitados (*Vita* 22, 2-3; cf 66, 3-5). Se lee además en la *Vita* que los demonios vagan alrededor de la tierra tratando de detener a las almas humanas en su camino hacia el cielo (65, 2-6; 66, 3-5). Pero también deambulan por la tierra, y sus lugares favoritos son precisamente el desierto y las regiones montañosas desoladas: andan por lu-

gares áridos (64, 4, citando el evangelio de san Lucas 11,24) y allí ponen hienas y otras bestias en el desierto del monje (52-53); Antonio dice a sus amigos que él lucha contra los demonios en la montaña (70, 4).

La *Vita* nos informa de que la vida de Antonio es una lucha continua contra los malos espíritus, desde su retiro en su propio pueblo y en sus alrededores hasta su solitaria morada en las montañas próximas al mar Rojo. Los demonios temen a este intrépido ermitaño que los desafía por todas partes. Cuando Antonio elige para su morada un sepulcro abandonado, al diablo le invade una especie de pánico: ¡Este Antonio acabará por convertir sus dominios en una ciudad! ¿Cómo es que el desierto se convierte en morada de ascetas en lugar de ser refugio de demonios? (8, 2). Y también después, cuando muchos, siguiendo el ejemplo de Antonio, se establecen en el desierto, el diablo se queja porque los monjes invaden sus dominios, el desierto (41, 4). También se nos dice que los demonios intentan en vano que Antonio abandone el lugar que consideran propio (53, 3).

La batalla es una lucha personal, monje contra demonio. Antonio habla con los demonios: les pregunta acerca de su naturaleza y su procedencia. Ellos responden mostrando su hostilidad y su deseo de vencerlo, lamentando su fracaso (6, 1-2; 41, 1-5; 43, 1). Pero no se trata de una lucha meramente verbal, es también lucha corporal. Los demonios se presentan para vencer a Antonio (8, 2), o aparecen en forma de bestias peligrosas para aterrorizarlo (9, 6-8). El diablo se aparece en forma de una mujer hermosa para seducirlo y destruir su esfuerzo

ascético (5, 5-6), o toma el aspecto de un feo muchacho negro, asemejando el espíritu de fornicación (6, 1-4), o de un monstruo, mitad hombre mitad asno (53, 2). Antonio lucha con oración incesante, uso frecuente de la señal de la cruz, ayuno, abstinencia, vigiliias nocturnas, todas las armas de la lucha ascética (4, 1-2; 7, 4-8; 13, 5; 23, 2-4; 30, 2; 35, 2; 53, 2; 80, 4). Los demonios son derrotados y puestos en fuga, pero vuelven una y otra vez renovando sus ataques (5, 1-9, 11; 11, 1-13, 7). Sin embargo la victoria es de Antonio o, más bien, de Cristo, porque la *Vita* insiste en que el monje no está librando su propia batalla sino la del Señor. A Él y a la venida de su Hijo como salvador de la humanidad se debe el que la lucha del monje termine en victoria (5, 7; 10, 1-3; 24, 4-5; 41, 5-6; 78, 4-5).

2. *Milagros de curación y profecías.* Es asimismo el Señor quien otorga al monje, su siervo, el poder de hacer milagros de sanación y de conocer cosas secretas, lejanas o futuras. Antonio dice: «Sólo Dios devuelve la salud, y Él es quien elige cuándo y a quién» (56, 1). «El Salvador muestra por todas partes su misericordia con aquellos que lo invocan» (58, 4). «Las gracias no hay que dármelas a mí sino solamente al Señor» (56, 2). Se nos dice también en la *Vita* que el Señor, por la oración de Antonio, hizo brotar agua en un lugar desierto (54, 4) y que, cuando dos monjes se encontraron en peligro en el desierto mientras iban a reunirse con él, «el Señor le mostró lo que estaba ocurriendo allá lejos» (59, 6).

Desde el punto de vista de la *Vita* esos acontecimientos milagrosos son considerados a menudo como parte

de la lucha contra el diablo y sus secuaces: muchas curaciones toman la forma de exorcismos (48, 3-4; 64, 1-5; 71, 1-2; 80, 2-4). Pero no siempre aparece involucrada la lucha contra los espíritus malignos. A menudo Antonio, conmovido por la situación de los enfermos, ora sencillamente con ellos, esperando juntos la bendición del Señor y, en caso de que la curación no se realice, exhortándolos a no quedar decepcionados y a tener paciencia (56, 1-2). A veces la curación tiene lugar a distancia: en respuesta a las oraciones de Antonio, el Señor realiza el milagro en otra parte (58, 1-5; 61, 1-3).

El don de ver las cosas lejanas y leer el futuro era una atribución típica de Antonio. A menudo sabía de antemano quién vendría a visitarlo y por qué razón (62, 1-2). Desde su morada en la montaña vio cómo volaba al cielo el alma de Amonio, que vivía como ermitaño en Nitria, a tres días de camino. Después se confirmó que Amonio había muerto en el momento en que Antonio vio subir su alma (60, 1-10). Antonio previó las aflicciones que la herejía arriana iba a causar a la Iglesia (82, 4-10), y predijo la muerte de Balakios, *dux Aegypti*, el cual, instigado por los arrianos, persiguió la cristiandad ortodoxa (86, 1-7). Su recusación del arrianismo no mermó su creciente popularidad; la fama de sus milagros y profecías se propagó por todas partes.

3. *Contactos y guía espiritual de monjes.* Antonio eligió la vida solitaria, como ermitaño. Poco después, Pacomio inició la vida cenobítica, y sus seguidores vivían en comunidades numerosas. También Antonio tuvo sus seguidores, pero todos fue-

ron ermitaños como él. Sin embargo, sus contactos con Antonio y entre ellos eran frecuentes. La vida eremítica no comportaba un aislamiento total de la humanidad. Al comienzo de su itinerario ascético, Antonio permaneció en contacto con los habitantes de su pueblo (4, 3-4). El trabajo manual, que consistía en la fabricación de cestos, le procuraba lo necesario para cubrir las necesidades de la vida y ayudar a los indigentes con lo que sobraba (3, 6). Más tarde, en el desierto, regalaba los productos de su trabajo a sus numerosos visitantes, en recompensa por los regalos que le traían (53, 1).

Vivir en un desierto fue, de hecho, un descubrimiento de Antonio. Anteriormente los ascetas vivían en las cercanías de sus propios pueblos, igual que hizo Antonio al sentir la llamada del Señor. Durante los veinte años que pasó en la fortaleza del desierto, su primera morada como auténtico eremita, vivió en completo aislamiento. Al final, una multitud de amigos íntimos y admiradores invadieron su habitáculo: su aspecto no había cambiado y la salud espiritual marcaba sus facciones. Muchos fueron los que eligieron la vida eremítica. Aparecieron eremitorios por todas partes y, como dice la *Vita*, «el desierto se convirtió en una ciudad de monjes» (14, 1-7). Antonio era el padre de todos ellos. A menudo los visitaba para fortalecer sus resoluciones. También escribió, para los monjes necesitados de apoyo, cartas de dirección espiritual siguiendo la línea de la teología de Orígenes.

Los capítulos 16-43 de la *Vita* presentan, en forma de largo discurso—mencionado en el apartado 1—, en-

tregado originalmente, según la *Vita*, en copto, una colección de avisos y lecciones que Antonio dio a sus discípulos para instruirlos en los caminos de la verdadera ascética. De correspondencias con otros pasajes en otros escritos de Atanasio parece desprenderse que este pudo haber introducido algunas ideas propias, pero el contenido en su totalidad refleja ciertamente importantes elementos de la doctrina espiritual de Antonio. Se afirma que la finalidad de la vida ascética es la adquisición de la virtud para agradar a Dios y heredar su reino (17, 6-7; cf también 30, 2). La perseverancia en la práctica de la virtud asegura al alma la posesión de su belleza y rectitud originales (20, 5-9). El diablo y los demonios son los enemigos peligrosos contra los cuales el monje debe entablar una guerra continua. Pero, quien persevera obtendrá victoria con toda seguridad, porque la fuerza de los enemigos ha sido aniquilada desde la venida del Señor (21, 1-30, 3). A veces los demonios se presentan bajo apariencia de ángeles para engañar y seducir, pero hay medios para desenmascararlos y, mediante la práctica de discernimiento de espíritus, distinguir entre los buenos y los malos (22, 3; 35, 1-37, 4; cf 44, 1).

Cuando Antonio comprendió que su muerte estaba próxima, se marchó al monte Pispir para hacer una última exhortación a sus discípulos y despedirse de ellos (89, 1-3). De vuelta a su eremitorio, en las proximidades del mar Muerto, cayó enfermo. Durante los últimos quince años dos monjes habían compartido su vida eremítica proveyendo a sus necesidades en la vejez. A ellos dio sus últi-

mas instrucciones. Deberían dar algunos trozos de sus modestos vestidos a los obispos Atanasio y Serapión y quedarse con un trozo del cilicio para sí mismos. Su cuerpo debería ser enterrado en lugar desconocido para impedir que lo embalsamaran o se lo llevaran a alguna casa particular, como acostumbraban a hacer los egipcios con sus muertos. Los discípulos llevaron a cabo todos sus deseos (91, 1-92, 3). Su comportamiento honró a Antonio como eremita y también como su maestro y paternal amigo.

4. *Los esporádicos contactos con el mundo exterior.* El modo de vida de Antonio no era una absoluta renuncia al mundo. No sólo mantuvo relaciones con sus monjes, sino que de vez en cuando aparecía en público por razones de caridad y para la defensa de la fe cristiana.

Hizo una aparición extraordinaria en Alejandría durante la persecución de Maximino Daya, alrededor del año 310, acompañando ante el tribunal a los cristianos prisioneros y asistiéndolos de mil maneras. Deseaba ser mártir y lamentaba que no lo prendieran. Pero el Prefecto no se interesó por él y cuando, después de la ejecución de Pedro, el obispo de Alejandría, cesó la persecución, volvió a su eremitorio (46, 1-47, 1).

En el 337 ó 338 vuelve de nuevo a Alejandría «llamado por el obispo y todos los hermanos» para condenar en público la herejía arriana. La gente se alegró e incluso algunos admiradores paganos fueron a ver a aquel «hombre de Dios» y muchos de ellos abrazaron la fe cristiana (69, 1-70, 3). No sólo en aquella ocasión en Alejandría sino también en otras circunstan-

cias y en los encuentros con sus monjes se opuso a los arrianos, así como a otros disidentes, como los melecianos (68, 1-3; 82, 4-13; 89, 4-6; 91, 4). Tal vez sea la voz de Atanasio la que se deja oír en estas condenas, pero no cabe ninguna duda de que Antonio guardó la fe ortodoxa y permaneció siempre en comunión con la Iglesia. Esto se desprende también de la cuarta carta, de su *corpus* de siete, en la que se opone a Arrio y a sus ideas (*Epistula* 4, 17).

Varios capítulos de la *Vita* (72-80) están dedicados a la descripción de algunos encuentros de Antonio con grupos de filósofos paganos, eruditos y sabios, que lo visitaban en su morada de Pispir. En sus discusiones con estas personas, su sabiduría espiritual, no basada en el culto al conocimiento literario sino en la fe en Jesucristo y su cruz, rebatía fácilmente la vana erudición de sus visitantes. Su reacción provocaba a veces el desarrollo de un auténtico curso de apologética, presentando, entre otras cosas, la tradicional refutación del politeísmo pagano y sus explicaciones alegóricas y recordando el milagro de la expansión de la fe cristiana a pesar de las persecuciones. Más de una idea de Atanasio ha encontrado espacio en Antonio, pero es probable que hayan tenido origen en algún contacto de este con representantes del mundo erudito de Alejandría.

Según afirma la *Vita* (81, 1-6) los mismos emperadores procuraban entrevistarse con Antonio. Constantino y sus hijos le escribieron y pidieron su contestación. Al principio Antonio no quería leer su carta, y mucho menos responder. Pero, requerido por

sus monjes, redactó por fin una respuesta exhortando a sus imperiales corresponsales a que cumplieran sus obligaciones de gobernantes cristianos. Puesto que no es posible encontrar vestigio alguno de esta correspondencia en ningún otro documento, la opinión de los eruditos duda de su historicidad.

II. HAGIOGRAFÍA Y CULTO DE ANTONIO. La fama de Antonio creció constantemente durante su larga vida. Después de su muerte, la *Vita* se encargó de continuar este proceso. Aparecieron traducciones en copto y siríaco, y, a los pocos años la composición del original se tradujo también al latín. A esta versión latina anónima siguió bien pronto otra de Evagrius de Antioquía. La temprana aparición de la *Vita* en latín tal vez se deba al hecho de que Atanasio presenta su texto con una carta a los «monjes extranjeros» respondiendo a su requerimiento de información acerca de Antonio y exhortándolos a emular a los monjes egipcios. Estos «monjes extranjeros» son probablemente los ascetas latinos. El amor a la vida ascética era muy fuerte también en Occidente. Además, durante su prolongada estancia en Occidente, Atanasio había dedicado encendidos elogios a la vida de los eremitas egipcios. Apenas apareció la *Vita*, el interés y la curiosidad latinos seguramente solicitaron una traducción. La popularidad de la obra en los ambientes latinos se menciona en escritos hagiográficos: En la *Vita Pauli* (374 ca.) y *Vita Hilarionis* (390 ca.) de Jerónimo (quien escribe sobre sus héroes como predecesor [Pablo] y competidor [Hilarión] de Antonio), en la *Vita*

Martini de Sulpicio Severo (395 ca.) y en la *Vita Ambrosii* de Paulino de Milán (420 ca.). La influencia de la espiritualidad de Antonio por lo que respecta a la lucha con el diablo es especialmente evidente en la *Vita Pauli* y la *Vita Hilarionis* de Jerónimo y en la *Vita Martini* de Sulpicio Severo.

Como «padre de los monjes» Antonio fue uno de los personajes más influyentes en la Iglesia cristiana. No nos es posible explicarlo detalladamente; baste recordar, como parte de su herencia espiritual, la importancia de la lucha contra el maligno y, con ella, la doctrina y la práctica del discernimiento de espíritus. Este punto de espiritualidad ascética se conserva en las reglas y costumbres de las comunidades religiosas hasta hoy, habiendo sido revitalizada en el s. XVI por los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola.

Concluamos con unas breves palabras sobre historia monástica y religiosidad popular. En el año 1095 se fundó en Francia una orden religiosa de caballeros, que se llamaron «antonianos» en honor del monje egipcio. Su principal misión era la hospitalización y cuidado de los enfermos, especialmente los que sufrían de herpes (llamado también *fuego de san Antonio*). Dado su trabajo caritativo, los antonianos ostentaban el privilegio de poder utilizar los pastizales comunes para sus cerdos. Dichos cerdos llevaban una campanilla y una marca especial en el cuello. El 23 de diciembre o el 17 de enero (fiesta de san Antonio) eran sacrificados y su carne bendecida en la iglesia y distribuida entre los pobres. El cerdo y la campanilla son características de la repre-

sentación de san Antonio, tema favorito de los pintores medievales. Festividad: 17 de enero.

BIBL.: Ha aparecido una edición crítica, esperada desde hace tiempo: G. J. M. BARTELINK, *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine. Introduction, texte critique, traduction, notes et index* (Sources Chrétiennes 400), París 1994; *Die literarische Gattung der Vita Antonii. Struktur und Motive*, *Vigiliae Christianae* 36 (1982) 38-62. Dentro de la literatura reciente: BARNES T. D., *Angel of Light or Mystic Initiate? The Problem of the Life of Antony*, *The Journal of Theological Studies* 37 (1986) 353-368; DRAGUET R., *La vie primitive de S. Antoine conservée en Syrie*, *CSCO* 417-418, Lovaina 1980; QUASTEN J., *Patrología II*, ed. esp. de I. OÑATIBIA, BAC, Madrid 1956, 155-159; ROLDANUS J., *Origène, Antoine et Athanase: leur interconnexion dans la «Vie» et les «Lettres»*, *Studia Patristica* 26 (Papers presented at The Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991), Lovaina 1993, 389-414; RUBENSON S., *The letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund 1990; TETZ M., *Athanasius und die Vita Antonii. Literarische und theologische Relationen*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 73 (1982) 1-30.

A. A. R. Bastiaensen

ANTONIO DE LEÓN

1593-1637 – mártir dominico – canonizado el 18 de octubre de 1987 – fiesta: 28 de septiembre

Antonio González Rabanal, hijo de Álvaro y María, nació muy probablemente el día 10 de marzo de 1593, en un hogar modesto de los que circundaban la famosa catedral de León, en España. Educado en un ambiente familiar religioso, pronto se sintió atraído por el estilo de vida sacerdotal, y antes de cumplir los doce años pidió el ingreso en el seminario diocesano, que en 1606 acababa de fun-

dar el obispo fray Andrés de Caso. Realizados los primeros cursos en dicho seminario, un nuevo toque de la gracia le llevó a preferir, para su sacerdocio, la vida comunitaria, y se incorporó al convento y estudios que los dominicos poseían en esa misma ciudad.

Desde los 16 hasta los 22 años, cursó Artes y Teología. Sin que hubiera en su vida estudiantil fenómenos que reclamaran especial atención, culminó brillantemente la carrera con el título de Lector (Licencia) en Teología. De esta forma quedó habilitado para impartir enseñanza en Centros Superiores. Con el Lectorado recibió, además, y principalmente, la ordenación sacerdotal. Su equilibrio de vida humana y espiritual, unida a la talla intelectual demostrada, hizo que los superiores le confiaran, en plena juventud, el difícil ministerio de «Maestro de Estudiantes» y profesor en el célebre convento y estudio de Piedrahita, Ávila, uno de los núcleos más afanados de la «reforma dominicana» en Castilla y España, durante el s. XVI. Allí consumió 15 fecundos años, entre 1616 y 1631, período histórico de calma en el citado convento, disponiendo de la soledad ambiental, fervor oracional y apostólico, y afán por los saberes.

Urgido por el Espíritu, solicitó a los superiores que le concedieran formar parte de los grupos de misioneros que se preparaban para partir hacia Filipinas y Japón. Su petición fue escuchada, y en 1631 fray Antonio se despidió de alumnos y maestros de Piedrahita, e inició el camino hacia Trujillo, Extremadura, donde se congregaban los miembros de una próxima expedición de religiosos. Emprendida la ruta de

Trujillo a Sevilla, 270 kilómetros a pie, su cuerpo, un tanto debilitado fue presa de fiebres malignas. Se temió que no podría acudir con tiempo a la cita en Sevilla, Sanlúcar de Barrameda y Cádiz. Pero su voluntad (38 experimentados años) fue más poderosa que su debilidad corporal, y allí se encontró, suplicando que le autorizaran a embarcar.

El galeón, que llevaba como tesoro a 27 misioneros (¿Domingo Ibáñez de Erquicia y compañeros), entre ellos a fray Antonio de León, salió de Sevilla el día 19 de junio de 1631. En mayo de 1632, entró la expedición en el puerto de Manila, entre signos de júbilo fraterno y eclesial. ¡Nuevas manos para la obra misional! Fray Antonio, dado el prestigio de que iba adornado, fue retenido en Manila durante cuatro años. Aprendió un poco de japonés, se ejercitó nuevamente como profesor en el Colegio Universitario (futura Universidad de Santo Tomás), sucediendo en la cátedra a misioneros de la talla de Domingo Ibáñez y Lucas del Espíritu Santo, y asumió responsabilidades de gobierno y acción apostólica.

Tras cuatro años de servicio a la Iglesia y a la orden en Filipinas (1632-1636), la aventura se consuma. A principios de 1636, los superiores dominicos de Filipinas decidieron enviar a los PP. Antonio González, Guillermo Courtet y Miguel de Aozaraza. Acordado el asunto, se ofrecieron a acompañarlos el sacerdote japonés Vicente Schowozuca (o de la Cruz), el seglar japonés, leproso y cristiano, Lázaro Kyoto y, finalmente, el seglar filipino, Lorenzo Ruiz. El día 10 de julio, después de varios intentos fallidos, contraviniendo las ór-

denes del gobernador, que estimaba locura autorizar el viaje a los misioneros, y ocultándose en las sombras de la noche, los misioneros subieron a una pobre embarcación, de estilo japonés, preparada y contratada por los dominicos, con un grupo de marineros filipinos y chinos. Iba de Vicario del Provincial el P. Antonio González.

Una fuerte tempestad condujo la barca al puerto de Bolinao, al noreste de Luzón, donde se repusieron. El barquito rebasó las aguas de Formosa, y el día 10 de julio alcanzó las Islas de los Lequios, Okinawa. En sus arenas saltaron a tierra los misioneros, mientras que los marineros regresaban a Formosa. Concertaron formas de pasar desapercibidos, pero no bastaron para lograrlo, los trajes japoneses, el silencio forzoso y el esfuerzo por ocultarse. En fecha no determinada, fueron prontamente detenidos por las autoridades y encarcelados.

Tras un año aproximado de cautiverio, durante el cual el P. Antonio ejerció su ministerio de animador de la fe de los hermanos más débiles, recibiendo a la profesión religiosa al sacerdote japonés Vicente, en septiembre de 1637, fueron llevados todos en dos embarcaciones a la ciudad de Nagasaki. Guillermo Courtet, Miguel de Aozaraza y Vicente de la Cruz, el día 13, fueron enjaulados y maniatados, iniciando el proceso de condenación por los tribunales; y el P. Antonio González, junto con Lorenzo Ruiz y Lázaro Kyoto, el día 21.

En el primer grupo, los días 14 y 15, los PP. Courtet y Aozaraza dieron un magnífico testimonio de su fe en Cristo y de la misión que les llevó a Japón, y sufrieron con entereza los tormentos,

mientras que el P. Vicente de la Cruz claudicaba en su fe. En el silencio y oración de la noche, lograron su arrepentimiento y su ulterior confesión de Cristo. En el segundo, el P. Antonio, Lázaro y Lorenzo sufrieron duro interrogatorio y el tormento del agua ingurgitada el día 21, dando espléndido testimonio de su fe el P. Antonio, apostatando Lázaro por miedo al tormento y titubeando Lorenzo. El P. Antonio quedó tan abatido por los sufrimientos que tuvieron que llevarle en brazos a la prisión. Pero la noche, su dolor y las palabras devolvieron el espíritu y fortaleza a Lázaro y Lorenzo, de suerte que, en los tormentos del día 23, todos confesaron su fe.

El P. Antonio, llevado en brazos a su celda, entregó su alma al Señor. Su cuerpo, trasladado al «monte santo», fue quemado, y sus cenizas fueron arrojadas al mar de manos de unos cristianos que lo veneraban. Los otros cinco misioneros del grupo, fueron conducidos al martirio el día 27 de septiembre de 1637. Beatificados por el papa Juan Pablo II, el día 18 de febrero de 1981, en Manila, fueron canonizados en Roma el día 18 de octubre de 1987. (¿Mártires del Japón).

BIBL.: F. VILLARROEL, *Dominico leonés camino de los altares*, CSIC, León 1981; J. DE PRADO REYERO, *El santoral leonés*, León 1991, 58-60, 109-113.

C. Ániz Iriarte

ANTONIO DE PADUA

1195-1231 – franciscano – canonizado el 30 de mayo de 1232 – fiesta: 13 de junio

Antonio nació con mucha probabilidad en Lisboa, por eso el *Martirolo-*

gio Romano lo llama *Lusitanus*. Hijo de una acomodada familia de la ciudad, fue bautizado con el nombre de Fernando, que cambió por el de Antonio cuando entró en la orden de los Hermanos menores. Siendo aún adolescente, Antonio entró en el monasterio suburbano de San Vicente, de los canónigos regulares de San Agustín. Al cabo de dos años se trasladó al monasterio agustiniano de Santa Cruz en Coimbra, célebre centro de cultura eclesiástica. En los nueve años de permanencia, Antonio profundizó la disciplina religiosa y la *lectio divina* y estudió la Sagrada Escritura, manifestando extraordinarias capacidades mnemónicas. Probablemente al terminar sus estudios fue *ordenado sacerdote*.

En los primeros meses de 1220 un evento determinó el camino decisivo de su vida. El 16 de enero de aquel año cinco religiosos menores misioneros (¿Berardo, Otón, Pedro, Ayuto y Acursio) fueron asesinados en Marruecos. Su fama de santidad se difundió en seguida por el reino, entre otras cosas merced a la llegada de sus reliquias a Coimbra. Con el deseo de emular el ejemplo de aquellos hermanos protomártires franciscanos Antonio entró en el convento minorítico de San Antonio de Olivares. Inmediatamente después partió para Marruecos, donde una grave enfermedad que le aquejó todo el invierno de 1220 le indujo a volver. Pero una violenta tempestad desvió el barco a Sicilia. Recibe la noticia del capítulo convocado en Asís en la Porciúncula, por la fiesta de Pentecostés, y acudió allí. Al término del capítulo, Antonio, desconocido para todos, rogó a fray Graziano, provincial de Romaña, que le tomara con-

sigo para que «le impartiese los primeros rudimentos de la formación espiritual. [...] Declaraba que no quería conocer, anhelar o abrazar otra cosa que a Cristo crucificado» (*Assidua* 7, 2-3).

En Romaña vivió en el eremitorio de Monte Paolo, junto a Forlì, donde se dedicó a la oración y pudo conocer más de cerca la vida y la comunidad minoríticas y la Regla misma. Sólo posteriormente, con ocasión de una ordenación sacerdotal en Forlì, se reveló ante sus hermanos como un formidable predicador, que unía al don de la sabiduría y de la ciencia el de la humildad (cf *Assidua* 9, 7.9). Desde entonces, por encargo del ministro provincial, Antonio comenzó una incansable y benéfica actividad de predicador, que se insertaba en el contexto del desarrollo apostólico y pastoral de la orden («pasaba por ciudades y castillos, aldeas y campiñas, esparciendo por doquier las semillas de la vida con generosa abundancia y ferviente pasión»: *Assidua* 9, 3). Antonio llevó a efecto en Rímmini su primera y comprometida predicación pública, probablemente en la cuaresma de 1222; esta tuvo un fuerte carácter antiherético y fue coronada por tal éxito que indujo a la conversión incluso a un heresiarca llamado Bononillo.

Desde aquel momento en adelante las noticias biográficas ofrecidas por las leyendas son menos homogéneas. En efecto, sólo las leyendas *Benignitas* y *Rigaldina* informan con cierta amplitud sobre las actividades de predicador, «martillo de los herejes», de maestro de teología y de guardián de Limoges desempeñadas por Antonio en la Francia meridional en los años 1223-1227. El más célebre episodio

ligado a la estancia francesa de Antonio y presente tanto en las leyendas franciscanas como en las antonianas es la aparición de ✓Francisco, todavía vivo y estigmatizado, a los hermanos reunidos en capítulo en Arles, mientras Antonio predicaba sobre el título de la cruz (TOMMASO DA CELANO, *Vita prima*, n. 48; GIULIANO DA SPIRA, *Vita secunda [antoniana]* 5, 10-12; *Benignitas* 17, 6). Tal vez en calidad de guardián de Limoges, participó en el capítulo general de 1227 en Asís, donde fue elegido ministro de la provincia de Romaña, que comprendía entonces la Italia septentrional. En el capítulo general siguiente de 1230, siempre en Asís, no obtuvo del ministro general la plena libertad de predicar en todas partes (*Assidua* 11, 2; *Benignitas* 13, 3-4). Entonces Antonio fue a la Curia papal para tratar algunas cuestiones de la Orden (cf *Assidua* 10, 1). Probablemente este viaje a Roma se debe hacer coincidir con el del año 1230 recordado por Tomás de Eccleston; el capítulo general de los hermanos menores envió al papa Gregorio IX una delegación, de la que formaba parte también Antonio, «para obtener una declaración sobre la Regla» e informarle de la grave confusión creada en el capítulo general por fray Elías de Asís y sus partidarios, que lo querían elegir ministro general (cf TOMÁS DE ECCLESTON, *De adventu fratrum Minorum in Angliam*, n. 78 en *Fonti Francescane*, n. 2503).

En la Curia papal Antonio suscitó con su predicación tal admiración en los cardenales y el pontífice, que «llegó a llamarlo, con epíteto muy propio, “Arca del Testamento”» (*Assidua* 10, 2). Antonio fue después a

Padua. En la *Assidua* se da gran importancia a este período, sobre todo a la predicación cuaresmal de 1231 («Dado que sería demasiado largo relatar cuántas provincias recorrió él, cuántas partes de la tierra llenó con la semilla de la palabra divina, vengamos ahora a los hechos más significativos y que ofrecen las pruebas más evidentes de su grandeza»: *Assidua* 11, 1).

Antonio ya había estado en Padua; el cronista Rolandino (*Chron.* II, 19) atestigua su presencia en 1229. En las precedentes estancias sería cuando el santo ultimó los Sermones dominicales («Y dado que en otra ocasión, es decir, cuando componía los Sermones para los domingos del año, había estado en la ciudad de Padua [...] atraído por su [de los paduanos] admirable devoción, decidió visitarlos»: *Assidua* 11, 3). Los primeros meses de permanencia en Padua, entre el otoño y el invierno de 1230-1231, Antonio los habría dedicado preferentemente a la redacción de los Sermones festivos, que le había solicitado el cardenal Rinaldo dei Signori, más tarde el papa Alejandro IV.

La predicación cuaresmal de 1231 tuvo un éxito popular arrollador y representó el refrendo a una vida, si bien breve, dedicada a la pastoral: esta es la imagen de santidad prevalente que ofrecen las leyendas antonianas, que por ello sitúan en segundo plano u omiten los aspectos íntimos del carácter del santo o los ligados a su vida de hermano menor («Causa sin duda admiración que [...] aquejado por continuas enfermedades, por su celo incansable de las almas, perseverara en la enseñanza y escucha de las confesiones hasta la

puesta del sol, y muy a menudo en ayunas»: *Assidua* 11, 7). Antonio, ya presente en el ámbito y ordenamiento de las instituciones eclesiásticas ciudadanas, se introdujo, mediante su predicación, en el ambiente minoritario de la ciudad y de su territorio.

La gran multitud de gente que acudió desde las ciudades y pueblos a escuchar las predicaciones diarias le obligó a abandonar las iglesias por el aire libre; entre los oyentes se hallaban también el obispo y el clero de la ciudad. Descrito según el lenguaje propio del anuncio mesiánico y apostólico, el resultado de la predicación fue una pacificación y conversión general de los pecadores, en particular de los públicos; la confesión sacramental se convirtió en el momento obligado de la práctica penitencial, estableciéndose así en la acción pastoral de las órdenes mendicantes el nexo inescindible entre predicación y administración del sacramento de la penitencia («Reconducía a la paz fraterna a los desavenidos; devolvía la libertad a los detenidos; hacía restituir lo substraído con la usura o la violencia [...]. Liberaba a las prostitutas de su torpe mercado, y disuadía a ladrones famosos por sus fechorías de meter las manos en las cosas ajenas [...]. No puedo pasar por alto cómo él inducía a confesar los pecados a una multitud tan grande de hombres y mujeres, que no bastaban para oírles ni los religiosos, ni otros sacerdotes, que en no pequeña cantidad lo acompañaban»: *Assidua* 13, 11-13).

Después de la Pascua, terminada la predicación, Antonio se retiró a la localidad de Camposampiero, donde en

las cercanías del eremitorio franciscano el noble del lugar, Tiso, le construyó sobre un gran nogal una celda, en la cual el santo pudo dedicarse en soledad a la oración. Pocos días más tarde, Antonio pidió que lo trasladaran al convento de Padua; por el camino encontró a un hermano que le convenció de que se quedara en el convento de Arcella, no lejos de la ciudad de Padua, donde una pequeña comunidad minorítica prestaba asistencia a las monjas damianitas de la ciudad. Antonio murió el 13 de junio de 1231.

Vivaz, y en algunos momentos dramática, fue la disputa ciudadana por la elección del lugar de sepultura; por fin se decidió hacerlo en la iglesia del convento donde Antonio había vivido, en Santa María Madre de Dios, como deseaban los hermanos menores. La celebración de las solemnes exequias y el repentino florecer de milagros en la tumba de Antonio promovieron el inmediato desarrollo de una grave devoción antoniana, que muy pronto se convirtió en la característica dominante de la identidad religiosa, pero también ciudadana de Padua. En la *Assidua* se pone de relieve la narración de la muerte, de los funerales y de la canonización de Antonio; aquellos eventos, de los que los paduanos habían sido protagonistas, sellaron la definitiva asimilación del santo a la ciudad y la identificación de esta con el culto de Antonio. Al describir la ininterrumpida muchedumbre de fieles que acude a su tumba, el hagiógrafo compara Padua con una nueva Jerusalén (cf *Assidua* 26, 1-2).

La gran devoción a las virtudes del santo y sobre todo la creciente fama

de taumaturgo impulsaron a los paduanos a enviar inmediatamente una delegación a la Curia papal para pedir la canonización de Antonio. Acogiendo favorablemente la demanda, Gregorio IX encargó al obispo de Padua y a los priores de San Benito y de los hermanos predicadores que agilizaran el proceso diocesano; las actas, como de costumbre, fueron reexaminadas en la curia y por fin el 30 de mayo de 1232, día de Pentecostés, Gregorio IX inscribió a Antonio en el catálogo de los santos en el curso de una solemne ceremonia (bula *Cum dicat Dominus*).

El culto litúrgico antoniano se desarrolló rápidamente en toda la Iglesia gracias a su fama taumatúrgica. El oficio litúrgico antoniano fue celebrado muy pronto en la Orden minorítica según el Oficio rítmico escrito por Giuliano da Spira (1235 ca.) y se extendió después a toda la Iglesia. El papa franciscano Sixto V restableció su celebración universal, tras la momentánea suspensión desde el tiempo de Pío V. En la Orden tuvo siempre el oficio propio de los santos doctores; con el breve *Exulta Lusitania* (16 de febrero de 1946), Pío XII confirmó y extendió a toda la Iglesia la fiesta de Antonio, «doctor evangélico».

Se han atribuido bastantes escritos a Antonio de Padua, pero sin ningún fundamento sólido (*Concordantiae morales ss. librorum, Expositio mystica in S. Scr., Incendium amoris, Sermones quadragesimales*, etc.). La *Expositio in Psalmos*, publicada por A. Azzoguidi en 1757, por ejemplo, es ahora atribuida al cardenal Juan d'Abbeville, según testimonian varios manuscritos.

Obra segura de Antonio son los *Sermones dominicales* y los *Sermones festivi*. Los setenta y seis sermones son transmitidos por más de una docena de manuscritos, entre los que tiene particular importancia y significado el códice «del Tesoro», conservado con las reliquias del santo. En 1979 se publicó la edición crítica (cf *Bibl.*). Ya en la *Assidua* (1232 ca.) se dan amplias noticias de la actividad de escritor de Antonio con relación a su última permanencia en Padua poco antes de la muerte.

La obra no es fruto de las notas (*reportationes*) de oyentes que asistieron a las prédicas de Antonio o resultado de su reelaboración. Los *Sermones* están compuestos según un género literario bien consolidado en la tradición cristiana, el homilético, y destinados no a la inmediata fruición por parte de los fieles, sino a los clérigos que los podían utilizar como base para la predicación. Siguen la estructura homilética tradicional: se propone el tema, constituido por un pasaje del Evangelio proclamado ese día, y se desarrolla después el comentario en el *prothema*, que él llama *thema concordans* por la acentuada tendencia a explicar el texto evangélico a la luz de los demás textos bíblicos, privilegiando las lecturas propias del domingo o de la fiesta litúrgica celebrada. El autor mismo anuncia este método de trabajo en el prólogo: «Observa que, como en la cuadriga hay cuatro ruedas, así en estos sermones se tratan cuatro materias, vale decir, los evangelios dominicales, los relatos del Antiguo Testamento como se leen en la Iglesia, los introitos y las epístolas de la misa dominical» (Prólogo 5, en los *I Sermoni*, 21).

En el comentario a las lecturas bíblicas se da prioridad al valor hermenéutico del Nuevo Testamento; en el domingo de septuagésima, por ejemplo, cuando se leía la narración de la creación (Gén 1) y la parábola evangélica de los obreros de la viña (Mt 20), se afirma que «el Nuevo Testamento explica al Antiguo, por lo que explicando en sentido moral las “seis horas” del evangelio con las obras de los seis días realizadas por Dios, concordaremos el Nuevo con el Antiguo Testamento» (*I Sermoni*, 30).

Antonio busca la concordancia bíblica con insistencia y obstinación. Son más de seis mil las citas bíblicas existentes en los *Sermones* entre las directas e indirectas; «Antonio glosa, así, la Biblia» (C. Leonardi). La utilización muy amplia y puntual de la Sagrada Escritura suponía un conocimiento escolástico e instrumentos de consulta adecuados. Pero en esto Antonio se diferenciaba tanto de la tradición monástica altomedieval (fundada en un proceso de identificación con la palabra de Dios obtenida con la *lectio divina* y la prolongada *ruminatio*, tendente a la *contemplatio*), como de la emergente exégesis escolástica y universitaria fundada en la dialéctica. Pero además de la Biblia se utilizan también otras fuentes: en primer lugar la *Glossa*, sumario de la exégesis anterior, el *De nominibus Hebraicis* de Jerónimo y las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla; estas últimas son citadas tal vez indirectamente a través de la lectura de Papías e insertas para aligerar el discurso y hacerlo más agradable, como se dice en el prólogo: «Por consiguiente, para evitar que la palabra de Dios lleve a producir hastío o desprecio en

perjuicio de sus almas, al comienzo de todo evangelio hemos puesto un prólogo apropiado, y hemos introducido en diferentes partes descripciones de elementos naturales y de animales, y etimologías de nombres, interpretados en sentido moral» (*I Sermoni*, 22). Se citan asimismo ↗ Agustín de Hipona y ↗ Gregorio Magno entre los maestros clásicos de la espiritualidad occidental; entre los más recientes innovadores de la espiritualidad bajomedieval se recuerda a los reformadores del monaquismo y de la tradición canonical, ↗ Bernardo de Claraval, ↗ Guillermo de St. Thierry y Ricardo de San Víctor.

Antonio sigue la costumbre exegética medieval para interpretar la Sagrada Escritura según el cuádruple sentido; lo dice expresamente en la apertura del prólogo, interpretando la perícopa evangélica «la tierra produce primero la hierba, luego la espiga y por fin el grano gordo en la espiga» (Mc 4,28). Además del sentido literal, en la hierba está indicada la alegoría (el sentido alegórico), que edifica la fe: «Produzca la tierra vegetación», ordena Dios en el Génesis (1,11). En la espiga, cuyo nombre viene de *spiculum*, punta o flecha, está indicada la aplicación moral o la enseñanza moral, que forma las costumbres y con su suavidad penetra en el espíritu. En el grano gordo está indicada la analogía (el sentido místico), que trata de la plenitud del gozo y de la bienaventuranza angélica» (Pról., 2 en *I Sermoni*, 19).

La finalidad pastoral caracteriza los *Sermones* antonianos. Entre tradición exegética monástica e innovación escolástico-universitaria Antonio opta por otra vía, más conforme con su

formación juvenil de canónigo regular y perfectamente ajustada al carácter pastoral que la Orden de los hermanos menores estaba desarrollando aquellos años. Los *Sermones* son *materia praedicabilis* destinada a los religiosos dedicados a la predicación; por eso el calendario litúrgico establece las lecturas bíblicas sobre las que se ha de desarrollar el comentario. Emerge así un plan pastoral vinculado a los tiempos y lugares de la pastoral y de la predicación ordinaria que en aquellos años los hermanos menores y las demás órdenes mendicantes estaban desarrollando con el clero diocesano.

Antonio en sus *Sermones* desarrolló por motivos pastorales el significado moral sobre todo, omitiendo o aplicando sólo transitoriamente los demás significados. Justifica esta prioridad en el sermón para el IX domingo después de Pentecostés: «Por eso es mejor insistir en la enseñanza moral que reforme las costumbres, que en la alegoría, destinada a suscitar la fe; en efecto, por gracia de Dios, la fe está difundida en toda la tierra» (*I Sermoni*, 546-547).

La preferente lectura moral de la Biblia es funcional a una catequesis centrada en la penitencia; el sacramento de la confesión era aquellos años —sobre todo tras las disposiciones al respecto del concilio Lateranense IV (1215)— el instrumento salvífico por excelencia, ya que compendaba en sí la dimensión penitencial del fiel y el poder judicial reconocido a la Iglesia jerárquica. La reducción sacramental de la penitencia y el estrecho binomio predicación-confesión hacían del sermonario antoniano un instrumento pastoral de

inmediata utilización. Esta posibilidad era facilitada por la concreción de la actualidad de algunos vicios contra los cuales luchaba Antonio, como la usura, la rapiña, el hurto, la simonía, la soberbia, la lujuria o la avaricia. En los *Sermones*, la aportación y la originalidad doctrinal no tienen, por tanto, relieve particular; pero es muy amplia la teología pastoral centrada en el sacramento de la confesión. Una aportación particular es la que ofrece en los seis sermones dedicados a las fiestas marianas, donde Antonio desarrolla con profundidad y amplitud temas marianos (virginidad, papel salvífico de María, santidad, asunción, pero no la inmaculada concepción), hasta configurarse como verdadero tratado mariológico, digno de la mejor tradición teológica franciscana posterior.

La vida de Antonio de Padua fue narrada en varias leyendas escritas en los ss. XIII-XIV. La primera fue la llamada *Assidua*, por la palabra inicial del texto, obra de un anónimo religioso menor con mucha probabilidad paduano de origen o de adopción. Fue escrita en torno a 1232, tras la canonización, ocurrida el día de Pentecostés. La *Assidua* es la fuente principal de las sucesivas leyendas y todavía hoy ofrece las informaciones más amplias, si bien incompletas, sobre la vida de Antonio. Las características dominantes de esta *vita* son la emergencia de un modelo de santidad primordialmente pastoral y una acentuada patavinidad, gracias a la amplia resonancia dada al último período de permanencia en Padua y sobre todo a la sepultura en la ciudad. La *Assidua* presenta un modelo fundamental de la hagiografía minorítica

ca, estrechamente vinculado al proceso de clericalización de los hermanos menores, cada vez más empeñados en la actividad pastoral. La leyenda antoniana ofreció un ejemplo imitable sobre el modo de concebir y realizar la vocación minorítica en sentido predominantemente pastoral, que podía asociarse al modelo que de Francisco de Asís había ofrecido algunos años antes Tommaso da Celano en la *Vita*, donde estaban aún muy presentes los recuerdos de la *fraternitas* laical de los orígenes. El anónimo autor de la *Assidua* compone su obra recordando aquellos momentos o episodios que mejor evidencian las capacidades de predicador de Antonio. El santo es de hecho identificado con su ministerio de predicador, con la obra de escritor de sermones, con su público de fieles y por fin con la ciudad de Padua.

Compartiendo el modelo de santidad propuesto por la *Assidua*, los hagiógrafos posteriores imitaron su tipología. Un poco más tardía, aproximadamente de 1235, es la doble obra de Giuliano da Spira, que escribió y musicó el *Oficio rítmico* y después una *Vita*, llamada segunda, reelaborando la primera leyenda de Antonio. Además de la pericia estilístico-literaria, surge el intento de dar a la figura de Antonio una mayor impronta franciscana, de establecer relaciones más estrechas entre las gestas del santo y las de Francisco y de la Orden minorítica.

Las hazañas de Antonio tienen amplio espacio en el *Dialogus de gestis sanctorum fratrum Minorum*, obra de un anónimo religioso menor, escrita en torno a 1245-1246 en el contexto de la recopilación de testimonios so-

bre Francisco y otros santos religiosos menores solicitada por el capítulo general de Génova (1244) y por el ministro general Crescencio da Iesi. La sección antoniana del *Dialogus*, empero, no es más que un compendio de la *Assidua*, en la que episodios biográficos alternan con disquisiciones teológico-ascéticas.

A las solicitudes del capítulo general de Padua de 1276 y probablemente al interés del ministro general Girolamo d'Ascoli se debe la redacción de la leyenda conocida con el nombre de *Benignitas*, obra tal vez del minorita Juan Peckham. Esta leyenda, así como después la *Raymundina* y la *Rigaldina*, tiene como fuente también la *Legenda maior* de Buenaventura da Bagnoregio, que desde hacía algunos años era la leyenda oficial sobre Francisco de Asís. El influjo bonaventuriano no fue muy profundo, limitándose a detalles de encuadramiento, de marco, que seguramente sirvieron para dar un contexto franciscano y minorítico a la vida de Antonio, pero sin edulcorar la peculiar diferencia que existía entre la primera y la segunda generación de hermanos menores.

La *Raymundina*, así denominada por la atribución al franciscano Pedro *Raymundi* de St. Romain de Tolosa, fue escrita hacia el fin del s. XIII, después de 1293, por un franciscano del convento antoniano de Padua. La *Rigaldina* es en cambio obra del franciscano de Limoges Juan Rigaldi, escrita entre fines del s. XIII y comienzos del XIV. Esta leyenda, así como la *Raymundina*, añade a las *Vitae* precedentes informaciones antes desconocidas; son importantes sobre todo las noticias que la *Rigaldina* su-

ministra acerca del período de permanencia de Antonio en Francia, colmando así, al menos en parte, la llamada gran *laguna* de los años 1223-1230, existente en las otras leyendas dependientes de la *Assidua*.

El recuerdo de Antonio está muy presente en las dos célebres compilaciones franciscanas de fines del s. XIV, la *Chronica XXIV generalium ordinis minorum*, donde se le dedica al santo una sección conocida con el título de *Liber miraculorum*, y el *De conformitate* de Bartolomeo da Pisa; a las fuentes escritas del s. XIII se añadieron algunos detalles procedentes de la tradición oral y tendentes a exaltar el poder taumatúrgico de Antonio. En el s. XV, entre 1433 y 1437, el humanista paduano Sico Polentone redactó una vida utilizando las fuentes anteriores, y Lorenzo Surio elaboró en latín humanístico una leyenda escrita a comienzos del s. XV por un anónimo franciscano y la publicó con gran éxito en 1572, permaneciendo largo tiempo como la mejor fuente para el conocimiento del santo.

No disponemos de ningún retrato de Antonio, si bien la tradición literaria lo describe como de talla corpulenta a causa de la hidropesía. Las más antiguas representaciones lo muestran sin elementos propios, en cuanto los atributos se toman de los de san Francisco de Asís: hábito religioso, libro en la mano izquierda, rostro juvenil y lampiño, faltan obviamente los estigmas (cf díptico de la escuela toscana hoy en los Uffizi de Florencia, 1260 ca.). Ya en el s. XIV la imagen de Antonio aparece con una llama en la mano, símbolo del amor divino (Florencia, Santa Croce,

capilla Rinuccini, escuela de Agnolo Gaddi); una variante a este motivo es el corazón llameante (políptico de Sassetta, ahora en una colección privada en Burdeos, s. XIV; Florencia, Santa Croce, Perugino). La imagen del santo con un lirio en la mano, símbolo de la pureza, debe su fortuna al célebre bronce que Donatello realizó para el altar mayor de la basílica de Padua. A un episodio del *Liber miraculorum* (*Chronica XXIV generalium*) se remonta la inspiración de la imagen de Antonio con Jesús Niño en brazos, recuerdo de una aparición (la primera representación sobre tabla es de Lorenzo da San Severino, 1496). Este motivo iconográfico tuvo gran fortuna en la época barroca. El primer ciclo pictórico dedicado al santo está en dos vidrieras de la iglesia de San Francisco en Asís (ss. XIII-XIV), donde prevalece la representación de episodios milagrosos. El fresco más célebre en un contexto comunitario es el de Giotto, de la iglesia superior de San Francisco en Asís, donde se recuerda la aparición milagrosa de Francisco en el capítulo de Arles, en el que participó también Antonio.

BIBL.: Entre los repertorios, enciclopedias y diccionarios cf BHL y *Novum Suppl.* 587-602; BS II, 156-188; DBI III, 561-566; DHGE III, 797-801; DSP I, 714-717; DThC III, 797-801; EC I, 1548-1555; LThK I, 673-675; A. VAUCHEZ (dir.), *Storia dei santi* VI, 69-76. Para la edición crítica de la obra de Antonio y relativa bibliografía véase S. ANTONII PATAVINI, *Sermones dominicales et festivi (ad fidem codicum recogniti)*, B. COSTA-L. FRASSON-I. LUISETTO (eds.), colaborador P. MARANGON, Patavii 1979, 3 vols.; de esta edición se hizo la siguiente traducción: SAN ANTONIO DE PADUA, *I Sermoni*, trad. G. TOLLARO, Padua 1994. En castellano: ANTONIO DE PADUA, *Sermones marianos*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1946.

Para el *corpus* de las leyendas y la relativa bibliografía, cf V. GAMBOSO (ed.), *Vita prima di S. Antonio o «Assidua»* (1232 ca.), Padua 1981; GIULIANO DA SPIRA, *Officio ritmico e vita secunda*, ed. por V. GAMBOSO, Padua 1985; *Vita del «Dialogus» e «Benignitas»*, V. GAMBOSO (ed.), Padua 1986; *Vitae «Raymundina» e «Rigaldina»*, V. GAMBOSO (ed.), Padua 1992.

Los sermones y las leyendas antonianas han sido ampliamente estudiados en dos congresos patavinos: *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani*. Actas del congreso internacional de estudio sobre los *Sermones* de san Antonio de Padua (Padua, 5-10 de octubre de 1981), por A. POPPI (ed.), Padua 1982; *La vita e le «vitae» di sant'Antonio da Padova*, Actas del congreso (Padua, 29 de mayo-1 de junio de 1995), Padua 1996 - *Il Santo*, ser. II, XXVI (1996).

Entre las numerosas biografías cabe señalar: F. DA GAMA CAEIRO, *Santo António de Lisboa*, Lisboa 1967; V. GAMBOSO, *Per conoscere sant'Antonio. La vita, il pensiero*, Padua 1990; L. HARDICK, *Antonio il santo di Padova. Vita, leggenda, pensiero* (Werl/Westf. 1986), Roma 1995.

Para la iconografía, cf BS II, 179-186; KAFTAL, 1952, 77-88; KAFTAL, 1965, 103-116; KAFTAL-BISOGLI, 1978, 73-77; KAFTAL-BISOGLI, 1985, 87-92. Véanse también las diferentes aportaciones en la sección *L'immagine antoniana nell'arte e nella vita popolare*, en *I volti antichi e attuali del santo di Padova*, Actas del segundo coloquio interdisciplinar (Padua, 9-11 de abril de 1979).

S. Brufani

ANTONIO DE SANT'ANNA GALVÃO

1739-1822 - franciscano - beatificado el 25 de octubre de 1998 - fiesta: 25 de octubre

Fray Antonio de Sant'Anna Galvão nació en 1739, en Guaratinguetá, en el estado de São Paulo (Brasil) que, por aquel entonces, pertenecía a la diócesis de Río de Janeiro. Su padre, Antonio, perteneciente a la Tercera Orden Franciscana y del Carmen, era

un comerciante conocido por su generosidad. Su madre, Isabel Leite de Barros, engendró once hijos, falleciendo en 1755 a los 38 años de edad. Antonio vivió su infancia en una casa cómoda y lujosa, ya que sus padres gozaban de prestigio social e influencia política.

A la edad de 13 años fue enviado al seminario de los padres jesuitas en Belém (Bahía), donde ya se encontraba su hermano José. Deseaba ingresar en la Compañía de Jesús, pero el padre, preocupado por el ambiente antijesuitico bajo el gobierno del Marqués de Pombal, lo disuadió y prefirió que ingresase en los frailes menores descalzos de la reforma de san Pedro de Alcántara. Estos tenían un convento en Taubaté, no muy lejos de Guaratinguetá. Con 21 años, el 15 de abril de 1760, entró en el noviciado, en el convento de San Buenaventura (Macacu, Río de Janeiro). Emitiendo votos solemnes un año después y ordenándose sacerdote el 11 de julio de 1762. Tras su ordenación fue destinado al convento de São Paulo para perfeccionar sus estudios filosóficos y teológicos y dedicarse al apostolado. Terminados sus estudios, en 1768, fue nombrado predicador, confesor de los seculares y portero del convento; misión, esta última, considerada muy importante ya que, estando en contacto con la gente, le permitía hacer apostolado, escuchar y aconsejar.

En 1769-1770 fue nombrado providencialmente confesor de un «Recolhimento» de pías mujeres, las «Recolhidas de Santa Teresa», en São Paulo. Allí encontró a sor Helena Maria do Espírito Santo, religiosa dedicada a la oración y a la peniten-

cia, y que decía que el Señor le pedía fundar un nuevo «Recolhimento». Su confesor, fray Galvão, la escuchó y estudió tales mensajes, pidiendo parecer a otras personas expertas. La fundación fue madurando y se llamó «Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição da Divina Providencia» (1774), siendo fray Antonio el iniciador de una institución todavía vigente. No se trataba de una casa religiosa, sino de una casa de retiro, donde se reunían jóvenes piadosas para vivir como religiosas, sin emitir votos. Tras la repentina muerte de sor Helena en 1775, fray Antonio tuvo que hacerse cargo, con humildad y prudencia, de la nueva obra. Durante catorce años (1774-1788) se hizo cargo de la construcción del «Recolhimento». Otros catorce años (1788-1802) los dedicó a la construcción de la Iglesia del «Recolhimento», inaugurada el 15 de agosto de 1802. La obra, «materialización del genio y de la santidad de fray Galvão» se convirtió, en 1988 y por decisión de la UNESCO, en «patrimonio cultural de la humanidad».

Tras varios y desagradables episodios que le procuraron no pocos sufrimientos, en 1781 fue nombrado maestro del noviciado de Macacu en Río de Janeiro, posteriormente, en 1798, fue nombrado guardián del convento de San Francisco en São Paulo y reelegido en 1801. Pero las protestas de las religiosas y del pueblo, que no querían verse privados de tan valioso consejero, hizo que pudiese alternar ambos encargos. En 1808, dada la buena fama que tenía en la orden, fue nombrado visitador general y presidente del capítulo. Sin embargo, hubo de renunciar debido a su

precario estado de salud. En 1811, a petición del obispo de São Paulo, fundó el «Recolhimento de Santa Clara en Sorocaba», donde permaneció 11 meses para organizar la comunidad y dirigir los trabajos para la construcción de la casa de retiro. Después regresaría a São Paulo.

Fray Antonio terminó su vida terrena el 23 de diciembre de 1822, confortado por los sacramentos y asistido por su guardián y demás hermanos. Sus restos mortales, a petición del pueblo y de las religiosas, fueron inhumados en la iglesia del «Recolhimento da Luz». «Entre los héroes, que han modelado el destino de São Paulo —como escribió Lucio Cristiano en 1954— merece un lugar especial la figura inconfundible de fray Antonio de Sant'Anna Galvão, *apóstol de São Paulo* entre los siglos XVIII y XIX». Su proceso de beatificación fue iniciado en 1938 con varias interrupciones y reabierto solemnemente en 1986. Juan Pablo II lo beatificó el 25 de octubre de 1998.

BIBL.: *Beatificazione*, Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice, Ciudad del Vaticano 1998.

P. M. García Fraile

ANTONIO MARÍA CLARET

1807-1870 – *fundador de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María (claretianos) – canonizado el 7 de mayo de 1950 – fiesta: 24 de octubre*

Nació el 23 de diciembre de 1807 en Sallent (Barcelona). Sus padres se llamaban Juan Claret y Josefa Clará y eran dueños de un taller textil. Vive

una niñez y una adolescencia apasionantes: «Las primeras ideas que tengo en la memoria —confiesa él mismo— son que cuando tenía cinco años, estando en la cama, en lugar de dormir pensaba en la eternidad, pensaba: “Siempre, siempre, siempre”». Después de acabar los estudios, y después de unas profundas experiencias humanas, «desengañado, fastidiado y aburrido del mundo, pensé en dejarlo y huir a la soledad, meterme a cartujo». Enterado el obispo de Vic le invita a entrar en el seminario como externo. Al concluir su primer año intenta entrar en la cartuja de Monte Alegre, pero siente que no es para él, por lo que continúa en el seminario.

Fue ordenado sacerdote en 1835, con cargo pastoral en su pueblo natal. Hace el noviciado en la Compañía de Jesús de Roma, pero una dolencia en la pierna le impide continuar y regresa a España. Ya en su tierra, transforma los esquemas tradicionales de devoción (novenas, octavarios, etc.) en misiones, prohibidas por el gobierno, que ve en ellas propaganda de corte carlista. Las muchedumbres, por su fama de taumaturgo, se agolpan en torno a él. Comienza su misión itinerante por Cataluña, recorriendo numerosas localidades. Acusado de potenciar el movimiento carlista, el recién nombrado obispo de Canarias lo invita a irse con él, donde estará misionando durante catorce meses. Vuelve a la Península y en 1849 funda, con un grupo de sacerdotes, la Congregación de Misioneros Hijos del Corazón de María (claretianos), que hoy cuenta con más de 3.000 miembros extendidos por todo el mundo. También ayuda a la funda-

ción de las Carmelitas de la Caridad de la madre \surd Joaquina Vedruna.

Es nombrado arzobispo de Santiago de Cuba, diócesis con graves problemas sociales y eclesiales. Se dedica plenamente a la pastoral, llenando la isla de hojas y libros informativos. Apacigua varias insurrecciones independentistas y colabora con los afectados por la peste y los terremotos que se dieron en aquellos años. Revitaliza el seminario y emprende la renovación del clero, al tiempo que favorece la creación de nuevas comunidades religiosas. En el año 1855, junto con la madre Antonia París, funda el Instituto de las Religiosas de María Inmaculada (claretianas), dedicado a la educación cristiana de las jóvenes. Su preocupación por los pobres le lleva a repartir gran parte de su peculio como obispo y a fundar instituciones promocionales como cajas de ahorro, bibliotecas populares y una granja escuela. Por su lucha en contra de la esclavitud es herido por un asesino a sueldo y padece varios atentados.

En el año 1857 la reina Isabel II lo nombra su confesor, cargo que acepta con la condición de tener tiempo para sus tareas apostólicas. Son famosas sus predicaciones en Madrid y la promoción de los seglares, así como su preocupación por los pobres. Es nombrado protector de la iglesia de Montserrat y presidente del patronato real de El Escorial, transformados en centros de espiritualidad y promoción social. Sufrir una campaña de difamación y es atacado por distintos motivos: por su influjo en el corte, por su papel en el patronato y por su actividad entre el pueblo. Se teje en torno a él una literatura satíri-

ca y burlesca que ha llegado en forma de leyenda negra hasta nuestros días.

Destronada la reina, acompaña a la familia real a su exilio en París, donde aprovecha todas las oportunidades para continuar su misión con los emigrantes y religiosas españolas. En Roma participa activamente en el concilio Vaticano I defendiendo la infalibilidad pontificia. Enfermo, marcha a Francia, donde es acogido en el monasterio cisterciense de Fontfroide, donde el 24 de octubre de 1870 fallece. El 25 de febrero de 1934 es beatificado por Pío XI y el 7 de mayo de 1950 canonizado por Pío XII. Su fiesta litúrgica se celebra el 24 de octubre.

Antonio M^a Claret es una persona fascinada y polarizada por la misión. Vive la experiencia de los profetas: «Había muchos pasajes de los profetas que me hacían tan fuerte impresión que me parecía que oía una voz que me decía a mí lo que leía». De esta conciencia nace su espiritualidad, menos preocupada por la perfección personal que por la fidelidad a la misión. Su relación personal con el Señor, con María, sus experiencias eucarísticas, las virtudes que pretende, todo viene determinado por la misión evangelizadora. De esta condición de profeta nacen sus persecuciones.

Antonio Claret es un hombre de la palabra: es el discípulo de la Palabra, acogida, asumida, contemplada, orada y proclamada. La suya es una espiritualidad marcadamente bíblica. Se convierte en un gran difusor de la Biblia. Claret derrocha la palabra, da la impresión de que sufre una especie de obsesión por predicar, confiesa que no puede callar. Es incansable en

el ministerio de la palabra escrita: escribió más de doscientos libros, escribe para todos los públicos, difunde en cantidad asombrosa para su tiempo y encauza hacia este destino una buena parte de sus ahorros.

Nuestro santo es un «místico de la acción». La acción no es para él viento peligroso que apaga la llama débil de su vitalidad interior, sino que aviva el fuego de su hoguera. La acción es para él el lugar sagrado de encuentro con el Señor, donde experimenta su presencia. Quiere ser, al mismo tiempo, Marta y María. El mismo Pío XII, en su canonización, destaca este rasgo identificador: «Siempre en la presencia del Señor aun en medio de su prodigiosa actividad exterior».

La fantasía que derrochó con los nuevos modelos textiles se convierte en fuente de inspiración de sus múltiples y novedosas actividades apostólicas. Es un hombre que crea, porque es un hombre que cree de verdad: su creatividad apostólica es asombrosa, va dando respuesta a los nuevos desafíos. Se adelanta a los tiempos modernos y al Vaticano II en el movimiento bíblico; en tiempos de total pasividad laical promueve decididamente el apostolado seglar: «En estos últimos tiempos parece que Dios quiere que los seglares tengan una gran parte en la salvación de las almas». Funda organizaciones apostólicas como las bibliotecas populares parroquiales, la Academia de San Miguel y la Archicofradía del Corazón de María, organizaciones en las que el protagonismo corresponde a los seglares. Promueve la recuperación del ministerio de las diaconías, proyecto que fracasa por la prohibición del arzobispo de Tarragona. Fun-

da las Religiosas en sus casas (hoy Filiación Cordimariana), una forma moderna de vida religiosa precursora de los modernos institutos seculares. Crea la granja modelo, las cajas rurales, instituciones promocionales en favor de los niños desamparados y los campesinos pobres. Se adelanta a los modernos institutos seculares de sacerdotes promoviendo la comunidad de pastores. Funda también la Librería religiosa para promover la prensa.

La evangelización que realiza está llena de lucidez y realismo, sirviéndose de los medios modernos: «Mérito característico suyo –dice Pío XI– es haber unido en un solo haz la predicación evangélica, el apostolado de la caridad, la organización misionera y la entrega a la pastoral de medios de comunicación, con el empleo más amplio, más moderno, más vivaz, más genial y más popular del libro, del folleto, de la hoja volante». Cuando emprende el ministerio itinerante organiza equipos de misioneros que se reparten el trabajo y sirven a distintos sectores del pueblo de Dios. Es flexible en el uso de los medios: lo único que le importa es que el mensaje del evangelio llegue al hombre y le libere. Incita a los misioneros hacia nuevas fronteras, tanto geográficas como pastorales, les aconseja que «se valgan de todos los medios». Su apostolado es un apostolado organizado, colectivo y eclesial. Una nota característica de sus fundaciones es la corresponsabilidad en la que se articulan la acción de sacerdotes, seglares y religiosos.

A Claret le corresponde vivir en tiempos caóticos y revolucionarios, tiempos de cambio que requieren mu-

cho equilibrio. Antonio M^a tiene los pies en el suelo, evangeliza desde las posibilidades que hay a su alcance. Desde el comienzo de su ministerio se ha propuesto encarnar la vida profética de Jesús y sus apóstoles, lo que él llama «vivir a la manera apostólica»: ir siempre a pie de pueblo en pueblo, acercarse a la gente humilde y sencilla, ejercer gratuitamente el ministerio, vivir de limosna y en total pobreza; no tiene nunca casa propia, en las comidas es de una austeridad llamativa. Sus grandes aspiraciones son «morir en un hospital como pobre o en un cadalso como mártir», y muere en el destierro, expoliado incluso de su fama. Todo cuanto ahorra lo dedicaba para ayudar a los pobres, a la difusión de la buena prensa y a las necesidades de la Iglesia.

Se siente especialmente llamado a anunciar el evangelio a los pobres: «La multitud de pobres me comen vivo», escribe el 1 de octubre de 1857. La visita a los enfermos, a los presos y a los establecimientos de caridad formaba parte de su vida cotidiana.

En una mirada superficial a la personalidad de Claret resalta su dimensión ascética: es un hombre ordenado y metódico, todo tiene un tiempo prefijado, elabora un detallado plan de vida según el cual no queda tiempo para la improvisación. Sin embargo, es un místico con rostro de asceta: llega a tener experiencia de todos los fenómenos sobrenaturales, resaltando de un modo especial, en los últimos años de su vida, la permanencia continua de las especies sacramentales en su pecho. A la apariencia predominantemente ascética de Claret contribuye su gran reserva, su pudor

y también su torpeza para expresar su interioridad e interpretar los fenómenos místicos.

BIBL.: BS II, 205-210; DIP I, 703-709; DSp II, 932-937; A. M^a CLARET, *Escritos autobiográficos*, BAC, Madrid 1959.

ALAIZ A., *No puedo callar. San Antonio María Claret*, San Pablo, Madrid 1995; ÁLVAREZ J., *Misioneros claretianos*, Claretianas, Madrid 1993; BERMEJO J., *Epistolario pasivo de san Antonio María Claret*, Claretianas, Madrid 1992; *San Antonio María Claret. Escritos espirituales*, BAC, Madrid 1985; CABRÉ ARRUFAT A., *Evangelizador de dos mundos*, Claret, Barcelona 1983; FERNÁNDEZ C., *El beato padre Antonio María Claret*, 2 vols., Cocala, Madrid 1946; GIL J. M^a., *Epistolario de san Antonio M^a Claret*, Cocala, Madrid 1970; LAMET P. M., *Yo te absuelvo, majestad*, Temas de hoy, Madrid 1991; LOZANO J. M^a., *Una vida al servicio del evangelio*, Claret, Barcelona 1985; *Un místico de la acción*, Claret, Barcelona 1983; ORTEGA A. A., *Espíritu y misión del padre Claret*, Claretianas, Madrid 1981; AA.VV., *Studia claretiana* I-X.

A. Alaiç Prieto

ANTONIO MARÍA GIANELLI
1789-1846 – fundador de la congregación de las Hijas de María Santísima del Huerto – canonizado el 21 de octubre de 1951 – fiesta: 7 de junio

Nacido en Cerreto el 12 de abril de 1789 de una familia muy modesta, logró concluir los estudios gracias a una amiga de la familia, Nicoletta Rebizzo, que se lo llevó a Génova y lo presentó al cardenal José Spina, obispo de la ciudad, cuya amistad resultó determinante. Gianelli reveló muy pronto sus notorias capacidades. A los 19 años entró en el seminario. Hábil orador, le permitieron predicar mientras era aún subdiácono, y con una dispensa oficial fue ordenado sacerdote con sólo veintitrés años.

Estos años se dedica sobre todo a la predicación y a la enseñanza. Nombrado coadjutor del abad de San Mateo, famoso templo de los Doria, se dio a conocer por sus prédicas a los fieles, y en 1815 fue nombrado profesor en el colegio de los Escolapios. Al fin del año el obispo lo llamó al seminario para enseñar retórica. Gianelli se reveló ante el nuevo obispo Lambruschini, futuro secretario de Estado de Gregorio XVI, con un ensayo titulado significativamente *La reforma del seminario*.

En aquellos difíciles años postrevolucionarios Gianelli se integró entre aquellos católicos que trabajaban por una «segunda contrarreforma». No es una casualidad que siguieran los mismos itinerarios: reforma del clero, atenta formación de los nuevos sacerdotes, reafirmación del tomismo, ataque sin mediaciones a los «luteranos», cómplices de la revolución francesa en la destrucción de los antiguos equilibrios. El nuevo arzobispo lo nombró prefecto de disciplina en el seminario y, una vez abolido el cargo para evitar problemas con el rector, regentó diez años la cátedra de retórica.

Antonio no se limitaba a enseñar y predicar. Entre 1816 y 1817, durante un grave período de carestía para Génova, se dedicó a ayudar a los numerosos pobres de la ciudad. A los 37 años el obispo lo invitó a regir el arcepiestazgo de Chiavari (convertida posteriormente en diócesis autónoma) en calidad también de Vicario para la parte oriental de la diócesis. Fueron años de intenso trabajo en aquella línea de «contrarreforma» a que se aludía antes. Organizó el *Status animarum*, antes inexistente, sig-

no de su preocupación pastoral por tratar de cerca a todos los residentes. Fundó un seminario, en el cual introdujo, para la dogmática, la *Summa* de santo Tomás y las obras de san Alfonso M^a de Ligorio. Es significativa la elección del tomismo, cuya reintroducción en los seminarios originaría una larga y gran polémica, sobre todo en la segunda mitad del siglo, dentro de la misma Compañía de Jesús. Fundó además una Academia teológica.

La capacidad organizativa de Gianelli se nota asimismo en la creación de una pequeña congregación misionera (no por casualidad de orientación ligoriana) con el doble cometido de formar al clero mediante los ejercicios espirituales y al pueblo con las misiones. En el campo de la acción social, Antonio María se movió con cordura e inteligencia. Desprovisto de medios, se inscribió en la «Sociedad económica», una asociación fundada por un rico habitante de Chiavari, Esteban Rivarola, con fines benéficos. Mediante la asociación logró ayudar a un orfanato, a cuya dirección puso a las «Damas de la Caridad», primer paso para la fundación de las Hijas de María Santísima del Huerto (*Gianellinas*), en 1829, uno de los primeros ejemplos de apostolado social femenino. El instituto, nacido como escuela abierta sobre todo a los pobres, se insertó en cambio a continuación en el mundo de los hospitales, asumiendo la dirección primero del hospital Cívico y después del de La Spezia en 1835, año del cólera, en el que Gianelli, junto con las Hijas de María, se entregó a fondo a la asistencia de los enfermos. A él se debe igualmente la construcción del gran Conservatorio

de Chiavari y la nueva fachada del santuario de la Virgen del Huerto.

El 6 de mayo de 1838 fue consagrado obispo de Bobbio. En la nueva sede episcopal encontró una situación difícil. El problema más grande consistía en la escasa preparación del clero y en la ausencia de un guía espiritual y pastoral durante tanto tiempo, sobre todo en años excepcionales como los de la revolución francesa primero y de Napoleón inmediatamente después. Gianelli se movió con gran prudencia, eligiendo la vía de la renovación de los religiosos como ejemplo para los demás sacerdotes. En tal sentido se hizo ayudar por la Congregación de los Ligorianos, y creó los «Oblatos de San Alfonso», congregación que no le sobrevivió. Le causó dificultades un ex sacerdote que él mismo había querido ordenar, Cristóbal Bonavino, que se alejó de la fe y abrazó el pensamiento idealista. La enseñanza de Alfonso de Ligorio inspiraba a menudo las iniciativas de Gianelli, que junto con Frassinetti difundió el pensamiento del gran santo. Hizo además regular la predicación, ocupándose él mismo de las explicaciones dominicales del evangelio en la catedral. Quiso que se cuidara más la instrucción religiosa del pueblo con el catecismo a los niños e instrucciones a los adultos. Le servía de gran ayuda la actividad de las Hijas de María Santísima del Huerto, que el obispo llamó a Bobbio para dirigir el hospital de la ciudad, entonces en condiciones precarias. Poco después les confió también las escuelas femeninas, carentes de locales y de profesorado. Con la ayuda y la presencia de su congregación preferida, Gianelli aprovechaba también la ocasión para ejercer la dirección espiritual de

una realidad religiosa que le preocupaba de modo especial. Reanudó la tradición de las visitas pastorales a las parroquias y reveló grandes dotes de gobernante en el curso del sínodo diocesano, que supo dirigir perfectamente en orden a los problemas apenas recordados. El sínodo se celebró del 23 al 25 de septiembre de 1840, y seguidamente Gianelli procuró que las decisiones tomadas no se quedaran en letra muerta. Falleció en Piacenza el 7 de junio de 1846.

La única congregación que sobrevivió entre las fundadas por el santo fueron las Hijas de María, que, además de en Génova, conocieron una notable expansión en América Latina. El culto de Antonio María Gianelli ha permanecido vivo desde mediados del siglo pasado, debido entre otras cosas a cierto éxito iconográfico de carácter popular: las ilustraciones del volumen de Sanguineti (en parte obra de Darío Galimberti) que representan escenas de su vida y de los milagros realizados por él.

Su fiesta litúrgica se celebra el 7 de junio en las diócesis de Bobbio, Chiavari y Génova, además de entre sus Hijas espirituales. En América Latina es recordado como «el santo del corazón», expresión apreciada por todos los movimientos de renacimiento del culto del «Sagrado Corazón» en el s. XVIII.

Los procesos ordinarios empezaron muchos años después de su muerte, entre 1890 y 1920. Fue beatificado por Pío XI el 19 de abril de 1925 y canonizado por Pío XII el 21 de octubre de 1951.

BIBL.: BS II, 211; FREDIANI G., *Il santo di ferro*, Roma 1951; PELLICANI A., *Della vita di*

mons. Antonio Gianelli, Génova 1978; RODINO L., *Istoria del religioso istituto delle Figlie di Maria SS. dell'Orto*, Génova 1889; *Vita del servo di Dio Antonio Maria Gianelli*, Génova 1896; SANGUINETI C., *Il beato Antonio Maria Gianelli, vescovo di Bobbio*, Turin-Roma 1925 (con indicaciones iconográficas sobre el santo).

F. Dante

ANTONIO MARÍA PUCCI

1819-1892 – servita – canonizado el 9 de diciembre de 1962 – fiesta: 12 de enero

Nacido en Poggiolo di Vernio, centro de la provincia de Florencia, de Agustín y María Oliva Macchi el 16 de abril de 1819. Eustaquio entró en 1837 en los Siervos de María del Archicenoquio de la SS. Annunziata de Florencia y tomó el nombre de Antonio María. Terminada su formación teológica en el convento de Monte Senario, fue ordenado sacerdote el 24 de septiembre de 1843 en la iglesia de San Salvador de Florencia. Ese mismo año la iglesia de San Andrés de Viareggio fue erigida parroquia y su cuidado confiado a los Siervos de María. Pucci entró en agosto de 1844 como vicepárroco y llegó a párroco en 1847, abogando por una profunda reforma de los criterios de apostolado. Convencido de que para cada categoría de fieles era necesaria una pastoral adecuada, reformó las organizaciones existentes y creó otras nuevas. Consciente de la poca instrucción religiosa de sus parroquianos, en 1849 fundó para los jóvenes la Congregación de la doctrina cristiana y la Compañía de San Luis. En su obra reformadora se dedicó también a intervenir en el complejo teji-

do de las hermandades. Reformó profundamente la Alma Compañía de María Santísima de los Dolores, fundada en 1844, a la cual en 1852 dio capítulos renovados para favorecer su colaboración en la actividad pastoral de la parroquia y reducir su tendencia a una vida exclusivamente confraternal. Subrayando el rol de las madres en la educación religiosa de la prole, fundó en 1882 una Congregación de madres cristianas para aproximar a las mujeres adultas a la vida de la parroquia. Al objeto de incrementar la educación de las jóvenes dio vida en 1853 a las religiosas «terciarias» Siervas de María. Por su preparación doctrinal fue elegido obispo de Luca como examinador prosinodal. Desempeñó también cargos importantes entre los Siervos de María: fue prior del convento de San Andrés desde 1859 a 1883 y después superior de la provincia toscana en el septenio 1883-1890. Aspecto fundamental de su experiencia fue su caritativa dedicación a los pobres de Viareggio, para quienes introdujo las Conferencias de San Vicente, la congregación de la caridad e hizo construir un centro mariano para acoger a los niños pobres afectos de escrófula. Introdujo en la parroquia también las Pontificias obras misioneras e instituyó la Hermandad de la Misericordia. Aquejado de pulmonía después de socorrer a un enfermo, murió tras una breve enfermedad el 12 de enero de 1892. Ya en vida la profunda relación con su pueblo, que lo llamaba afectuosamente «el curita», le mereció una fama de santidad que se reforzó tras su muerte con la devoción de que fueron objeto sus restos mortales sepultados en un primer momento en la

capilla del cementerio de Viareggio. Desde 1920 el cuerpo del santo «curita» de Viareggio se conserva en la iglesia de San Andrés.

Efectuados los procesos ordinarios en la diócesis, la causa fue introducida en Roma y el decreto relativo a la heroicidad de las virtudes fue firmado el 12 de enero de 1948. Antonio María Pucci fue beatificado por Pío XII el 22 de junio de 1952 y canonizado por Juan XXIII el 9 de diciembre de 1962, al día siguiente de la clausura del primer período del concilio Vaticano II.

BIBL.: BS App. I, 76-79; BENEDETTI S., *Un apostolo della carità*, Viareggio 1920; FELICI I., *Il curatino di Viareggio*, Florencia 1952; FERRINI F. M., *Il beato Antonio Maria Pucci*, Roma 1952; *Un parroco santo dei nostri tempi: «Il curatino di Viareggio» San Antonio Maria Pucci*, Roma 1962; LUBICH G.-LAZZARIN P., *Il Curatino di Viareggio*, Antonio Pucci, Roma 1984; PANICHELLI P., *Il curatino di Viareggio*, Pisa 1940; PAPASOGLI G., *Il curatino di Viareggio: San Antonio Maria Pucci*, Roma 1962.

A. D'Angelo

ANTONIO MARÍA ZACCARIA

1502-1539 – fundador de los Clérigos regulares de San Pablo (*barnabitas*) y de las Angélicas de San Pablo – canonizado el 27 de mayo de 1897 – fiesta: 5 de julio

Nació en Cremona en diciembre de 1502, hijo de Lázaro y de una noble joven de la ciudad, Antonietta Pescaroli. Los Zaccaria eran originarios de Génova, donde habían desempeñado cargos políticos y militares. Trasladados a Lombardía, comenzaron un negocio como comerciantes de tejidos de lana al por mayor. Lázaro, casado

en 1501, murió pocos meses después del nacimiento de Antonio María, cuando su esposa contaba con tan sólo 18 años. Nos han llegado pocos datos de importancia pertenecientes a su infancia, a excepción de un gesto: cedió su capa en pleno invierno a un pobre. Encontramos el mismo espíritu de desprendimiento cuando, antes de dejar Cremona para ir a Padua, donde estudiará medicina en la Universidad, Antonio María renuncia a la herencia paterna en favor de su madre en octubre de 1520.

Terminados los estudios en 1524, no ejerció la práctica de la medicina, sino que «se entregó a una vida espiritual», poniéndose bajo la guía de los padres de Santo Domingo: primero bajo Marcelo y después bajo Bautista de Crema (1460-1534). En 1528 recibió la ordenación sacerdotal. Zaccaria comenzó a desarrollar su propia actividad en Cremona, fundando en la antigua iglesia bizantina de San Vital un cenáculo de reforma con el nombre de «Amistad», al que acudían los círculos más representativos de la ciudad. Aquí animó una catequesis sobre los preceptos del Decálogo. Pero la actividad en su patria chica fue breve, ya que fue solicitado en 1530 como capellán de la condesa Ludovica Torelli de Guastalla (1499-1569). El encuentro con la acaudalada noble, que había transferido su propia residencia al condado, reconducida a la vida cristiana por fray Bautista, abrió nuevas perspectivas apostólicas a Antonio María. De hecho, a comienzos de los años treinta, los dos llegaron a Milán para comenzar su actividad. Allí se integraron en el cenáculo de la Eterna Sabiduría, en las Agustinas de Santa Mar-

ta. Fundado por Juan Antonio Bellozzi (†1528) y animado por la venerable Arcángela Panigarola (†1525), tras la muerte de sus fundadores estaba atravesando un período de declive que fue superado. Dentro del cenáculo milanés, Zaccaria encontró a sus dos primeros compañeros que se convertirían en los cofundadores del nuevo instituto: Santiago Antonio Morigia (1497-1546) y Bartolomé Ferrari (1499-1544). A ambos les dirigió una carta programática el 4 de enero de 1531, invitándoles a romper con los titubeos y a «lanzarse como locos no sólo hacia Dios, sino también hacia el prójimo». Gracias a Bartolomé, cuyo hermano Basilio era escritor apostólico de Clemente VII, la futura orden de los clérigos regulares de San Pablo recibió el Breve de aprobación (18 de febrero de 1533) en Bolonia, donde el pontífice se encontraba para dialogar con Carlos V.

El proyecto de Zaccaria y de la condesa Torelli pretendía la creación de tres grupos reformadores: sacerdotes de vida común bajo una regla, religiosas de vida activa (Las Angélicas de San Pablo) y laicos, incluso casados (eran los llamados Casados de San Pablo o Sociedad de Esposos). Como se puede apreciar, la referencia al apóstol fue especialmente acentuada, para indicar la finalidad y el estilo que los discípulos de Zaccaria pretendían asumir en la atormentada sociedad del s. XVI. Los principios de los «paulinos» llamaban la atención en una ciudad que, carente durante años de la presencia del propio pastor, se había abandonado a una vida mediocre. Los paulinos, de hecho, llevaban a cabo penitencias ejemplares y *escandalosas* por las calles de Milán, potenciaban el

culto eucarístico con la promoción de las solemnes cuarenta horas y con la comunión frecuente, predicaban al Crucificado (logrando que a las tres de la tarde de todos los viernes repicasen las campanas de todas las iglesias), se reunían en asamblea practicando públicamente las llamadas «collazioni», las actuales revisiones de vida... Fue tal el alboroto que formaron que, a los pocos años (1534 y 1537), se vieron sometidos a dos procesos canónicos y civiles de los que salieron airosos.

La fama del grupo entregado a la obra de reforma llegó al Véneto, de tal forma que el obispo de Vicenza, el cardenal Niccolò Ridolfi, les invitó a su ciudad. Los primeros paulinos, bajo la guía de Zaccaria (que no llegará a estar más de un mes en la ciudad véneta), llegaron a primeros de julio de 1537, para realizar una obra de evangelización esencial de los círculos más influyentes, así como del mismo clero, y para esperar a la reforma de los monasterios femeninos de Santa María Magdalena y San Silvestre. Entre tanto, también las angélicas habían recibido la Bula de aprobación por parte de Pablo III (1535) y una de ellas se convirtió, junto con Antonio María, en la *guía* carismática de los institutos zaccarianos, tanto dentro como fuera del Véneto. Se trata de Paula Antonia Negri (†1555), la *madre maestra* que sustituyó a Antonio María, que murió tempranamente, en el liderazgo de los paulinos. El santo, ya en el otoño de 1538, acusó cierto cansancio que resultó ser fatal. En el verano siguiente, el entredicho dictado desde hacía tres años a la ciudad de Guastalla le obligó a ejercer el ministerio en condiciones precarias y extenuantes, que minaron irremedia-

blemente su constitución poco robusta (era sietemesino y las memorias nos lo presentan a menudo enfermo). Viendo aproximarse el final, pidió ser llevado a Cremona para morir en brazos de su madre (5 de julio de 1539). Rodeando el lecho, además de sus más íntimos discípulos y discípulas, encontramos al canónico regular lateranense Serafino Aceti de Fermo (†1540), que fue compañero de estudios en Padua y al que le unió una gran amistad.

Los clérigos de San Pablo poseían en Milán una residencia provisional en San Ambrosio, a pesar de que Zaccaria ya había pensado establecerse en San Bernabé (de donde viene el nombre, primero popular y después oficial de Barnabitas), donde sus sucesores fijaron la sede de la nueva congregación a partir de 1545. Por esta razón su cuerpo fue sepultado en la cripta de la Iglesia de San Pablo Converso, mandada erigir en Milán por la condesa Torelli en el 1536. A Zaccaria se le atribuyó enseguida el culto de beato, hasta que una decisión de Urbano VIII (1634) lo revocó, reservándolo a quienes hiciese más de cien años de su muerte. Cuando en el s. XIX se iniciaron los regulares procesos canónicos, se volvió a reintroducir el culto (1890) y de aquí se llegó a la canonización del santo por León XIII el 27 de mayo de 1897, cuyos restos reposan desde finales del siglo XIX en el santuario de San Bernabé en Milán. Su fiesta se celebra el 5 de julio.

El espíritu que animó la vida y obra de Zaccaria se puede resumir en la expresión: «renovación del fervor cristiano». Él consideraba que aquel tiempo era el propio al que la Providencia lo había llamado para vivir y realizar este

programa con la ayuda de sus discípulos. Y si a los futuros barnabitas les pedía *correr como locos*, a las Angélicas las animaba a convertirse en *apóstoles* comprometidas para anunciar *la vivacidad espiritual por todos lados*. A unos y otras les había resumido la misión en un programa tripartito: «el mayor honor hacia Cristo, la mayor reprobación hacia sí mismo y la mayor utilidad hacia el prójimo». Se intuye, por tanto, la dimensión cristocéntrica que inspira la acción de los paulinos, así como su ascesis (las *reprobaciones*), y la idea final consistente en *hacerse todo a todos* tan amada por el Apóstol.

A pesar de la escasez de los escritos que nos han llegado (once cartas, a las que se añade otra escrita de su puño y letra pero firmada A.P.A., es decir, Angélica Paula Antonia [Negri]; cinco *Sermones* sobre el Decálogo, el último de los cuales inacabado y otro sobre la tibieza, primero de una trilogía que tampoco acabó; un texto de *Constituciones* que nunca llegó a ser oficial), Zaccaria se presenta como un hombre de una profunda y gran cultura bíblica, patristica y escolástica. En él se encuentra todavía la antigua tradición de la investigación de los *sentidos ocultos* en las Escrituras y su aplicación moral.

BIBL.: BS II, 216; DIP I, 710-713; A. M. ZACCARIA, *Gli Scritti*, Roma 1975.

GENTILI A.-SCALESE G., *Prontuario per lo spirito. Insegnamenti ascetico-mistici di sant'Antonio Maria Zaccaria*, Milán 1994; SPINELLI A., *Verso la perfezione insieme. Attualità di un'esperienza: i Maritati di San Paolo*, Milán 1989; TEPPA A. M., *Vita di sant'Antonio M. Zaccaria*, Milán 1897°.

A. Gentili

APOLINAR DE RAVENA

S. II – obispo – fiesta: 23 de julio

Los orígenes de la Iglesia de Ravena están inescindiblemente unidos a la figura de Apolinar, su primer obispo: una tradición que tiene fundamentos históricos en la existencia in Clase de una florida comunidad de orientales, le atribuye origen antioqueno. Faltan elementos objetivos para datar el episcopado de Apolinar; no obstante, la incontestable participación en el concilio de Sárdica (342-343) del decimoprimer sucesor, Severo, permite situarlo en la segunda mitad del s. II. Estudios recientes proponen los años 170-180, o los últimos años del s. II, como término de un episcopado que todas las fuentes hagiográficas, aunque discordes en mínimos particulares cronológicos, reconocen muy largo. Como registra el *Martirologio Jeronimiano*, Apolinar muere el 23 de julio, tras haber sobrevivido siete días a las persecuciones paganas serenamente aceptadas, como única víctima por la salvación de sus hijos espirituales.

Los datos más antiguos (y atendibles) sobre el protoobispo provienen del sermón 128 de \nearrow Pedro Crisólogo, decimooctavo obispo de Ravena. Pronunciado quizá con ocasión del *dies natalis* (o de una circunstancia más solemne), el sermón reconoce en Apolinar el *primus sacerdos* de la Iglesia ravenesa, su único mártir autóctono por los tormentos sufridos más que por una ejecución capital; se justifica así la calificación de *martyr* que se le reconoce también posteriormente, aunque –en las inscripciones musivas de San Apolinar Nuevo– el protoobispo sólo tenga el título de

confessor. Las palabras de Crisólogo, que ya describe a Apolinar como el *bonus pastor* de la Iglesia ravenesa, ratifican el vínculo no físico sino espiritual que une al protoobispo con sus fieles en la posesión del cuerpo del santo.

La fama de Apolinar, empero, depende sobre todo de la *Passio* que, impropriamente atribuida a san \nearrow Ambrosio de Milán, constituye el texto básico para la historia de la santidad obispal en la Italia del Norte. Las temáticas político-eclesiológicas que jalonan el texto hagiográfico, justifican la controvertida datación que se le propone. Por un lado, subrayando el origen oriental de Apolinar, la *Passio* une Ravena con los lugares que fueron la cuna del cristianismo; por el otro, haciendo del santo un discípulo directo de \nearrow Pedro, enviado por él a evangelizar la ciudad romana, sitúa en la descendencia apostólica los fundamentos de la autenticidad episcopal, atribuyéndole un crédito que la desvincula de toda posible sujeción. La pretendida apostolicidad de la Iglesia ravenesa –polémicamente reiterada nada menos que seis veces en la *Passio*, pero desconocida para fuentes anteriores– se explica perfectamente si, como supone la mayor parte de los estudiosos, el texto se remonta a la primera mitad del s. VII: elaborado en la cancillería del obispo Mauro XXXIV (642-671) junto con el falso diploma de Valentiniano III (que concede derechos metropolitanos sobre catorce ciudades), representa el más significativo instrumento jurídico para las reivindicaciones autocefálicas de la Iglesia ravenesa con relación a Roma. Estudios recientes propenden empero por

una datación de la *Passio* en los ss. V/VI o en el VI, motivando las pretensiones de apostolicidad con una actitud en contra de la sede metropolitana de Milán. Elementos arqueológicos, litúrgicos, lingüísticos y textuales impiden en todo caso reconducir el texto a la presunta edad apostólica. No se puede excluir sin embargo que existiera una redacción de la *Passio* anterior a la que nos ha llegado, diferente en varios particulares y conservada más fielmente en la biografía que Agnello de Ravena, en su *Liber pontificalis*, dedica a Apolinar, representándolo como evangelizador e isoapóstol más que como obispo en sentido propio.

La *Passio* celebra a Apolinar con una serie de milagros —componente irrenunciable del modelo hagiográfico obispal— plasmados en los de Cristo y descritos con claras reminiscencias evangélicas: devolución de la vista a los ciegos (milagro con claro valor simbólico), de la salud a los enfermos crónicos, de la palabra a los mudos, liberación de espíritus inmundos, subversión de los ídolos paganos. Las curaciones producen inevitables conversiones —fin primordial de la acción histórica del obispo—, y por ende un aumento de la familia en aquella perspectiva de filiación espiritual y de función paterna típica del modelo hagiográfico obispal. Interpretando en sentido realista la visión crisologana de la vida como perenne lucha contra el enemigo y progresivo fortalecimiento en la fe, la *Passio* describe explícitamente las múltiples persecuciones que entretejen la actividad evangelizadora de Apolinar, dirigida no sólo a las zonas limítrofes de Ravena, sino también a territorios

orientales a los que llega durante el exilio (Mesia, Tracia, regiones del Danubio). En Apolinar se concreta así la figura de obispo itinerante (o *episcopus vagus*), atribuida a menudo a los prelados de diócesis metropolitanas. En la *Passio*, el modelo episcopal se conjuga, pues, con el martirial, del defensor de la ortodoxia y del padre de la fe. Precisamente la dimensión martirial que hasta el s. V representa el emblema de la excelencia eclesiástica y cívica, prevalece a veces en la estructura del texto hagiográfico, reproduciendo los estilemas narrativos. En efecto, el amplio espacio que en los textos hagiográficos episcopales es concedido a la palabra y a la predicación se concreta en la *Passio* en largos *excursus* cristológicos de sabor abiertamente antiarriano (para los cuales el autor utiliza entre otras cosas citas de sermones crisologanos), que oponen el protoobispo a los defensores del paganismo. No falta tampoco el recurso a la profecía que, principal instrumento para la acción histórica del obispo, cierra la vida terrena de Apolinar al preanunciar, después de las persecuciones, el triunfo definitivo de la palabra de Cristo. En la dinámica de la *Passio*, que sin embargo presenta a su héroe en tan poliédrica perspectiva, Apolinar no se configura aún como el patrón de Ravena, sino como el defensor de la Iglesia en su tenaz oposición y progresiva imposición sobre el paganismo. La dimensión está en cambio abiertamente subrayada en los sermones que \surd Pedro Damián dedica al protoobispo, exaltando también su calificación de *martyr apostolicus* y reiterando su unción petrina.

Agnello de Rávena muestra no co-

nocer el lugar del primitivo sepulcro de Apolinar, que —para Crisólogo— está en el seno de su misma Iglesia y que por ende los fieles lo conocen perfectamente. Sólo en el s. VI Giuliano Argentario construye en honor del protoobispo la basílica de San Apolinar in Classe, que el arzobispo Maximiliano consagra el 9 de mayo del 549. Aun no siendo *ad corpus*, la basílica no refleja un tardío despertar de la memoria de Apolinar, sino que solemniza un culto tal vez ya en vida en la segunda mitad del s. III, al menos documentado por óbolos devocionales datados en los ss. II-IV. Aunque ligado a la presencia y hegemonía bizantina en Occidente, el culto de Apolinar acaba por penetrar también en los territorios longobardos (con el consiguiente desdoblamiento de reliquias), desciende a Italia central a lo largo de las vías Flaminia y Armerina (en Roma está empero ligado a la figura del papa Símaco, †514) y se difunde también allende los Alpes, en Francia, Alsacia y Suiza, pero sobre todo en las zonas renanas. Apolinar es el santo de la reconquista católica de los países germánicos.

La mayor parte de sus reliquias se conserva en la basílica de San Apolinar in Classe pero, como ratifica la dedicación de la Iglesia y el recuerdo de la ceremonia litúrgica, parte del cuerpo es trasladado a San Apolinar Nuevo, la antigua San Martino in Ciel d'Oro. A la traslación, que dio mucho que hablar después del año mil, y a la contienda por la posesión de las reliquias hacen referencia dos textos del s. XII (*Historia translacionis beati Apollinaris; Tractatus de inventione corporis beati Apollinaris*), así como las láminas argéneas —es-

critas probablemente hacia el s. IX con un conciso relato de la vida y de los milagros de Apolinar— que se descubren durante el reconocimiento e identificación del cuerpo (28 de octubre de 1173).

Representado como obispo griego con palio y dalmática, ya entrado en años, Apolinar protege del mal de piedra y de las enfermedades que afectan al aparato genital.

BIBL.: BHL, 101s y *Novum Suppl.*, 82s; AS Iulii V, Venetiis 1748, 328-385; BS II, 239-248; DHGE III, 957-959; LMA I, 770; LThK I, 715; SAN PEDRO DAMIÁN, *Sermones*, en LUCCHESI G., (ed.), *Turnhout 1983*, 171-193; BUDRIESI R., *Le origini del Cristianesimo a Ravenna*, Ravenna 1970; GOLINELLI P., *Antichi e nuovi culti cittadini al sorgere dei comuni nel nord-Italia*, *Hagiographica* 1 (1994) 159-180; LANZONI F., *Le fonti della leggenda di Sant'Apollinare di Ravenna*, *Atti e memorie della Regia Deputazione di Storia patria per le province di Romagna* 5 (1915) 111-176; LUCCHESI G., *Note agiografiche sui primi vescovi di Ravenna*, Faenza 1941; ORIOLI G., *La «Vita sancti Apollinaris» di Ravenna e gli antecedenti storici dell'organizzazione ecclesiastica ravennate*, *Apollinaris* 59 (1986) 251-267; WILL E., *Saint Apollinaire de Ravenne*, Paris 1936.

D. Frioli

APOLONIA

S. III — mártir — fiesta: 9 de febrero

Santa, mártir de Alejandría. Es recordada en un pasaje de una carta de \surd Dionisio, obispo de Alejandría, a su colega Fabio de Antioquía, transmitida por Eusebio de Cesarea, *Historia ecclesiastica* VI, 41, 7 como víctima durante una revuelta popular anticristiana que estalló en Alejandría un año antes de la persecución de Decio, por tanto entre fines del año 248 y comienzos del 249. Según el testimonio

directo de Dionisio, Apolonia era una virgen de edad avanzada y digna de admiración: arrebatada por la muchedumbre, fue herida en las mandíbulas hasta hacerle saltar los dientes, y ante una hoguera encendida fuera de la ciudad fue obligada a «pronunciar palabras impías» (verosímilmente de abjuración al cristianismo). Apolonia se arrojó espontáneamente al fuego, en el que pereció. El culto de Apolonia se difundió primero por Oriente y después por Occidente, donde la mártir fue considerada hija de un senador romano y víctima de Juliano el Apóstata, que tras haber intentado en vano someterla a diversas torturas le hizo arrancar los dientes con estacas aguzadas y una tenaza, para acabar personalmente con ella a golpes de espada. En una variante de la leyenda Apolonia es hermana del diácono Lorenzo de Roma, que se trasladó más tarde a Egipto y allí sufre el martirio.

Su conmemoración, como la de los demás mártires caídos en la misma revuelta de Alejandría, no aparece en el *Martirologio Jeronimiano*, pero fue introducida en el *Martirologio* de Floro el 20 de abril, y posteriormente desplazada al 9 de febrero, fecha en la que se encuentra en el *Martirologio Romano*. En los sinaxarios griegos su nombre, modificado por el de Apolonio, aparece sin más noticias entre los de otros mártires de Alejandría el 6 de julio. En el calendario copto su fiesta cae el 28 de enero. Es patrona de los dentistas, y se la invoca en las enfermedades de los dientes y de la boca. Es copiosa la iconografía de Apolonia; la representa en general con unas tenazas entre las manos sujetando un diente.

BIBL.: BHL 638-642 y *Novum Suppl.* 641b-642; AS *Februarii* II, 278-283; BS II, 261-267; DHGE III, 1068; EC I, 1646-1648; LCI V, 232-236; LThK³ I, 830; EUSEBIO DE CESAREA, *Historia ecclesiastica* VI, 41, 7; H. FROS, *Inédits no recensés dans BHL*, AB 102 (1984), 168.

F. Scorza Barcellona

APOLONIO

†180/185 – mártir – fiesta: 18 de abril

El mártir romano Apolonio está atestiguado, aunque de modo no concorde, por las fuentes históricas (EUSEBIO, *Historia ecclesiastica* V 21, 1-5, y la traducción latina de Rufino; JERÓNIMO, *Los hombres ilustres* 42 y 53; *Ep.* 70, 4, 3), por las *Acta martyrum* y por los documentos litúrgicos. No nos ha llegado por desdicha el texto utilizado por Eusebio, que lo había insertado en la perdida *Recopilación de los hechos de los mártires antiguos*: más que de actas procesales, se trataba probablemente del originario *Martyrium Apollonii*, que adaptaba con fines edificantes documentos de archivo o tradiciones comunitarias. En su defecto disponemos de dos tardías refundiciones en griego (BGH 149) y en armenio (BHO 79), contrastantes en algunos puntos entre sí y ambas divergentes de la relación del antiguo historiador. Tampoco los martirologios y sinaxarios están concordes y es difícil aclararse en la selva de las homonimias. Sin embargo, si se excluye alguna antigua interpretación radical, que negaba prejudicialmente toda fiabilidad a los Hechos, la mayor parte de los críticos han considerado legítimo y posible remontarse, a través del cotejo de los testimonios efectuado a la luz

del contexto histórico, al documento preeusebiano y al hecho histórico mismo, base de todo el dossier, alcanzando pleno acuerdo sobre la historicidad del santo, pero no sobre todas las circunstancias del martirio.

El sucinto informe del historiador, oscuro y no carente de énfasis y deformaciones hagiográficas, coloca paradójicamente la gesta de Apolonio en los primeros años del imperio de Cómodo (180-192), en una época de paz para la Iglesia, que ve la adhesión de muchos personajes insignes a la fe cristiana. Apolonio, «un hombre famoso entre los fieles de entonces por educación y filosofía», es denunciado a Roma ante el juez Perenio, el cual, tras haber condenado, basándose en «un decreto imperial», al delator (probablemente un esclavo) con la pena del *crurifragio*, «suplica insistentemente» al imputado rendir cuentas «ante el senado». El mártir, «después de haber presentado ante todos una doctísima apología» de la fe, es condenado a la decapitación «como por un decreto del senado», ya que por una antigua ley no podía ser absuelto el que no se arrepintiera. Eusebio remite por fin a la perdida recopilación al lector interesado en conocer «las palabras (pronunciadas) ante el juez, las respuestas (dadas) en el interrogatorio de Perenio y toda la *apología* dirigida al senado». Jerónimo, ampliando el texto eusebiano, atribuye a Apolonio la calificación de senador y escritor de varios opúsculos, entre ellos un *insigne volumen* apoloético, leído en el senado; para Rufino el texto escrito habría seguido al discurso pronunciado ante el senado y el pueblo.

De relevante interés y encanto es el

amplio *Martirio de S. Apolonio*: las dos relaciones, griega y armenia, sustancialmente iguales, salvo algunas variaciones de cierta importancia, representan dos tardíos estadios de la pasión primitiva, «refundida con la libertad habitual de los hagiógrafos» (Delehaye). Aunque distantes de la relación eusebiana y de su fuente por el acentuado contexto litúrgico, el intento apoloético-didáctico y la pátina hagiográfica, además de algunos particulares narrativos, merecen poca consideración: el texto griego, anterior a la redacción armenia, es colocado por algunos críticos tras el de Eusebio o poco más allá; algún otro estudioso lo desplaza a los ss. V o VI.

El *Martirio* griego ambienta la gesta en Asia, confundiendo, a causa de *Act.* 18, 24, Apolonio con Apolos, discípulo apostólico, con el extraño epíteto de *ho sakkéas* («revestido de tela de saco», aludiendo tal vez al atuendo de un filósofo-asceta), y transformando al prefecto del pretorio en un fantasmal procónsul de Asia. El anónimo redactor, siguiendo el acostumbrado esquema de los hechos de los mártires, con discreta atención a la terminología jurídico-técnica (indicio para algunos críticos de fidelidad a los documentos procesales), concentra el relato sobre el protagonista, olvidando por completo los antecedentes del delator castigado. La escena del proceso es el tribunal del procónsul (para el texto armenio es extrañamente el senado). El primer interrogatorio sigue el orden acostumbrado en la literatura martirial: invitación a retractarse, a jurar por el emperador y a sacrificar a los dioses.

En la segunda audiencia, a la que asiste «una multitud de senadores, consejeros y sabios», el interrogatorio ritual se transforma en una larga discusión, que desarrolla sistemáticamente los temas propios de la apologética cristiana del s. II: crítica de la idolatría, que venera hechuras humanas, productos vegetales, animales o seres dotados de razón; exaltación de la muerte de los mártires como causa del aumento de los cristianos (motivo que recuerda el *semen christianorum* de Tertuliano) y celebración de la superioridad moral del cristianismo. A la doctrina estoica del Logos, Apolonio contrapone, completándola, la verdad del Logos encarnado: desarrollando aquí el motivo del justo perseguido, con la aproximación de Jesús a Sócrates y la combinación, casi del todo original, de las citas de Isaías (3,10) y Platón (*Resp.* 361e). La larga intervención del mártir termina con una argumentación igual de original, que parece anticipar, por así decir, la «apuesta» pascaliana: aunque la fe cristiana fuera un puro engaño, «nosotros soportaríamos de buen grado tal engaño, que nos enseña a vivir como es debido».

Frente al noble y franco comportamiento del imputado, el juez, que ya anteriormente había recordado «el decreto del senado» sobre la ilicitud del cristianismo (§ 23), le comunica, si bien con extrema renuencia, la condena a muerte, declarándose «obligado por el decreto del emperador Cómodo». El texto griego fija por fin el *dies natalis* del mártir el 21 de abril.

Ausente, al igual que otros mártires romanos, en la *Depositio martyrum* del 354, Apolonio se confunde con muchos homónimos en el *Martirologio Jeronimiano*, especialmente con

el grupo de san Valentín de Terni (15 de febrero o 18 de abril); el *Sinaxario Constantinopolitano* recuerda el 21 de abril a un Apolonio mártir de Nicomedia, el 10 de julio a un mártir de Sardes crucificado en tiempos del gobernador «Perenios» y el 23 de julio a un misterioso Apolonio, mártir y obispo de Roma. Los martirologios históricos latinos del s. IX (Floro, Adón y Usuardo) conmemoran a nuestro santo con el elogio extraído del *De viris illustribus* de Jerónimo.

Todo el dossier de san Apolonio ha suscitado numerosos problemas de carácter histórico, jurídico y literario. Siempre ha intrigado a los críticos, en el relato eusebiano y también en las Actas del martirio, la extraña implicación del senado en el asunto, que parece no tener paralelos en la historia de las persecuciones, pero que, precisamente por su singularidad, difícilmente puede atribuirse a una invención hagiográfica. Apolonio descuella como un cristiano bastante destacado social y culturalmente, hasta el punto de inducir al respeto al mismo juez, personaje histórico al que hay que identificar con Tigidio Perenne, prefecto del pretorio, protagonista del primer quinquenio comodiano, al principio con el colega Tarru(n)tenio Paterno, y después solo, desde el 183 hasta la muerte violenta impuesta por el mismo emperador (185). La intervención del senado ha sido explicada por algunos estudiosos a la luz de la política de Perenne, primero de sutil equilibrio y colaboración y sólo sucesivamente de abierta colisión entre la corte, el senado y el pretorio. En tal sentido se puede comprender quizá la génesis de la calificación de senador, atribuida al santo únicamente por Je-

rónimo: considerada por algunos críticos probable, plausible e incluso segura, estaría legitimada y legitimaría a su vez el singular procedimiento de la peripecia. Con la invitación al excelente imputado a defenderse ante el senado o quizá a remitir una defensa propia al senado, el prefecto habría entendido, con un gesto político conciliador, pedir un parecer al supremo órgano romano (el hecho podría remontarse entonces al 183, antes de la política antisenatorial de Perenne): un senadoconsulto habría confirmado la ilicitud del cristianismo. Pero frente al silencio de las fuentes jurídicas algún estudioso ha entendido el «dogma» del senado sólo como un *parecer* de carácter general fundado en la legislación tradicional y la praxis vigente en los procesos contra los cristianos, que requería para la absolución de imputado la retractación (alusión quizá al rescripto de Trajano, PLIN., *Ep.* 10, 97,1); otros han negado de plano la historicidad de tal intervención, atribuyendo la idea del senadoconsulto a la tradición cristiana que confluye en el primitivo documento martirial de los primeros decenios del s. III.

Sigue en pie el problema, que afecta también a la historia de la literatura y del pensamiento cristiano antiguo, de si Eusebio, que no hace mención explícita de una actividad literaria del mártir (piénsese en cambio en los amplios testimonios sobre Justino), se refiere a las Actas del martirio en su globalidad de respuestas e intervenciones en defensa del cristianismo o presupone junto a las Actas también la existencia autónoma de una apología de Apolonio (dirigida al senado o pronunciada ante él). Comúnmente

no se reconoce a Apolonio una actividad literaria que lo adscriba a los apologetas cristianos: los puntos polémicos y apologeticos presentes en el *Martirio* se explican o con el recuerdo de otros hechos de los mártires antiguos, en los cuales aparecen igualmente desarrollados, o como convergencias redaccionales o tributos dirigidos a la literatura del s. II-III (Tibiletti). Recientemente algunos críticos (Griffe, Saxer sobre todo), postulando una apología escrita de Apolonio distinta de las Actas, han visto en el Martirio que se nos ha conservado, o en su arquetipo, situable en los primeros decenios del s. III, la fusión de los documentos prefectoriales y de la apología escrita y han tratado asimismo, no sin un cierto riesgo de subjetividad e incertidumbre, de enuclear de esta última los temas fundamentales y subrayar su originalidad en comparación con las apologías que poseemos.

Salvo alguna legítima duda interpretativa de las fuentes, que sin embargo merecen confianza en su conjunto, Apolonio es, en cualquier caso, un fascinante ejemplo de intelectual cristiano del s. II, afín por cultura y pasión por la verdad al apologeta mártir Justino. Los textos lo presentan libre y franco en la profesión de la fe y en la proclamación del mensaje cristiano, capaz de dialogar serenamente con la cultura pagana.

BIBL.: *Acta Apollonii*: rec. armenia (BHO 79), ed. Venecia 1874, tr. ingl. de F. C. CONYBEARE, en *Monuments of early Christianity*, Londres 1894, 28-48; rec. griega (BHG³ 149): J. VAN DEN GHEYN, *Sancti Apollonii Romani Acta Graeca*, AB 14 (1895) 284-294; H. MUSURILLO (ed.), *The Acts of Christians Martyrs*, Oxford 1972, XXIII-XXV, 90-104; EUSEBIO, *Historia ecclesiastica* V 21, 1-5 y trad. latina

de Rufino, GCS 9, 1, 484-487; JERÓNIMO, *Hombres ilustres* 42 y 53, ed. por A. CERESA-GASTALDO, Florencia 1988, 140 y 150; *Ep.* 70, CSEL 54, 706; *Mart. Hier.*, 197; *Syn. Const.*, cc. 619, 812, 835; DUBOIS-RENAUD, *Édition pratique du Martyrologe de Bède, de l'Anonyme Lyonnais et de Florus*, CNRS, París 1976, 65 (18 abr.); ADON., *Mart.*, 127; USUARD, *Mart.*, 214; *Mart. Rom.*, 143; BS II, 276-278.

Estudios: DELEHAYE H., *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Subsidia Hagiographica 13, Bruselas 1921, 1966², 92-99; GRIFFE E., *Les Actes du martyr Apollonius et le problème de la base juridique des persécutions*, Bull. Litt. Eccl. Toulouse 53 (1952) 65-76; SAXER V., *Martyrium Apollonii Romani; analyse structurelle et problèmes d'authenticité*, Rend. Pont. Acc. Rom. Arch. 55-56 (1982-1984) 265-298; *L'Apologie au Sénat du martyr romain Apollonius*, Mém. Ecole Franç. Rome 96 (1984) 1017-1038; *Bible et hagiographie*, Berna-Frankfurt-Nueva York 1986, 75-86; SIMONETTI M., *Qualche osservazione a proposito dell'origine degli Atti dei martiri*, Rev. Et. Aug. 2 (1956) 42; ZEILLER J., *Sur un passage de la passion du martyr Apollonius*, Rech. Sc. Rel. 40 (1952) 153-157.

G. Luongo

AQUILES /NEREO Y AQUILES

ARBOGASTRO

S. VI – obispo – fiesta: 21 de julio

Probablemente de origen franco, Arbogastro es considerado el refundador de la diócesis de Estrasburgo, ciudad de la que es su patrono principal, en el alto medievo. Según la *Vita* atribuida al obispo Utón III de Estrasburgo (950-965), hacía vida eremítica en el bosque cercano a Hagenau (este bosque fue llamado por esta razón en la tradición popular floresta del santo). Reunió en torno a sí a unos cuantos discípulos y fundó el monasterio de Surburg, donde recibió la visita de cierto rey llamado Dago-

berto, que lo nombró obispo de Estrasburgo. Ya obispo, devuelve la vida al hijo de Dagoberto tras un mortal accidente de caza. Estas informaciones, procedentes de la *Vita*, no son históricamente seguras. Tampoco está claro a qué rey Dagoberto se refiere ni cuánto tiempo duró el ministerio de Arbogastro; se ha propuesto identificar al rey mencionado con Dagoberto II y establecer el período de episcopado en torno a los años 673-678. No obstante, en la antigua lista de los obispos de Estrasburgo un Arbogastro es citado notablemente antes, como sexto obispo de la ciudad (en torno a la mitad del s. VI). Se remonta, en cualquier caso, a este período la inscripción «*Arbogastis episcopus fecit*», puesta en el lado sur de la catedral. Arbogastro es, en efecto, considerado el constructor de la primera catedral, construida dentro de los confines del ex campamento romano. Fue sepultado en la necrópolis galorromana *extra muros* (capilla de San Miguel). Más tarde sus reliquias fueron trasladadas a Surburg y al monasterio de San Arbogastro, en Estrasburgo. Durante los desórdenes ligados a la Reforma y a la guerra de los Treinta Años las reliquias se perdieron y aún hoy siguen sin encontrarse. La iglesia de San Arbogastro en Estrasburgo, consagrada por el obispo Vernerio en 1069, fue destruida por orden del magistrado protestante de la ciudad en 1530. Patrono de Estrasburgo, Arbogastro es invocado contra el cansancio. Su culto, limitado principalmente a Estrasburgo, Alsacia, a algunos cantones de Suiza y al Voralberg, no está muy extendido.

Se le representa con paramentos episcopales y los atributos genéricos

del libro y del báculo pastoral; en las representaciones más antiguas, con la planeta y, en las sucesivas, por lo general con el pluvial (LCI 5 [1974] 240s).

BIBL.: BHL 656-657 y *Novum Suppl.*; *Vita adscripta Uthoni ep.*, PL 134, 1003-1008; BS II, 344; DHGE III, 1462-1463; LThK² I, 821; BARTH M., *Der hl. Arbogast*, Colmar 1939/1940 (= Archiv für elsässische Kirchengeschichte 14); GIERLICH E., *Die Grabstätten der rheinischen Bischöfe vor 1200*, Mainz 1990, 222-225; 229-232; POSTINA A., *Ein ungedruckter Text der Vita des hl. Arbogast, Bischofs von Straßburg*, Römische Quartalschrift 12 (1898) 299-305 (BHL 656); RAPP F., *Le diocèse de Strasbourg*, París 1982, 14; Nouveau Dictionnaire de biographie alsacienne 1 (1982) 59 (bibliografía).

S. Haarländer

ARCADIO Y COMPAÑEROS

S. V – mártires – fiesta: 13 de noviembre

En la iglesia románica de San Martín de Salamanca existe, en una capilla lateral, un retablo del s. XVI-XVII, coronado por la imagen de san Sebastián y en cuyas hornacinas aparecen las hermosas esculturas de Arcadio, Pascasio, Eutiquiano, Probo y el niño Pablito o Paulino. Todos ellos aparecen con vestiduras militares, dando fe de su profesión. Este recuerdo escultórico avala la tradición de su origen salmantino.

La Iglesia de Salamanca, en su calendario particular, celebra su memoria el 13 de septiembre. La biografía de estos mártires se sitúa en los tiempos del emperador vándalo Genserico, ferviente seguidor de las doctrinas de Arrio contra la divinidad de Jesucristo. En su ardor arriano, emprende

una excursión al norte de África a la que se incorpora Arcadio y sus compañeros. Estos, de familias nobles y distinguidas, gozaban de la familiaridad y de los favores del emperador. Su buena reputación ante la nobleza y el pueblo, hizo pensar a Genserico que, si los atraía hacia la herejía arriana, otros muchos les seguirían. Primero intentó atraerlos con halagos y con promesas, pensando que esto doblegaría su actitud.

Nada valieron ante la firmeza y la integridad de su fe católica. Lo que no pudo conseguir con los halagos, se propuso conseguirlo por el camino de las injurias, las torturas y la violencia. Los privó de todos sus bienes y privilegios, los enfrentó con sus familias, esposas y parientes, que procuraban por todos los medios que abjuraran de su fe para no sufrir torturas y vejaciones.

La firmeza indomable de su fe los hizo triunfar en medio de todas esas torturas morales y físicas. No cejaba el tirano en su empeño y ensayó toda clase de presiones. Los sometió al destierro, alejándolos de los suyos, pero tampoco esta prueba torció su voluntad y su fe. Convencido Genserico de que nada les haría cambiar en su firme actitud, los encarceló, cargándolos de cadenas y los sometió a toda clase de torturas.

Es admirable, entre todos, la constancia y firmeza del niño Pablito que no se arredró ante los tormentos. Largo tiempo duró este sufrimiento hasta que murieron en presencia del mismo tirano, confesando su fe en la divinidad de Jesucristo. Su muerte se sitúa, según Baronio, el 13 de noviembre. No sabemos donde descansan sus restos, aunque alguna tradi-

ción afirma que fueron trasladados a Salamanca.

BIBL.: DHEE IV, 2137-2144; BEJARANO V., *Fuentes antiguas por la historia de Salamanca*, Zephyrus 6 (1955) 89-119.

A. Fuentes

ARGÉNTEA

S. X – mártir – fiesta: 13 de mayo

Argéntea era hija de aquel famoso caudillo, Omar ben Hafsun que, como señalan los historiadores, fue capaz de aglutinar en torno suyo la protesta frente a Córdoba y los árabes, y que, en el trascurso de la guerra sostenida contra el Emirato cordobés, o por convicción o por oportunismo político o por ambas cosas, abrazó el cristianismo junto con toda su familia. Espectacular decisión que, por un lado le atrajo la simpatía y apoyo de los mozárabes, y por otro le privó de no pequeña parte del sostén muladí y provocó que en Córdoba se declarara contra él la guerra santa.

La conversión de Argéntea al cristianismo, que fue sincera como se mostrará en su martirio, hay que situarla en el contexto de la conversión de su padre, el cual, en los últimos años del emir Abdalá no cesó de perder territorios y apoyos, pero murió el emir sin que realmente Bobastro hubiera sido conquistada ni la revuelta de Omar vencida. Argéntea, abrazado el cristianismo, lo hizo con intensidad, logrando de su padre licencia para construir un cenobio en las cercanías de Bobastro, donde vivía con otras compañeras dedicadas a la vida contemplativa. Hay que decir, por consiguiente, que estamos frente a una religiosa, que había fundado un monasterio como tantos otros de la

Iglesia mozárabe de su tiempo. Los sucesos familiares no podían por menos que afectar a la santa virgen en su retiro. Nos referimos a la muerte de su padre, que tomó el nombre de Samuel en el bautismo y mantuvo su profesión cristiana hasta su muerte en el 917. Al padre de Argéntea le sucedió su hermano Yafar en la jefatura de la disidencia, quien hizo un pacto en el año 919 con el nuevo emir Abderramán III y volvió al islamismo, renegando del cristianismo, sin duda también por oportunismo político, o porque su anterior conversión al cristianismo le hubiese sido impuesta por su padre. Fue el único de la familia que volvió al islam. Sus hermanos no le siguieron. Argéntea siguió viviendo su retirada vida de religiosa en su monasterio. Es claro que los mozárabes no vieron con buenos ojos aquella apostasía y confabularon para derribar a Yafar, asesinado el 920 por un motín popular. Le sucedió su hermano, de nombre árabe Soleimán, pero que, bautizado como su padre, no había adjurado del cristianismo como su hermano mayor. Abderramán III declaró rota la tregua y pasó al ataque, teniendo lugar entonces la matanza de numerosos mozárabes en Tolox (921). En la contrarrevolución muladí que tiene lugar en Bobastro, Soleimán es expulsado, sin que sepamos que en aquella ocasión le sucediera nada a Argéntea. Pero logra volver y ahoga en sangre a los autores de la revuelta, imponiendo un régimen que los historiadores llaman de terror. En el 927 los muladíes asesinan a Soleimán, sucediéndole su hermano Hafs, quien se vio tan apurado que se mostró partidario de llegar a un entendimiento con Abderramán, pero ya era tarde. El

emir ya estaba decidido a acabar con aquel foco rebelde. En efecto, en el 928 hubo de capitular ocupando Bobastro las tropas del emir. Argéntea tuvo que oír, y no se sabe si presenciando, cómo a la entrada de Abderramán en Bobastro mandó desenterrar los restos de Omar ben Hafsun, y al ver que estaba enterrado a la manera cristiana, lo envió a Córdoba y mandó que lo expusieran en lo más alto de los postes de la Puerta de la Azuda para escarmiento de los que pensarán abandonar el islam. Tras la caída de Bobastro, Argéntea y sus demás familiares, se vieron obligados a emigrar a Córdoba, sin duda con la intención por parte del emir de tenerlos cerca y vigilados. Ella se adaptó con humildad a las circunstancias y procuró en cuanto estuvo de su parte seguir en Córdoba su vida religiosa, sin que la derrota de su familia la inclinara en absoluto a abandonar su fe.

Como es sabido, vencida toda disidencia, el 16 de enero del año 929 Abderramán III se proclamó califa o príncipe de los creyentes, coincidiendo casi con el aniversario de la caída de Bobastro. El martirio de Argéntea, que sucedió a los dos años de proclamado el califato, es el último martirio cordobés conocido y fue enteramente similar al de los mozárabes martirizados en el s. IX bajo el mandato de Abderramán II y Mohamed I. Las Actas del martirio de Argéntea y de su compañero san Wulfura, fueron halladas por Berganza en el monasterio de Cardeña e incluidas por él en su historia sobre el mismo. Las reprodujo luego el P. Flórez en su *España Sagrada* (X, 654ss.). Por ellas sabemos que Wulfura había venido expre-

samente a predicar el evangelio en Córdoba e invitar a los musulmanes a abrazar el evangelio, lo que no pudo menos que resultar una provocación y traer consigo su encarcelamiento. Para que salvara la vida tras haber dictado sentencia de muerte por su acción acreedora, no se le ofreció otra alternativa que aceptar el islam y convertirse en musulmán, propuesta que Wulfura rechazaba con total firmeza. También se menciona en las Actas que otra de las misiones de Wulfura era la de enviar a Argéntea al martirio. La prisión de Wulfura indignó a Argéntea y su antiguo deseo de martirio vio ocasión de saciarse acudiendo ella también de forma espontánea al cadí y denostando el islam, para confesarse cristiana y defender a Wulfura. Ambos fueron degollados el 13 de mayo del 931, poniendo su sangre el broche de oro a la epopeya martirial mozárabe cordobesa.

BIBL.: ES X, 654ss.; E. COLBERT, *The Martyrs of Cordoba*, Washington 1962.

J. L. Repetto Betes

ARIALDO

1010 ca.-1066 – diácono – culto confirmado el 13 de julio de 1904 – fiesta: 27 de junio

Diácono de Milán, santo mártir, protagonista de la Pataria milanesa. Nació hacia 1010 en Cucciago (Como) de una familia de terratenientes de clase media que no parece que tuvieron poderes jurisdiccionales; frecuentó probablemente la escuela de la cercana parroquia de San Vittore di Varese y después la escuela de la catedral milanesa, donde recibió el

diaconado. Posteriormente viajó por diversas partes de Europa (tal vez pasara también por Cluny), entrando en contacto con las ideas de reforma que empezaban a abrirse camino. De vuelta en Varese, empezó a predicar contra las corruptas costumbres del clero, obteniendo inmediatamente un cierto seguimiento entre los laicos y la hostilidad del clero local (fin de 1056-comienzo de 1057). Llevó por último su predicación a Milán, donde, en la primavera de 1057, comenzó sus ataques públicos contra el clero concubinario, encontrándose con los movimientos reformadores ya presentes en la metrópoli lombarda, sea en forma herética (los herejes de Monforte, enviados a la hoguera por el arzobispo Ariberto d'Intimiano en 1028), sea como reacción a la corrupción imperante tras la elección del obispo Guido da Velate. Exponentes de la misma eran los nobles Anselmo da Baggio (después el papa Alejandro II) y Landolfo, perteneciente al alto clero ambrosiano, ambos emparentados con familias principales. Entre el final de la primavera y el verano de 1057 se sitúa el comienzo del movimiento patarino en Milán y los primeros enfrentamientos con los adversarios, mientras el arzobispo Guido se encontraba en la corte imperial. En la fiesta de San Nazario (10 de mayo de 1057) estalló, según el cronista antipatarino Landolfo Seniore, el primer tumulto ciudadano. Arialdo, que predicaba la castidad del clero, fue insultado y abofeteado por un sacerdote llamado Ambrosio; sus seguidores se reunieron entonces en Santa Maria Iemale, y Arialdo habló contra el matrimonio y el concubinato del clero. Hizo redactar un edicto (*phytadium*)

sobre la obligación del clero de conservar la castidad, ya dispuesta en el sínodo paviano del 1 de agosto de 1022, y obligó al clero milanés a suscribirlo. Mientras tanto, también el laicado –sobre todo exponentes de las nuevas clases ciudadanas, algunas ya económicamente fuertes– abrazó su causa: tanto en la ciudad como en el campo fueron expulsados los sacerdotes que vivían con mujeres, sin plantearse el problema de las distinciones previstas por la canónica entonces vigente, para la cual el matrimonio del clero era aceptado en el caso de que diáconos o sacerdotes hubieran contraído matrimonio antes de la ordenación y estuvieran regularmente unidos a una mujer, y condenado si eran concubinarios y vivían con meretrices. El clero de la provincia eclesiástica milanesa se reunió en sínodo en Fontaneto (Novara) hacia el fin del verano, invitando al mismo también a los patarinos; mas como estos no acudieran, los obispos de la provincia eclesiástica los excomulgaron, y enviaron una misión a Roma para pedir la intervención del papa Esteban IX. Enterados de esto, también Arialdo y sus seguidores acudieron a Roma (en el viaje Landolfo fue capturado en Piacenza, golpeado y obligado a volver a Milán). Esteban IX dispuso un nuevo sínodo «presidido por enviados del pontífice» (Arnolfo), Hildebrando (después el papa Gregorio VII) y Anselmo da Baggio, que fueron ampliamente favorables a los patarinos. En este punto, envalentonado por el apoyo recibido, Arialdo introdujo el segundo elemento de polémica contra el clero: la lucha antisimoníaca. La práctica del comercio de las órdenes y de los car-

gos eclesiásticos se había vuelto en Milán una costumbre tal que existían tarifas para acceder a los diversos grados de la jerarquía eclesiástica, y se pagaban cantidades enormes para apoderarse de un abadengo o de un episcopado. Sobre este punto la predicación de Arialdo siguió las directrices más intransigentes, expresadas por Humberto de Silvacandida en sus *Adversus symoniacos libri tres*: la simonía había de considerarse una herejía antitrinitaria, porque sometía al dinero aquello que debía venir del Espíritu Santo, y contra ella los tres *ordines* de la Iglesia medieval estaban obligados a intervenir, como dijo Arialdo en una prédica transmitida por Andrea di Strumi: los predicadores con una predicación continua, los monjes con una oración asidua y los laicos con las obras de caridad; no sólo, sino todos los cristianos debían evitar a los simoníacos, no tener ningún contacto con ellos, mientras no se acabara, incluso con la sangre (según *Ger.* 48, 10), con «esta pésima fiera»: era la proclamación de la «huelga litúrgica», es decir, el rechazo de acceder a los sacramentos administrados por el clero simoníaco, al que seguía la necesidad de procurarse un clero incorrupto, a la cual Arialdo se enfrentó pidiendo sacerdotes dignos de Vallombrosa.

La reacción del alto clero ambrosiano no se hizo esperar, y fue violenta: al no poderse lanzar contra Arialdo, se cebaron en la propiedad de su familia en Cucciago; le arrancaron los viñedos y profanaron una capilla. Siguió un nuevo viaje de Arialdo a Roma y una nueva misión romana enviada por Nicolás II a Milán. La presidía san Gregorio Pedro Damián, que

hizo de la misma una detallada relación al cardenal Hildebrando (*Opusculum V: Actus Mediolani* = *Ep.* 65, ahora en la ed. K. Reindel, *Die Briefe des Petrus Damiani II*, en *MGH Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit IV*, Munich 1988, 228-247). Obligó al clero ambrosiano a la reordenación y a jurar que no volverían a incurrir en la simonía. Por desdicha el juramento no fue mantenido y en la elección de los abades de tres importantes monasterios milaneses –San Celso, San Vicente y San Ambrosio– se siguió recurriendo a la simonía. Los patarinos intervinieron entonces con la fuerza (1063), gracias entre otras cosas a que al *miles* Erlembaldo, hermano de Landolfo, muerto entretanto, el papa Alejandro II le había confiado el estandarte de San Pedro para la defensa de la verdadera fe, y la situación se hizo cada vez más dramática. Mientras las ideas de los patarinos se difundían por el condado y Alejandro II invitaba a Arialdo a la prudencia, se recrudecieron los enfrentamientos populares y militares, durante uno de los cuales Arialdo derrotó al arzobispo Guido en las campañas de Monza. Erlembaldo se había dirigido a Roma para pedir la excomunión del arzobispo (1065). Cuando este volvió a Milán con dos bulas pontificias, una con la excomunión de Guido da Velate y otra que imponía al clero ambrosiano la obediencia a Roma, estalló la revuelta: los milaneses, viendo lesa en aquellas medidas la libertad de su Iglesia, reducida ahora a recibir órdenes de Roma, abandonaron la Pataria y se unieron a su arzobispo. En Santa Maria Iemale el domingo de Pentecostés de 1066 Arialdo, a pesar de invitar a sus seguidores al perdón, fue

asaltado y logró a duras penas refugiarse en casa de un partidario suyo; a la mañana siguiente el arzobispo lanzó el entredicho contra la ciudad, mientras siguiera albergando a Arialdo. Obligado a huir, el santo se refugió en San Vittore all'Olmo, hasta que, traicionado por un sacerdote que había prometido esconderlo, fue capturado por la sobrina del arzobispo, Oliva, y asesinado cruelmente en una isla del Lago Maggiore el 28 de junio de 1066. Su cuerpo fue arrojado al lago y recuperado diez meses más tarde, el 3 de mayo de 1067, gracias a los signos milagrosos que aparecieron en el cielo, llevado triunfalmente a Milán y sepultado en la iglesia aneja al monasterio de San Celso el 27 de mayo. El cuerpo fue trasladado en 1099 a San Dionisio y, en 1528, a la catedral de Milán, donde sus reliquias fueron solemnemente recompuetas en 1940 por el cardenal \wedge Ildefonso Schuster.

El culto fue inmediato, apoyado por el pontífice Alejandro II, y Arialdo se convirtió en el símbolo del sector más intransigente del movimiento reformador. El vallombrosano Andrea di Strumi, que lo acompañó en los últimos años de su vida, escribió en 1075 una *Vita et Passio* (BHL 673) del santo, haciendo de Arialdo el verdadero *martyr Christi*, imitador de Jesús hasta la muerte; una *Vita Anonima* (BHL 677), fechable en el s. XIV, resume sus contenidos y los integra con las demás fuentes milanesas contemporáneas que han tratado de la Pataria: Arnolfo y Landolfo Seniore. La liturgia ambrosiana celebra su fiesta el 27 de junio.

En la iconografía se le representa con vestiduras de diácono, con la pal-

ma del martirio en la mano (grabado de G. Puricelli, *De ss. mm. Arialdo Alciato et Herlembaldo Cotta*, Milán 1647), en las pinturas recientes se le ha añadido el lirio de la castidad.

BIBL.: BHL 673-677 y *Novum Suppl.*; ANDREA DI STRUMI, *Vita et passio s. Arialdi*, en MGH SS XXX/2, 1049-1072; BS II, 408-411; DBI IV, 135-139; *Passione del santo martire milanese Arialdo*, Introducción, traducción y notas de M. Navoni, Milán 1994; GOLINELLI P., *La Pataria. Lotte religiose e sociali nella Milano dell'XI secolo*, Novara-Milán 1984.

DEGL'INNOCENTI A., *Analisi morfologica e modello agiografico nelle Vite di Arialdo e Giovanni Gualberto*, Medioevo e Rinascimento. Anuario del Dipartimento di Studi sul Medioevo e il Rinascimento dell'Università di Firenze 1 (1987) 101-123; LUCIONI A., *L'età della Pataria*, en *Diocesi di Milano I*, Brescia 1990, 164-194; VIOLANTE C., *I laici nel movimento patarino*, en *Id, Studi sulla cristianità medievale. Società Istituzioni Spiritualità*, ed. de P. ZERBI, Milán 1972, 145-246; WERNER E., *Ketzer und Heilige. Das religiöse Leben im Hochmittelalter*, Viena-Colonia-Graz 1986, 89-95.

P. Golinelli

ARNOLDO JANSSEN

1837-1909 – *fundador de la Sociedad del Verbo Divino, de las Misioneras Siervas del Espíritu Santo y de las Siervas del Espíritu Santo de la Adoración perpetua – beatificado el 18 de octubre de 1975 – fiesta: 15 de enero*

Nació el 5 de noviembre de 1837 en Goch, en la diócesis de Münster (Alemania), hijo de Gerardo, carretero, y de Caterina Wallesen. Asistió a la escuela local hasta 1849, año en el que fue admitido en el seminario menor diocesano de Gaesdonck. En 1855 terminó la escuela secundaria.

Desde sus primeros años en la escuela superior se fue definiendo su inclinación por el estudio. Pronto inició los estudios de filosofía en el convito diocesano para los candidatos al sacerdocio, donde también recibió una preparación académica que continuó a partir de 1857 en la Universidad de Bonn. Dos años más tarde fue habilitado para la docencia. En 1859 inicia los estudios de teología, que terminó en 1861, año en que fue ordenado sacerdote para la diócesis de Münster. Inició su ministerio sacerdotal como vice-rector y profesor de materias científicas en una escuela profesional diocesana en Bocholt. Desarrolló en aquellos años una especial sensibilidad por los problemas sociales y las clases trabajadoras que lo llevó a expresar bondad y sensibilidad hacia los pobres. Conoció el Apostolado de la Oración que entonces se estaba difundiendo entre los católicos alemanes, y se convirtió no sólo en miembro del movimiento, sino también en su promotor por todos los países de lengua alemana. En 1867 fue director diocesano para la difusión del Apostolado de la Oración, encargo al que se entregó plenamente visitando la mayor parte de las parroquias de la diócesis de Münster. En este período adquirió familiaridad con la prensa, cosa que le permitió difundir el propio mensaje y las propias ideas con opúsculos y folletos, atrayendo la atención de un amplio público sobre temas religiosos. En 1872 viajó a Alemania oriental, Alsacia, Lorena, Suiza y Austria, así como al sur de Alemania para infundir en la gente el interés por Cristo y la Iglesia, estimulando la práctica religiosa también a través de actos de

caridad concretos. El año siguiente tuvo el encargo de sensibilizar a la opinión pública en la oración en favor del regreso de los hermanos separados a la Iglesia y por ello realizó largos viajes. Perfiló en este período el interés por la difusión de la fe entre los paganos. En estos mismos años, recogió fondos para un misionero de África central, Mons. \wedge Daniel Comboni. En 1873 tuvo que interrumpir su actividad docente en la escuela profesional de Bocholt cuando esta pasó, por los avatares de la época, a estar bajo el control directo estatal. Entonces se dedicó a la animación misionera, fundando una revista (el *Pequeño Mensajero del Corazón de Jesús*) que contó con la favorable acogida de sacerdotes, religiosos y fieles. A través de la prensa recogía ayudas para las misiones y difundía la necesidad de la oración de la Iglesia para la evangelización *ad gentes*. A través de la revista lanzó una llamada para la fundación de un seminario misionero alemán en el que pretendía formar sacerdotes, laicos y religiosas para las misiones extranjeras. Sin embargo no estaba entre sus intenciones el compromiso en primera persona en el campo de la evangelización de los paganos. Quería, más bien, a través de la prensa, suscitar una viva sensibilidad por el trabajo en tierra de misión en los sacerdotes, seminaristas y laicos alemanes. Juzgaba el período de persecución atravesado por la Iglesia en Alemania, a causa de las leyes del *Kulturkampf*, como un tiempo favorable para la fundación de un seminario misionero, que permitiese a las fuerzas eclesiales obligadas a la inacción en la patria, dedicarse a la expansión de la Iglesia

en los territorios de misión. Con este fin procedió a la recogida de fondos y de apoyos para su nueva obra. En 1874 el obispo de Roermond (Holanda), Mons. J. A. Paredis, había concedido la autorización para la creación del seminario en su diócesis. Janssen, tras obtener el permiso del obispo de Münster para dedicarse a esta nueva obra, fue elegido rector de ese mismo seminario. La decisión de abrir esta nueva fundación en tierras holandesas se debía a las dificultades creadas por la política del *Kulturkampf* a la Iglesia alemana. En 1875, gracias también al apoyo de los obispos holandeses, fue inaugurada la sede del seminario en Steyl (Tegelen), en la diócesis de Roermond. Al año siguiente el fundador creó en el seminario una tipografía para la propaganda misionera. El seminario debía ser un lugar de formación del personal para los territorios de misión, pero no excluía la posibilidad de preparar profesores también para las escuelas diocesanas de Alemania o para los países de lengua alemana. En 1879 fueron enviados los primeros misioneros a China y dos años después *Propaganda fide* confió al seminario la misión china de Shantung meridional. En 1886 tuvo lugar el primer capítulo general que sirvió para fundar la *Societas Verbi Divini*, cuyos miembros, clérigos y hermanos, profesaban los tres votos privados. Ya desde la fundación de la revista popular para sostener las misiones, Arnoldo había intuido el importante papel que la mujer podría desempeñar en la evangelización *ad gentes*. Se confirmó en ello tras el encuentro con Mons. Comboni, misionero del África central, de visita en el seminario de Ste-

yl. En 1882 Janssen intentó formular una regla para sacerdotes, hermanos y religiosas. Las religiosas tendrían que desempeñar un papel relevante en los territorios de misión, ocupándose tanto de las mujeres y los huérfanos como de la instrucción. En los borradores de las reglas, el fundador preveía para las religiosas dos horas de adoración diaria ante el Santísimo Sacramento, ya que pensaba que para sostener la obra de evangelización era fundamental la oración, obteniendo gracias y bendiciones para misioneros y misioneras. Janssen perfiló la propia concepción de la obra del Espíritu Santo que empuja a la Iglesia a expandirse entre los más alejados, y comunicó este tipo de espiritualidad a su institución, junto a la adoración del Santísimo Sacramento como alimento espiritual que nutre la vida de los evangelizadores. La necesidad de asistencia religiosa para los colonizadores en Argentina y la constatada presencia de vocaciones femeninas en las misiones, favorecieron en 1889 la fundación de las «Siervas del Espíritu Santo» (*Congregatio Servarum Spiritus Sancti*). La congregación fue concebida por el fundador como servicio a las misiones, con la característica de tener en la comunidad un tiempo y un espacio para la adoración del Santísimo Sacramento. El obispo de Roermond aprobó la congregación femenina, y en 1894 las primeras religiosas del nuevo instituto partieron para Argentina. En aquel año el fundador, ampliando la sede para el convento de las hermanas misioneras, dedicó una parte para las religiosas que desearan vivir en clausura. En las constituciones de 1890-1891 para la primera congregación femenina de

las Siervas del Espíritu Santo, aprobada por el obispo, se daba un especial énfasis a la clausura, y esto dio lugar a la fundación de una rama de religiosas que poco a poco adquirió la propia fisonomía e independencia en la misión, caracterizándose por el hecho de estar constituida por religiosas que o se sentían llevadas a encaminarse directamente a la clausura, o tras haber vivido directamente la experiencia misionera eligiesen entrar en la clausura. Ambas congregaciones femeninas se hicieron independientes de la Sociedad del Verbo Divino y la rama femenina que había elegido como propia forma de vida la clausura fue a su vez separándose de las hermanas misioneras. Mientras, los misioneros del seminario de Steyl abrieron nuevas misiones en Togo (1892), en África y en América Latina, en Ecuador (1893) y en Brasil (1895), donde trabajaron padres y hermanos. En 1895 la Sociedad del Verbo Divino abrió casas en Estados Unidos, donde en 1905-1906 se asumió una misión especial entre las personas de color del país. En 1906 fueron enviados los primeros sacerdotes verbitas a Japón. Los años siguientes, los últimos del fundador, que murió en 1909, vieron la expansión de sus misioneros en Filipinas y entre los indios del Paraguay. Arnoldo Janssen fue proclamado beato en 1975 por Pablo VI.

BIBL.: BS VII, 1010-1011; DIP V, 297-301; BORNEMANN F., *Arnold Janssen. Der Gründer des Steyler Missionswerkes*, Steyl 1969; FISCHER H., *Arnold Janssen. Gründer des Steyler Missionswerkes*, Steyl 1919; KASBAUER S., *Arnoldo Janssen, un uomo di Dio per i nostri tempi*, Steyl 1936.

A. M. Bertolotti

ARNULFO DE METZ

582 ca.-640/641 – obispo – fiesta: 16 de agosto

Nace de una noble familia de Austrasia hacia el 582 y es educado en la corte como familiar del duque Gundulfo, que lo encarga, durante el reinado de Teodeberto (596-612), de la administración de las posesiones reales en seis condados. En el 613, apoyando al partido de Clotario II, contribuye a la reunión de los dos reinos de Austrasia y Neustria y al año siguiente, aun estando casado con Doda y padre de dos hijos (Ansegiso, futuro padre de Pipino de Héristal, y Clodolfo), es elevado al cargo de obispo de Metz, que le permite mantener cierta influencia política en el reino. En efecto, en el 623 Clotario II le confía la educación de su hijo Dagoberto y la regencia del pequeño estado que le había asignado. Según las Vidas de Arnulfo, varias veces durante su episcopado habría pasado largos períodos de retiro en lugares aislados como *Calciagum* (la actual Chacy) y *Dodiniaca* (Dognéville), teniendo también contactos con el monje Romerico, que vivía no lejos de allí, en el monte Habend (Remiremont). Pero sólo en el 627 logró obtener el permiso de retirarse de su sede episcopal y vivir en la contemplación de Dios en Habend, donde murió en el 640-641.

La producción hagiográfica referente a Arnulfo puede resumirse en dos géneros: la biografía y la genealogía. Al primer grupo pertenecen tres Vidas: la *Vita Arnulfi prima* (BHL 689-692), escrita hacia mediados del s. VII por un anónimo (ed. AS Iulii IV, 435-440), y las Vidas del si-

glo sucesivo, la *Vita Arnulfi altera* (BHL 693), atribuida a un tal Umnón (ed. AS Iulii IV, 434), y la Vida inserta por Pablo Diácono (BHL 694) en el *Gesta episcoporum Mettensium* (ed. Pertz en MGH *Scriptores*, II, 264-265), encaminadas más marcadamente a la exaltación de la dinastía carolingia.

Del segundo grupo forman parte las obras que, partiendo de la figura de Arnulfo y de su descendencia —en particular el hijo Ansegiso, cuyo nombre es puesto en relación con el de Anquises, padre de Eneas, subrayando así con nuevos argumentos onomásticos la descendencia del pueblo de los francos de los troyanos— se remontan a los orígenes de la dinastía carolingia (BHL 695-701). Por fin cabe recordar una composición en hexámetros compuesta en Lorena entre el 900 y el 1100, que trata de la vida de un obispo, no directa y explícitamente referida a él, sino considerada por los estudiosos atinente a la figura de Arnulfo de Metz.

La fiesta de san Arnulfo se celebra en Metz el 16 de agosto desde el s. VII, pero en los martirologios es recordado también el 18 de julio, día de su traslación a la ciudad donde había ejercido el episcopado, que le dedicó la abadía llamada antes de los Santos Apóstoles. En 1552 su cuerpo fue de nuevo trasladado a la iglesia de los frailes predicadores, que tomó su nombre, y aquí fue tumulado en una caja de plata en la que se grabó su genealogía.

Arnulfo es iconográficamente representado con la tonsura y las vestiduras de obispo, bajo las cuales lleva una coraza; la imagen más conocida es la del santo que se inclina para re-

cuperar de la boca de un pez el anillo que había arrojado al Mosela, signo que le había pedido a Dios como prueba de la remisión de sus pecados. Tal anillo (s. VII) es llevado todos los años por su fiesta en procesión desde la catedral hasta la abadía que lleva su nombre.

BIBL.: BHL 698-701; AS Iulii IV, 434-440; BS II, 446-447; L. RÉAU, en *Iconographie de l'art chrétien* III, 142; LCI V, 248-249; LTHK I, 901; CRACCO RUGGINI L., *The Crisis of the Noble Saint*, en *Le septième siècle: changements et continuités. Actes du Colloque bilatéral franco-britannique tenu au Warburg Institute les 8-9 juillet 1988*, Londres 1992, 116-149; ENGELS L. J., *Verses on St. Arnulf of Metz (Walther Nr. 6440)*, en «*Fructus centesimus*». *Mélanges offerts à Gérard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge 1989, 153-165; FATTORI M. T., *I santi antenati carolingi fra mito e storia: agiografie e genealogie come strumento di potere dinastico*, *Studi medievali* 34 (1993) 487-561; VAN UYTFANGHE M., *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600-750)*, Bruxelles 1981; WEIDEMANN M., *Adelsfamilien im Chlotharreich. Verwandtschaftliche Beziehungen der fränkischen Aristokratie im 1. Drittel des 7. Jahrhunderts*, Francia 15 (1987, pero 1988) 829-851.

S. Nocentini

ARNULFO DE SOISSONS

1040 ca.-1087 – obispo – canonizado
el 1 de mayo de 1121 – fiesta: 16 de agosto

La *Vita* de Arnulfo, obispo de Soissons y fundador de la abadía de Oudenburg en Flandes, fue compuesta, en torno al 1114, por Ariulfo, abad de Oudenburg, basándose en los testimonios de su hermana, parientes y amigos (libros I-III, BHL 703), y continuada por Lisiardo, obispo de

Soissons (libro III, BHL 704). Arnulfo nació en Tydenghen en torno al 1040, hijo del noble Fulberto, señor de Audenarde y de Pamèle, y de Misinda, de la familia de los señores de Namur. Encaminado a la carrera militar, se distinguió por su extraordinaria fuerza física y coraje; al séquito de su señor, el conde Arnulfo, combatió con el emperador en Sajonia y después contra el tío del conde, Roberto el Frisón, que le había usurpado el poder. En la batalla de Cassel (1071) el conde halló la muerte; entonces Arnulfo decidió abandonar Flandes y el siglo, entrando como monje en el monasterio de Saint-Médard en Soissons, donde llevó una vida de reclusión y plegaria. En 1074, a la muerte del anciano abad, por voluntad del rey Filipo I, tomó la dirección del monasterio un monje de nombre Poncio, el cual empero, por su mala administración, fue destituido muy pronto. Entonces fue preelegido Arnulfo, que tras un rechazo inicial, consintió asumir el cargo. Su enérgico gobierno le acarreó enemigos, por lo que, con el beneplácito del rey, fue destituido y sustituido en el cargo por Geroldo y nuevamente por Poncio. Arnulfo había vuelto mientras tanto a la vida recluida. En 1080 murió el obispo Tebaldo y fue elegido el noble Ursone, pero por su comportamiento inmoral, el Papa convocó un concilio en Meaux, en el que Ursone fue destituido y sustituido por Arnulfo. Aun gozando del apoyo del metropolitano Hugo de Die y del conde Tebaldo I de Champagne, la elección suscitó una violenta reacción por parte de Ursone.

Tras su consagración por parte del legado pontificio en el castillo de Ver-

tus (diciembre de 1081), Arnulfo permaneció durante breve tiempo en Cluny, donde fue calurosamente acogido por el abad Hugo; después volvió a Soissons, para tomar posesión de la diócesis, pero le impidieron la entrada en la ciudad los partidarios de Ursone; por fin se retiró a Oulchy, desde donde pudo administrar sólo una parte de la diócesis. En 1083, a la muerte del arzobispo de Vienne, Garmondo, Arnulfo fue propuesto como sucesor, pero rehusó la elección. Mientras tanto en Flandes la política autoritaria de Roberto el Frisón había provocado una sangrienta revuelta por parte de sus vasallos. El archidiacono de Thérouanne apeló entonces al papa Gregorio VII, que encargó a Arnulfo expresar las protestas papales al conde. Roberto, primeramente furioso, se dejó ganar por la dulzura del obispo, acogiéndolo en su casa y teniéndolo como colaborador. Tras el estallido de nuevas insurrecciones en los territorios cercanos a Brujas y Furnes, Roberto envió al obispo a restablecer la paz: Arnulfo recorrió toda la zona, predicando el Evangelio y recomponiendo la armonía entre los súbditos de Roberto. Entonces Radbodo, obispo de Noyon, en agradecimiento le entregó la iglesia de Saint-Pierre en Oudenburg, fundada por san Ursmaro. Arnulfo construyó junto al edificio una abadía y se la confió a una comunidad de benedictinos. Tras una estancia de dos años en Flandes, volvió a Soissons, pero sin lograr restablecer el orden dentro de la diócesis. Decidió entonces abdicar y retirarse nuevamente como recluso a Saint-Médard. Cuando estallaron nuevos desórdenes en Flandes, los habitantes de Oudenburg solicitaron

una vez más su intervención para restablecer la paz; pero, pocos días después de su llegada, en el verano de 1087, murió, tras haber designado como sucesor suyo al mando de la abadía a su propio sobrino, también él llamado Arnulfo (1087-1095). Fue sepultado en la iglesia de Saint-Pierre. En la *Vita* se recuerdan numerosísimos milagros y profecías, entre ellas el anuncio del nacimiento del hijo de Filipo I. En el clima de la reforma gregoriana, la figura de Arnulfo aparece como la de un pacificador, que alterna la responsabilidad del disputado gobierno eclesiástico con el refugio en la paz monástica. El culto de Arnulfo fue aprobado durante el concilio de Beauvais en 1120; la canonización tuvo lugar el año siguiente. Es considerado patrono de los cerveceros y a menudo se le representa con un tonel de cerveza.

BIBL.: BHL 703-705 y *Novum Suppl.* 704-705b; BS II, 449-450; DHGE IV, 617-618; *Dictionnaire de biographie française* III, 946-947; *Vita auctore Hariulfo*, PL 174, 1367, n. 1, 1379-1380; *editio altera* (libris 3), PL 174, 1371-1438; *Sint-Arnoldus en de Sint-Pietersabdij te Oudenburg, 1084-1984. Tentoonstellingscatalogus*, Oudenburg 1984; J. P. POLY, *La gloire des rois et la parole cachée ou l'avenir d'une illusion*, en D. IOGNA-PRAT-J. C. PICARD (eds.), *Religion et culture autour de l'an Mil. Royaume capétien et Lotharingie. Actes du colloque Hugues Capet 987-1987. La France de l'an Mil*, Paris 1990, 167-188.

L. Robertini

ARSENIO EL GRANDE

354 ca.-449/450 – anacoreta – fiesta: 19 de julio

Fuentes primarias para reconstruir la gesta humana y espiritual de Arsenio

son, además de los martirologios, la *Laudatio* de Teodoro Estudita, las *Vitae Patrum*, los *logia* y las anécdotas atribuidas a Arsenio y transmitidas en los *Apophthegmata Patrum*. De estos textos se infiere que Arsenio nació de familia senatorial hacia el 354 en Roma, donde, según una tradición consignada en el *Martirologio Romano* pero no verificada, recibió el diaconado del papa Dámaso. Las fuentes nos hablan también de su refinada preparación intelectual, a causa de la cual Teodosio, en el año 383, le confió la educación de sus hijos Arcadio y Honorio. En Bizancio, Arsenio permaneció once años en el cargo de preceptor, hasta que una profunda crisis espiritual lo convenció a abandonar todo, obedeciendo al impulso de la voz divina que lo exhortaba a «huir de los hombres». Esta perspectiva de desapego del mundo y de renuncia absoluta y total constituirá la aureola típica de santidad atribuida a Arsenio en todos los documentos hagiográficos. Algunos vieron la causa de la huida de Arsenio del mundo en motivos precisos y concretos; a saber, en el carácter de Arcadio, rebelde a los desvelos del preceptor, pero es probable que existieran motivos más profundos.

Dejó Bizancio y se fue a Egipto, para retirarse a una vida anacoreta en la dura soledad de Scété, donde, según Teodoro Estudita, se puso bajo la guía de Juan Colobos, por quien fue sometido a varias pruebas de humildad. Acogido en aquel tipo de condición monástica, Arsenio se sumergió en una experiencia de completa soledad, de silencio e ininterrumpida oración, en la cual se pasaba a menudo toda la noche, de rodillas y entre lágrimas. Los textos hagiográficos

exaltan también su absoluto desprendimiento de los bienes terrenos, en una vida que no obstante aceptaba el valor de ciertos compromisos con el mundo, asumidos por él a través del trabajo manual.

En Scété Arsenio estuvo hasta el 434 aproximadamente, cuando, por la invasión de los Macizos, provenientes de Libia, se vio obligado a refugiarse en Tróade, junto a Menfis, donde permaneció cerca de diez años. Hacia el 444 se fue a la isla de Canopo, cercana a Alejandría, y desde allí, tres años después, volvió a Tróade, donde, en el 449 ó 450, murió, a la edad de noventa y cinco años, *virtutibus omnibus consummatus et iugi lacrimarum imbre perfusus*, como se lee en el *Martirologio Romano*, el 19 de julio.

Los datos y la sucesión cronológica aquí delineada se remontan sobre todo a Daniel de Farán, alumno de Alejandro y de Zoilo, discípulos de Arsenio, y autor de un compendio de la vida del santo, transmitido en uno de los citados apotegmas (PG 65, 105-108, *De abbate Arsenio*, 42). Se encuentra una confirmación de los datos transmitidos por este texto en la *Laudatio* de Teodoro Estudita, y sustanciales convergencias en la conclusión de recientes investigaciones, entre las que cabe citar sobre todo la de J. C. Guy. Se opone, en cambio, a esa cronología J. David en la voz redactada por el DHGE, IV, 745-747, en la que se afirma que Arsenio murió en el año 412 y que ha de considerarse legendaria la noticia de su cargo de preceptor en la corte de Constantinopla. Dice, en efecto, que el patriarca Teófilo habría exclamado en el momento de su muerte: «Feliz tú, Arsenio, que pensabas siempre en esta hora». Muere Teófilo

en el 413, fecha que debería constituir por consiguiente el *terminus ante quem* para la de Arsenio.

Con el nombre de Arsenio nos han llegado dos obras sobre temas relativos a la vida ascética (PG 66, 1617-1626): *Doctrina et exhortatio e In enemicum tentatorem*, que parte de la actitud del doctor de la ley de Lc 10,25 para proclamar la necesidad de purificar el hombre interior. Nicéforo Calixto (*Hist. eccl.* 12, 23: PG 146, 816) atribuye a Arsenio obras que juzga dignas de ser recordadas y muchas sentencias, refiriéndose probablemente a las transmitidas en los *Apophthegmata Patrum*. G. Garitte ha cuidado la edición de una carta en versión georgiana, cuya paternidad atribuye a Arsenio.

Para la iconografía se remite al grabado publicado en la BS II, 478, de la *Sylva anachoretica Aegypti et Palaestinae* de Abraham Bloemart, Amberes 1619, en la que Arsenio es retratado absorto en meditación junto a un libro y contemplando una gran cruz colocada sobre sus rodillas.

BIBL.: BHG 167y-169c; BHL 715 y *Novum Suppl.*; BS II, 477-479; EC II, 27-28; LThK² I, 907; AS *Iulii* IV, Parisiis et Romae 1868, 605-631 (en las pp. 617-631 la *Vita auctore s. Theodoro Studita*); *Laudatio* en PG 99, 849-882 y, ed. de T. NISSEN, en *Byzantinisch neugriechische Jahrbücher* I (1920) 241-262; *Vitae Patrum* III, PL 73, 762-764, 771-772, 794; *Apophthegmata Patrum*: De abbate Arsenio, 1-44, PG 65, 87-108; GARITTE G., *Une «Lettre de S. Arsène» en géorgien*, *Muséon* 68 (1955) 259-278; GUY J. C., *Le centre monastique de Scété au IV et au début du V siècle. Prosopographie et histoire*. Tesis dact., Roma 1963, 154-158; *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, Bruselas 1962, 20; VAN PARYS M., *La lettre de Saint Arsène*, *Irenikon* 54 (1981) 62-86.

G. Cremascoli

ARTURO AYALA NIÑO BRAULIO MARÍA CORRES Y COMPAÑEROS

ATANASIO DE ALEJANDRÍA

300 ca.-373 – patriarca – fiesta: 2 de mayo

Atanasio, obispo de Alejandría desde el 328 hasta el 373, es una de las figuras más extraordinarias e influyentes de la historia de la Iglesia. La información acerca de la indomable personalidad de este invencible defensor de la fe cristiana, como fue definido en el concilio de Nicea del 325, es abundante, pero en varios puntos contradictoria. Sus numerosos enemigos distorsionaron las pruebas acerca de sus acciones e intenciones, pero también es cierto que él buscó publicidad, presentando, y a veces acentuando, los documentos que favorecían su punto de vista. Su versión de los acontecimientos llegó a aceptarse en Oriente y Occidente. Pero parte de los informes de sus adversarios, algunos tal vez verdaderos, sobrevivieron. La falta de una biografía moderna que evalúe nuevamente los puntos de vista tradicionales e incorpore los descubrimientos de investigaciones más recientes, constituye una gran dificultad para el historiador. Otro inconveniente es también el hecho de que no existen ediciones críticas de muchos escritos de Atanasio.

Las fuentes para reconstruir su biografía son:

- 1) Escritos del mismo Atanasio.
- 2) Fuentes dependientes de Atanasio o favorables a él:

a) La *Historia acephala*, una biografía conservada, excepto la parte

introdutoria, en versión latina (s. IV).

b) Restos de datos históricos en siríaco y copto: la introducción al texto siríaco de las *Epistulae festales* de Atanasio y algunos panegíricos de los siglos V y VI.

c) \nearrow Gregorio Nacianceno, *Oratio* 21, de poco después de la muerte de Atanasio, en su mayor parte apología y encomio.

d) Datos en el *Panarion* de Epifanio de Salamina de la segunda mitad del s. IV y en las tres *Historiae ecclesiasticae*, de Sócrates, Sozomeno y Teodoro de Ciro, de la primera mitad del s. V; presentan casi siempre los puntos de vista de Atanasio y a veces ellos mismos dependen de otras fuentes.

e) Información de autores de Occidente como los papas \nearrow Julio y \nearrow Liberio, \nearrow Hilario, Lucifer de Cagliari y \nearrow Jerónimo: en gran parte provienen de Atanasio, pero a veces se percibe una visión autónoma.

3) Fragmentos de tradiciones independientes de Atanasio:

a) Datos en *Historia ecclesiastica*, de Filostorgio, procedente de una tradición no atanasiana.

b) Datos en papiro, en griego y copto, reunidos en *Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*, por H. I. Bell y W. E. Crum, Londres 1924.

Nació alrededor del año 300 y recibió en Alejandría, su ciudad natal, una exhaustiva formación literaria y teológica. Pero no era un académico, como Arrio, el erudito presbítero de la Iglesia alejandrina, cuyas ideas llevarían a las luchas religiosas y políticas que iban a marcar la vida de

Atanasio. Tanto sus reflexiones contra Arrio, moldeadas sobre el pensamiento de Plotino y Orígenes, como su teología, al principio influida por el mismo Orígenes, se fueron liberando del razonamiento abstracto tradicional y Atanasio llegó a una aproximación más directa a los misterios de la fe cristiana. Desde esta posición luchó por mantenerse en contacto con la realidad de la vida diaria. Su gran cultura no lo apartó de las diferentes clases sociales de su lugar de origen, la ciudad de Alejandría y los distritos dependientes que se extendían más al sur. Su familiaridad con el monaquismo, una de las características de su vida y su principal lugar de asentamiento en los tiempos de prueba, debía basarse en anteriores contactos con la población, en la misma Alejandría y más todavía en la región interior. Durante su carrera llegó a ser el eminente líder pastoral y espiritual de su grey, combinando la firmeza con el calor humano.

Arrio fue condenado en el 318, en un sínodo regional convocado por \nearrow Alejandro de Alejandría. Arrio se había opuesto abiertamente a la predicación de su obispo sobre la procedencia del Hijo en y del Padre, que, según él no estaba de acuerdo con la doctrina tradicional de la Iglesia. Le pidieron que se retractara de sus afirmaciones; él rehusó y fue excomulgado en el sínodo. En el 319 Atanasio fue ordenado diácono por Alejandro. Poco después el obispo lo nombró su secretario. Durante el desempeño de este cometido siguió de cerca y participó en la lucha que Alejandro hubo de sostener contra Arrio y la difusión de sus ideas. Las cosas se complicaron cuando Eusebio de Nicomedia y

otros obispos orientales no egipcios se pusieron del lado de Arrio y favorecieron sus ideas u otras similares. Para evitar una mayor expansión de la disensión y desasosiego, el emperador Constantino convocó un concilio ecuménico en Nicea el año 325. Las ideas de Arrio fueron allí rechazadas y se redactó un credo sobre el Hijo nacido del Padre e igual a Él. Atanasio, como secretario de Alejandro, estaba presente en el concilio y tomó parte activa en sus deliberaciones. Por eso, desde entonces, puso gran empeño en asegurar la ejecución de los decretos antiarrianos de Nicea.

El concilio dictó también normas sobre la cuestión del cisma meleciano en la Iglesia de Egipto. A raíz de la persecución se dio una escisión entre las comunidades que adoptaron una actitud inflexible y otras que evitaban el enfrentamiento con las autoridades. El obispo Melecio de Licópolis encabezaba el grupo más intransigente: «Iglesia de los mártires», como ellos solían llamarse, separados de la sede metropolitana de Alejandría. El concilio escribió una carta condenando el cisma y prescribiendo una norma de conducta a sus adeptos. Pero los problemas no acabaron aquí. A raíz de la muerte de Alejandro en el 328, Atanasio, elegido su sucesor, heredó, como portavoz de Nicea, dos conflictos: uno contra los arrianos y otro contra los melecianos. Ambas partes hicieron causa común bajo la égida de Eusebio de Nicomedia, que los defendía en la corte imperial. Atanasio fue atacado. Su ordenación como obispo de Alejandría fue declarada no canónica porque no había alcanzado la edad legal y porque la elección no había sido

unánime. Con el fin de minar su posición ante el emperador, se le acusaba también de gobierno despótico y comportamiento violento. Atanasio fue juzgado por el sínodo de Tiro, convocado por el emperador en el 335 con el fin de resolver la situación. Pero él rechazó las acusaciones y se marchó de Tiro para ir a Constantinopla a defenderse cara a cara con el emperador. Constantino lo envió desterrado a Tréveris, residencia de su hermano mayor, Constantino II.

En el 337 murió Constantino y Atanasio fue devuelto a su sede. Sin embargo, sus adversarios, dirigidos por Eusebio, no cejaron hasta conseguir deponerlo y que primero Pistos y luego Gregorio de Capadocia, ocuparan su lugar. Además enviaron a los hijos de Constantino un documento sobre los «errores» de Atanasio y, por si fuera poco, mandaron una delegación a Roma, al papa Julio. En el 339 Atanasio escapó de Alejandría y se dirigió a Roma. El Papa lo acogió con benevolencia y convocó un sínodo de obispos italianos que decidió en favor de Atanasio contra las acusaciones de los orientales. Atanasio estuvo tres años en Roma y otros cuatro en algún otro lugar de Occidente, defendiendo su causa, ganándose adeptos y admiradores y, (durante el tiempo que permaneció en Roma) frecuentando los círculos de las ascéticas señoras romanas, fascinadas por sus relatos sobre los monjes del desierto egipcio. Mientras tanto permanecía en constante contacto con los fieles de Alejandría.

El año 343 los dos emperadores, Constante en Occidente y Constancio en Oriente (Constantino II había muerto asesinado en el 340), convo-

caron un sínodo de las Iglesias de Oriente y Occidente en Sárdica (la actual Sofía). No se consiguió acuerdo entre las partes por lo que los obispos orientales se separaron y se marcharon a Licópolis. Sus colegas occidentales exoneraron nuevamente a Atanasio. Aunque Constancio favorecía a los arrianos, bajo presión de Constante se abstuvo de tomar represalias contra Atanasio. Gregorio de Capadocia murió en el 345. Al año siguiente Atanasio hizo su entrada triunfal de retorno a la sede de Alejandría.

El año 353, después de la muerte de Constante, Constancio quedó como único emperador, y, una vez más, se volvió contra Atanasio. Los obispos occidentales, especialmente el papa Liberio, se apresuraron a condenar a su colega egipcio. Liberio, terriblemente hostigado y exilado finalmente a Tracia, negoció su vuelta por medio de un acuerdo, en virtud del cual dejaba a Atanasio prácticamente abandonado a su suerte. El conflicto entre el emperador y su testarudo oponente se recrudeció. En el 356 llegó a usarse la fuerza, pero el obispo consiguió escapar de Alejandría. Fue reemplazado por Jorge de Capadocia, afín al emperador. Atanasio se ocultó en el desierto con sus amigos, los monjes. Su destierro duró esta vez seis años, pero un eficiente servicio de información le mantuvo al día de todas las situaciones políticas y religiosas. Mientras tanto escribió importantes obras que defienden el Credo de Nicea y describen sus luchas por defenderlo. Aprovechó también este tiempo para escribir su *Vita Antonii*, la vida del ermitaño Antonio el Grande (↗ Antonio abad), uno de los más famosos libros de la antigüedad.

La muerte de Constancio en el 361 dio un vuelco a la situación. El nuevo emperador, Juliano el Apóstata, no protegió a Jorge de Capadocia, que fue asesinado en Alejandría en una revuelta. Habiéndosele permitido volver tanto a él como a otros obispos exilados, Atanasio llegó de nuevo a Alejandría en el 362 e inmediatamente reasumió su actividad en defensa de la fe de Nicea, tanto en Egipto como en el resto de Oriente. Se mostró indulgente con cuantos, en el 359, bajo presión del emperador, se habían adherido a las fórmulas arrianas de los dos sínodos de Rímini en Italia y de Seleucia en Isauria. Pero Juliano no necesitaba obispos dogmáticos, por lo cual Atanasio tuvo que abandonar Alejandría una vez más. El año 362 Atanasio volvió al desierto, donde permaneció hasta el año siguiente de la muerte de Juliano. Dos años más tarde tuvo que dejar Alejandría y esconderse de nuevo, porque Valente, nuevo emperador de Oriente, mostraba simpatía por los arrianos. Pero temiendo perder su popularidad permitió el regreso del obispo.

Los últimos siete años, hasta su muerte el 2 de mayo del 373, Atanasio vivió en paz. El resultado de una vida de lucha y escritura incansable fue una posición insuperable como líder espiritual, patriarca, «papa», de la Iglesia egipcia, «copta». Pero su influencia llegó mucho más lejos. Su postura teológica en defensa del credo de Nicea tuvo un influjo decisivo en el desarrollo del dogma cristiano, del pensamiento teológico y de la espiritualidad cristiana, tanto en Occidente como en Oriente. Los latinos como san ↗ Ambrosio con sus tratados e himnos y san ↗ Agustín con sus

tratados y sermones están influenciados por él. La Iglesia oriental lo llama «padre de la ortodoxia». En la tradición de Occidente es uno de los ocho «padres de la iglesia». Su fiesta se celebra el 2 de mayo.

Obras importantes (para una lista completa, ver M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum II*, Turnhout 1974, 12-36):

1) Obras doctrinales, que incluyen polémicas y apologías.

a) *Contra gentes - De incarnatione Verbi*, dos partes de una misma obra: refutación del paganismo, seguida, en la segunda parte, por un tratado sobre la encarnación como núcleo de la fe cristiana. La fecha de composición es incierta: bien al principio de la carrera de Atanasio, alrededor del año 320, o bien durante su episcopado, por los años 335-337, o también mucho más tarde, 361-363.

b) *Epistulae ad Serapionem*, cartas al obispo Serapión de Tmuis. Una, escrita probablemente antes del año 340, narra la muerte de Arrio. Son particularmente importantes tres cartas (que figuran como cuatro en la tradición manuscrita), escritas desde el desierto alrededor del año 358, sobre el Espíritu Santo. Estas contribuyeron a la proclamación, en el concilio de Constantinopla el año 381, de la igualdad de la tercera persona de la Trinidad con el Padre y el Hijo.

c) *Epistula ad monachos*, mensaje a los monjes sobre los peligros del arrianismo, en fecha remota, probablemente antes del 340; se conserva en latín, y han sido hallados restos del original griego en una inscripción en el norte de Egipto.

d) *Epistula encyclica ad episcopos*,

carta encíclica a todos los obispos del mundo, escrita el año 339 en Alejandría, en defensa de su punto de vista.

e) *Orationes I et II contra arianos*, inicialmente un tratado único, pero dividido pronto en dos volúmenes. La obra, escrita probablemente hacia el año 340, fue redactada de nuevo y publicada hacia el año 346. Es el principal escrito dogmático de Atanasio contra el arrianismo y gira entorno al misterio del Verbo encarnado.

f) *Epistula ad episcopos Aegypti*, a los obispos de Egipto y Libia, escrita en el 356, en Alejandría, durante los disturbios causados por el uso de la fuerza por parte de Constancio contra Atanasio.

g) *Apologia contra arianos*, colección compuesta en el desierto, que recoge documentos oficiales de las Iglesias Oriental y Occidental y que se refieren a la lucha antiarriana.

h) *Historia Arianorum ad monachos*, compuesta en el mismo lugar y tiempo, es una crónica de los acontecimientos de la lucha antiarriana.

i) *Apologia de fuga sua*, una carta escrita en las mismas circunstancias como justificación más personal de su retiro al desierto.

j) *Epistula de Synodis*, carta, escrita desde el desierto, atacando a los defensores de los credos arrianizantes de los sínodos de Rímimi y Seleucia.

k) *Tomus ad Antiochenos*, una carta del 362 dirigida a la Iglesia de Antioquía para llamar a la unidad a los defensores de los decretos de Nicea y recomendar un comportamiento fraterno hacia los que buscaban ser readmitidos en la comunidad ortodoxa.

2) Obras exegéticas y homiléticas.

a) *Epistula ad Marcellinum de in-*

terpretatione psalmodum, comentario sobre el salterio, de época desconocida, escrito en forma de carta a un amigo llamado Marcelino.

b) En las *Catena*, colección de citas de los Padres, se conservan comentarios de Atanasio sobre otros libros de la Biblia, entre ellos Génesis, Sirácida, Cantar de los Cantares.

3) Obras pastorales.
a) Las *Epistulae festales*, escritas cada año de su episcopado a las Iglesias de Egipto. Atanasio les escribía a primeros de año para anunciarles la fecha de la pascua y añadía información sobre los problemas del momento. Estas cartas se conservan en copio y siríaco, y en parte también en griego. Todavía no se ha hecho una buena edición y un examen adecuado de ellas.

b) Atanasio compuso varias cartas y tratados sobre la virginidad, un tema por el que sentía predilección. También escribió una carta sobre la caridad y la templanza.

c) Existen también textos de sermones que la tradición de las Iglesias orientales atribuyen a Atanasio. Queda por resolver el problema de su autenticidad.

4) Obras relacionadas con la vida monástica.

a) *Vita Antonii*, de suma importancia, se trata de la biografía de Antonio, el primero de los padres del desierto.

b) Cartas a varios monjes: a Dracontio, hacia el 354; a Amonio, antes del 356; a Orsiesi, superior de la comunidad de Pacomio, después del 365, sobre cuestiones relacionadas con la vida monástica y la disciplina.

Las imágenes de san Atanasio son muy numerosas en relación a su im-

portancia en la historia de la Iglesia; la más antigua, un fresco del s. VIII en Santa María Antigua en Roma, lo representa de pie, con aspecto humilde, de forma similar a muchos otros santos orientales alineados alrededor de Cristo. El santo también aparece en los mosaicos bizantinos de San Marcos de Venecia y en las catedrales de Palermo y Monreale: con ricos vestidos pontificales y junto a otros doctores de la Iglesia oriental. Atanasio fue representado además por fray Ángelico (Capilla de Nicolás V en el Vaticano), por Signorelli (un retablo de los Uffizi), en época barroca por Domenico (abadía de Grottaferrata); Bernini lo colocó entre los cuatro doctores de la Iglesia universal que sostienen la cátedra de san Pedro en la basílica vaticana.

BIBL.: La edición crítica de los escritos de Atanasio de H. G. OPITZ, Berlín 1934-1941, es continuada por M. TETZ-W. SCHNEEMELCHER. Para muchos textos hemos de confiar en la *Patrologia Graeca* de Migne, vols. 25-28. También BHG 183-186 y BS II, 522-547. Existen ediciones particulares de varias obras: CAMELOT P. T., *Athanasie d'Alexandrie. Contre les païens*, (SC 18bis), París 1977; LEONE L., *Sancii Athanasii Archiepiscopi Alexandriae Contra Gentes*, Nápoles 1965; MEJERING E. P., *Athanasius: Contra Gentes. Introduction, Translation and Commentary*, Leiden 1984; *De Incarnatione Verbi. Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Amsterdam 1989. THOMSON R. W., *Athanasius. Contra Gentes et De Incarnatione*, Oxford 1971.

Ediciones en castellano: ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *La encarnación del Verbo*, Ciudad Nueva (Biblioteca de patristica, n° 6), Madrid 1989; *Contra los paganos*, Ciudad Nueva (Biblioteca de patristica, n° 19), Madrid 1992; *Vida de Antonio*, Ciudad Nueva (Biblioteca de patristica, n° 27), Madrid 1995.

Especialista sobre Atanasio es C. KANNENGISSER, autor de *Arius and Athanasius. Two Alexandrian Theologians*, una colección de estudios desde 1964 a 1990 (Varios reeditados, Hampshire, Gr. Brit. 1991); *Athanasie*

d'Alexandrie, Évêque et Écrivain. Une lecture des traités Contre les Ariens (Théologie historique 70), París 1983; *Le Verbe de Dieu selon Athanasie d'Alexandrie*, París 1990; editado por Kannengiesser: *Politique et Théologie chez Athanasie d'Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly 1973* (Théologie Historique 27), París 1974 (con varias colaboraciones de gran importancia). Un estudio moderno muy crítico sobre Atanasio: T. BARNES, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge (Mass.), 1993. Muy útil para estudios lingüísticos sobre Atanasio, muy recomendado por Kannengiesser, es G. MÜLLER, *Lexicon Athanasianum*, Berlín 1952. Una aproximación a su vida y obra en castellano: ALTANER B., *Patrología III*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 244-250; CAMPENHAUSEN H. VON, *Los Padres de la Iglesia I: Los Padres griegos*, Cristiandad, Madrid 1974, 90-107; HUSCENOT J., *Los doctores de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1990, 13-26; J. QUASTEN, *Patrología II*, ed. esp. de I. OÑATIBIA, BAC, Madrid 1962, 22-82.

A. A. R. Bastiaensen

ATANASIO DE NÁPOLES

831 ca.-872 – obispo – fiesta: 8 de noviembre

La figura de Atanasio ocupa un puesto de notable importancia en la historia civil y religiosa de Nápoles en la época altomedieval: entre los numerosos cultos de proveniencia bizantina representa uno de los pocos ejemplos de santidad indígena dotado de una precisa documentación hagiográfica.

Las principales y más antiguas fuentes hagiográficas son dos, y se remontan a otros tantos autores más o menos contemporáneos suyos: 1) el amplio y original relato de la *Vita Athanasii maior* (BHL 735), anónima (que Devos, basándose en un examen estilístico, ha creído poder asignar al hagiógrafo napolitano Guarimpoto), de la que nos han llegado también

dos versiones más breves, redactadas respectivamente en Montecassino y en Nápoles entre los ss. XII y XVI (BHL 736 y 739); 2) la biografía complementaria (BHL 734), que el cronista y hagiógrafo napolitano Juan Diácono escribió en su continuación de los *Gesta episcoporum Neapolitanorum*.

Basándose en las noticias de estas dos fuentes (cuyas indicaciones cronológicas han sido mejor definidas por Bertolini), sabemos que Atanasio era uno de los cinco hijos del duque de Nápoles, Sergio I, y de la patricia Drosu, de quienes nació en torno al 10 de noviembre del 831. Predestinado por su padre a la vida religiosa, cuando apenas contaba diez años fue asignado a los cuidados de los sacerdotes de la iglesia napolitana de Santa María la Mayor. Comenzaba así para Atanasio una tan precoz como rápida y carismática carrera eclesial. En efecto, poco tiempo después su padre lo puso en manos del obispo de la ciudad Juan IV *el Escriba* (842-849), el cual, notando que el joven estaba dotado de las virtudes cristianas fundamentales y un no menor interés por la cultura literaria, le confirió inmediatamente el subdiacnado; siete años más tarde, habiendo muerto el obispo Juan, con dieciocho años apenas, ocupó su lugar con el consentimiento general, recibiendo la consagración en Roma del papa \nearrow León IV el 15 de marzo del 850, ante el altar de San Gregorio Magno.

En su pontificado Atanasio adoptó, por un lado, una austera conducta de vida ascética y, por otro, se consagró a una intensa y valerosa obra pastoral, orientada a garantizar a la propia Iglesia el desarrollo espiritual y ma-

terial, comprometido por la prolongada guerra entre Nápoles y los longobardos beneventanos. Promovió tanto la formación religiosa y literaria del clero como una amplia obra de recuperación de edificios religiosos; mostró particular devoción hacia el santo mártir \nearrow Jenaro, patrón de la ciudad, hizo restaurar ricamente su oratorio en las proximidades del obispado y confió su más célebre basílica situada cerca de las murallas de la ciudad a los cuidados de un monasterio fundado por él. Siempre en las inmediatas cercanías extraurbanas Atanasio intervino para reformar la relajada disciplina del antiguo monasterio de la isla de San Salvador (hoy Castel dell'Ovo), al que concedió también la iglesia de la Beata Lucía con todo su patrimonio. En todas estas iniciativas Atanasio gozó también de la estima del papa \nearrow Nicolás I, que le asignó un puesto de honor en el sínodo de noviembre del 863 (sobre esta fecha cf Duchesne), convocado contra el cismático Juan, arzobispo de Ravena.

En su comprometido programa pastoral Atanasio no dejó de incluir la lucha por la independencia de su Iglesia del poder político: cuestión a la que dedicaría solamente los últimos años de su pontificado. Murió en San Quirico el 15 de julio del 872. Sepultado en la abadía de Montecassino, su cuerpo fue trasladado después a Nápoles el 1 de agosto del año 877, y colocado junto a la tumba del obispo Juan IV, en la basílica extramuros de San Jenaro. La traslación fue promovida por el homónimo sobrino del santo, Atanasio II, que sucedió a su hermano Sergio II y reunió en sí los cargos de duque y obispo.

Las fuentes hagiográficas fundamentales sobre Atanasio trazan concordemente el perfil de una santidad de tipo asistencial, según el modelo del obispo-patrono, y en tal sentido es sintomático encontrarlo actualmente entre los más célebres protectores de Nápoles. Su culto se ha ceñido siempre a Nápoles, en la tradicional conmemoración del 15 de julio. Pero actualmente el *Proprio* diocesano ha desplazado esta fiesta al 8 de noviembre, dedicado a todos los santos arzobispos y obispos partenopeos.

BIBL.: BHL 734-739; AS *Iulii* IV, 72-89; MGH SS. *rer. Lang.*, 433-435, 439-452; CAPASSO B., *Monumenta ad Neapolitani Ducatus historiam pertinentia* I, Nápoles 1881, 213-220, 282-290; BS II, 553-555; DBI IV, 508-510; EC II, 263-264; CASPAR E., *Petrus Diaconus und die Monte Cassineser Fälschungen*, Berlín 1909, 93-104, 220-225; KEHR P. F., *Italia Pontificia* VIII, Berlín 1935, 444-446 (para la datación más probable del sínodo romano en el que participó Atanasio cf *Liber Pontificalis*, París 1955-1959², II, 168, nota 21).

ARNALDI G., *Anastasio Bibliotecario a Napoli nell'871. Nota sulla tradizione della «Vita Athanasii episcopi Neapolitani»*, La Cultura 18 (1980) 3-33; BERTOLINI P., *La serie episcopale napoletana nei sec. VIII e IX. Ricerche sulle fonti per la storia dell'Italia meridionale nell'Alto Medioevo*, RSCI 24 (1970) 420-429; DEVOS P., *L'oeuvre de Guarimpote hagiographe napolitain*, AB 76 (1958) 178-187; FUIANO M., *Spiritualità e cultura a Napoli nell'Alto Medioevo*, Nápoles 1986; VUOLO A., *I «libelli miraculorum» tra religiosità e politica (Napoli, secc. IX-XII)*, Nápoles 1990, 63-67.

A. Vuolo

ATILANO

S. X – obispo – fiesta: 5 de octubre

La biografía del santo patrono de la diócesis de Zamora plantea serios problemas de identificación, pues no se puede, con la documentación hoy dis-

ponible, asegurar si fueron sólo uno o dos los obispos zamoranos con este nombre, ni, por lo tanto, decidir sobre su personalidad. Se le considera oriundo de Tarazona, y hasta el s. XVI se venía aceptando la existencia de un Atilano y un \nearrow Froilán, monjes cistercienses de Sahagún, desde donde habrían salido para llevar a cabo sus fundaciones monásticas y acceder después a las sedes episcopales de Zamora y León respectivamente, ya que la tradición siempre unió sus vidas. Pero fray Atanasio Lobera descubre, en el s. XVI, un segundo obispo de León con el nombre de Froilán, muy documentado, muerto hacia el año 1002, un siglo más tarde con respecto al primer Froilán y, en consecuencia, del primer Atilano. Los problemas que se plantean es que los mejores documentados son el segundo Froilán y el primer Atilano, para los que se han buscado, y encontrado, un primer Froilán y un segundo Atilano. Como no es momento de hacer críticas de fuentes, la conclusión es que existen dos posturas y fechas enfrentadas: la historia oficial cuenta con un Atilano, obispo de Zamora en los años 901-917; otra corriente, no desechable, infiere un segundo obispo Atilano por los años 990-1009. Esta ambigüedad era recogida por los mismos textos litúrgicos antiguos. Así, un nuevo oficio de san Froilán, aprobado por la Santa Sede el 9 de mayo de 1773, en las lecturas cuarta y quinta del segundo nocturno afirma que «en tiempos y a instancia de Ramiro III (961-985) fundó los monasterios de Tábara y Morerueta, donde hizo prior a Atilano, después obispo de Zamora», cosa que no mencionaba el oficio de 1718. Y en los oficios propios de la Iglesia de Zamora apro-

bados en 1752, la lectura correspondiente comienza: «Attilanus secundus hujus nominis Zamorensis Episcopus». No obstante, la Iglesia romana reconoce, o reconoció en tiempos, la canonización pontificia de un Atilano por el papa Urbano II en el año 1092. Sin embargo, a pesar de las afirmaciones de Galesino, el autor del *Martirologio Romano* (Milán, 1577), la bula de canonización no ha podido hallarse y, por tanto, hoy no se acepta la canonización pontificia de Atilano.

Su historia posterior es más conocida. Según el testigo presencial de los hechos, fray Juan Gil de Zamora, que lo refirió por extenso en el *Liber illustrum personarum*, al llevarse a cabo unas obras en la iglesia de San Pedro, el 26 de mayo de 1260, siendo rey de Castilla y de León Alfonso X el Sabio y obispo de Zamora don Suero Pérez de Velasco, fueron halladas en sus arcas las sagradas reliquias de san Ildefonso de Toledo y de Atilano. En la misma fecha del año 1496, fueron depositados los restos de ambos en el lugar en que hoy se encuentran. La importancia del culto medieval de Atilano está refrendada por los Misales y Breviarios de las diócesis de los siglos XIV y XV que se han conservado. Con posterioridad al concilio de Trento y sus reformas, el 16 de julio de 1605 se obtiene el primer oficio completo del santo, y en 1705 la extensión de su culto a toda España. Pero en 1712, un antiguo canónigo de Zamora, ya retirado, que se encontraba trabajando en la Biblioteca Real de Madrid, se topó con el libro de Lobera, descubriendo así la existencia del segundo san Atilano, lo que afectaría a todo el proceso litúrgico. Del 9 de agosto de 1752 data el decreto ponti-

ficio que aprueba los nuevos oficios, que fueron impresos en Salamanca en 1753 y reimpresos en Valladolid en 1794. El s. XIX sólo contempló el deterioro de su culto, pues por el orden del 26 de junio de 1867 se produce una reducción de las fiestas con vistas al fomento de la industria, y la suya, que lo era el 5 de octubre, deja de ser precepto en la diócesis.

Nada dejó escrito Atilano. Una tradición hagiográfica, que buscaba sin duda relacionarlo en vida con san Ildefonso, decía que en el Monasterio de Sahagún se conservaba su tratado *De Virginitate Mariae*, copiado a mano por Atilano, y allí había desaparecido en el incendio de 1590. A Atilano se le representa con vestidura episcopal, báculo y mitra, sosteniendo en la mano izquierda un pez con el vientre abierto, en el que habría encontrado el anillo, según se cuenta en el milagro más conspicuo y popular de Atilano.

BIBL.: BÉCARES BOTAS V., *Los patronos de Zamora san Ildefonso y san Atilano. Documentación inédita*, Zamora 1990; ESCALONA R., *Historia del Real Monasterio de Sahagún*, Madrid 1782; GARCÍA MARTÍNEZ J., *San Atilano Obispo y Patrón de Zamora*, Zamora 1901; LOBERA A., *Trata la historia de la vida y milagros del glorioso san Atilano. Obispo de la insigne Iglesia de Zamora*, Tercera parte de la Historia de León, Valladolid 1596; RISCO M., *España Sagrada XXXIV*, Madrid 1784; ZATARAIN FERNÁNDEZ M., *Apuntes y noticias curiosas para formalizar la historia eclesiástica de Zamora y su diócesis*, Zamora 1892.

V. Bécars Botas

ATÓN

1070/1080-1153 – abad – culto aprobado en 1605 – fiesta: 22 de mayo

Atón ingresa como monje de la Abadía de Vallombrosa, en la diócesis de

Fiesole, sufragánea de Florencia. Llegó a ser abad general de la Congregación benedictina, que poco tiempo antes había fundado san Juan Gualberto. Después será promovido como obispo de Pistoia, en donde permanecerá hasta su muerte. El Obituario de Pistoia dice: «21 de junio. Demetria Virgen. † Fallecimiento del venerable padre Atón obispo pistoiense, que nos dejó dos medidas de trigo para su aniversario en el que se cante misa y se divida (aquellas) entre los capellanes y canónigos del apóstol Santiago. Año del Señor 1153» (tav. IX). En cuanto al natalicio no podemos precisar la fecha, aunque los biógrafos la sitúan en la década 1070-1080. Aún menos el lugar de su nacimiento, a pesar de que dos ciudades, Pescia y Badajoz se disputan la cuna.

En un manuscrito vaticano, aparece este autógrafo del Santo: *Ego Fr. Atto pecc. mon et dict' pist eps* que, a partir del s. XVI, sirve de fundamento, a dos hipótesis. La primera es la tesis, sostenida por Solano de Figueroa y Florez, que afirman ser natural de Badajoz: al interpretar la abreviatura *Pecc.* en *Pacensis*, sustituyendo la E por la A. La historiografía contemporánea es unánime en afirmar que el título de Pacense a la Iglesia local de Badajoz es concedido en 1255, una vez reconquistada a los árabes. La segunda es defendida por Papebrochio entre los bolandistas y sostenida recientemente por Bruno Bruni, quienes sostienen la lectura de *Peccensis*, poniendo su origen en la ciudad de Pescia, en el valle de la Toscana, regado por el río Peza.

Pocas noticias tenemos sobre su infancia, en donde la leyenda reempla-

za la carencia de datos fehacientes. No así en cuanto a su insigne personalidad ejercitada a lo largo de su vida. Consta que en torno al año 1100 abraza la vida monástica en Vallombrosa y hace profesión monástica, cuando preside la floreciente Congregación el abad Bernardo de los Ubertos, en donde el espíritu interior de reforma y la voluntad combativa de lo exterior son sus propósitos. Excelente escuela de formación para dirigir los futuros cargos de gobierno, que la Providencia deparará a Atón.

El emblema benedictino «ora et labora» fue para Atón el programa de su vida, ocupando un primer puesto la oración litúrgica tanto en el cenobio como con el cabildo pistoiense de San Zenón. Con la oración, alterna el trabajo manual en sus campos, sin excluir el estudio diario de dos o tres horas. Por su producción literaria podemos deducir que fue un hombre de estudio, versado en los estudios bíblicos. Por tanto, escribe Comentarios sobre las Epístolas, hoy perdidos, así como la biografía de san Juan Gualberto y del beato Bernardo de los Ubertos, obispo de Parma. Sucede al Ven. Almario en la alta dignidad de abad general alrededor del 1118, fundándose en su mandato el monasterio de San Donato in Borgo, de Siena y una nueva comunidad monástica, en la diócesis de Cremona, en el lugar llamado «Torre Trentina», junto a la iglesia de San Vigilio.

En una época de gran prosperidad de la abadía, tiene que defender sus privilegios y prerrogativas. De aquí, que envíe en 1125, a través de Dodone, obispo de Módena, una carta a Honorio II en la que aboga por las libertades contra los excesos de los flo-

rentinos y las injurias de otros para evitar males mayores, al mismo tiempo que es una prueba de su exquisita prudencia al omitir los nombres de los culpables en asunto tan espinoso. Pronto la gran estima y consideración de la Curia romana confirma en 1130 los privilegios y prerrogativas a los monjes vallombrosanos.

Muere en 1133 el obispo Ildebrando y el cabildo catedral elige a Atón. El papa Inocencio II por bula de 21 de diciembre de 1134 elogiosamente lo confirma para la antiquísima diócesis de Pistoia, sujeta jurisdiccionalmente a Roma. En efecto, ejerció con gran celo pastoral, conservando la austeridad de la propia vida consagrada. De él se dirá: «Dichosa se sentiría Roma si Atón ocupara la silla de Pedro».

Su talante pastoral se manifiesta en tres actividades prioritarias: Primero, la defensa de los derechos de la Iglesia. Su espíritu luchador y caballeresco combate contra las investiduras, cuando los obispos y abades han obtenido gran significación política a cambio de que los reyes y los príncipes nombren los altos cargos eclesiásticos (simonía), con la consecuente corrupción moral del clero (nicolaísmo). En 1138 ante las intromisiones de los *consili* municipales, Rinaldo y Mónaco, apoyados por Gerardisio les amonesta paternalmente, pero su pertinaz contumacia no encuentra otro remedio que la excomunión. Después, su comunión eclesial con Roma es considerable: por una parte, ante los problemas del *Preposito* y el clero de Prato, interviene con sendas bulas Inocencio II en tres ocasiones, instando a la obediencia del clero; por otra, actúa como árbitro en

nombre de Celestino II en la controversia entre los obispos de Pisa y de Luca por la jurisdicción del castillo de Walda y en las dimensiones entre los canónigos pisanos y el abad del monasterio de San Lussorio sobre las tierras del «Tumulo».

Finalmente, brilla su caridad pastoral con los pobres, extraviados y culpables. Convierte de su vida mundana al notario y juez Ollioro, autorizando en carta de 5 de enero de 1138 su ingreso, junto con su hijo Arduino, como canónigos regulares de San Zenón. Favorece a tres hospitales, de los cuales él funda y dota uno en honor del apóstol Santiago, cuya reliquia del cráneo consigue del arzobispo de Santiago de Compostela, D. Diego Gelmírez a través del diácono pistoiense Ranieri, que era maestro escolástico en Compostela. Dos breves obtiene de Eugenio III indulgenciando el culto y las peregrinaciones de los devotos. Por escrito de 24 de abril de 1153 dona dos pedazos de tierra al hospital santiaguista «para utilidad y sostenimiento de los pobres».

Piadoso, caritativo y pobre entregó su vida a Dios. Su tumba, que expresamente quería que fuese pobre, estuvo en el baptisterio de Santa María in Corte, hasta que fue derruido el 25 de enero de 1337. Su cuerpo incorrupto y la inscripción: *Acto ep. Pistor. Hic requiescit*, se trasladó a la catedral de Pistoia sobre un altar marmóreo con forma de arcosolio, obra de Leonardo Marcacci. Hoy conservado como mausoleo artístico por la ornamentación de G. Marcacci (1606). En 1787 fue trasladado a la capilla de San Roque bajo el retablo de plata dedicado al apóstol Santiago hasta que en 1943, considerando que la

urna barroca disentía con el dosel gótico, deciden trasladarlo al altar central de la nave lateral derecha del 15 al 18 de mayo de 1953 tras el reconocimiento del cuerpo incorrupto, sobre una urna de bronce dorado, obra de C. Lapi (1952) con mascarilla del Santo, trabajo de Bijno Bini (1953).

El descubrimiento de la patria pacense de San Atón, data de la carta fechada en Roma, el 30 de junio de 1613, del presbítero Pedro Luis de Sanllorente, dirigida al arzobispo-obispo D. Juan Beltrán de Guevara. Bien pronto se estableció para Pistoia y Vallombrosa una celebración litúrgica en su honor. Según los decretos de Trento Clemente VIII, por bula del 24 de enero de 1605, reconoce el culto prestado y autoriza su liturgia propia. Mons. Beltrán de Guevara no tardó en pedir el rezo para sus diocesanos pacenses, que fue concedido por la Congregación de Ritos el 1 de marzo de 1614, continuando hoy en los «propios diocesanos», el 22 de mayo. No obstante, la liturgia benedictina lo celebra el 21 de junio. También Beja lo incorporó a su calendario hasta la reforma litúrgica de Pío X, de 1914.

La iconografía le representa con los ornamentos pontificales, llevando sobre su cabeza la mitra y en sus manos el báculo y una iglesia. La más antigua pintura de Atón aparece en un fresco del claustro de San Pancracio, en Florencia (particular), obra de Neri di Bicci, donde presenta a san Juan Gualberto en la gloria entre los santos vallombrosanos (ss. XIV-XV).

A partir del s. XVII se extiende la devoción popular y se le dedica una capilla en su honor en la abadía de Vallombrosa, mientras que en Bada-

joz se construye una ermita con su cofradía—hoy desaparecida— y en la catedral una capilla en el claustro con su altar barroco tardío de mármol gris y blanco, obra de Juan de Estrada y una escultura policromada en el cuerpo segundo del retablo principal (1717). Además de perpetuar su memoria en plazas y calles, se le celebra como patrono secundario de la diócesis de Pistoia y el seminario diocesano de Badajoz, desde su fundación en 1664, lo proclama como patrón. El 17 de agosto de 1742 Benedicto XIV autorizó la apertura del sepulcro para coger el hueso radio, reliquia que se venera en el seminario metropolitano, de Badajoz. En el 1746 una plaga de langostas asoló los campos badajocenses y se trae una reliquia del Santo, que libró de la calamidad.

Según una antigua tradición señala una casa, sita en la calle de su nombre, junto a la Alcazaba, cuya propiedad es del arzobispado. En la fachada se lee: «Aquí nació San Atón Obispo de Pistoia. Año 1090». Ordinariamente, la habita una familia pobre. Además el antiguo seminario del 1753, ubicado junto a la sede episcopal, es derruido recientemente para convertirlo en una nueva plaza en el centro de la ciudad con su nombre. Actualmente, en la barriada de San Fernando.

BIBL.: BHL y *Novum Suppl.* 475d, 8498b; BS II, 573-576; DBI IV, 566-567; G. BRESCHI, *Storia di S. Atto, vescovo di Pistoia*, Pistoia 1855; S. FERRALI, *Vita di S. Atto, monaco vallombrosano e vescovo di Pistoia*, Pistoia 1953; Ughelli III, cols. 294-297; AS *Maii V*, Venezia 1741, 194-203; A. M. ROSATI, *Memorie per servire alla storia dei vecchi di Pistoia*, Pistoia 1766, 66-73; L. DE SANLLORENTE, *Vita Attoni?*, Roma (Siglo XVI).

BEANI G., *Diario sacro pistoiense*, Pistoia

1887; LOZANO RUBIO T., *Aportación a la Historia de Badajoz*, Badajoz 1930, 22-25; LUCCHESI E., *I monaci benedettini vallombrosani nella diocesi di Pistoia e Prato*, Florencia 1941, 367-372; MUÑOZ GALLARDO J. A., *San Atón, gloria del Episcopado católico*, Revista de Estudios Extremeños 27 (1971) 332-352; RUBIO MERINO P., *El Seminario conciliar de San Atón de Badajoz*, Badajoz 1964, 219-293; SOLANO de FIGUEROA J., *Historia eclesiástica de la ciudad y obispado de Badajoz II*, Centro de Estudios Extremeños 1929-1935, 251-291; *Continuación a la Historia de Solano de Figueroa II*, Siglo XVIII, 168-178.

T. A. López López

AUDOENO

S. VII – obispo – fiesta: 24 de agosto

Figura de gran importancia en el panorama político-religioso de la Francia merovingia, nace a principios del s. VII, según una fuente en Sancy, junto a Crécy-en-Brie, de Autario y Aiga, ricos aristócratas estrechamente vinculados con la corte de Neustria, pero emparentados con linajes eminentes también en las demás partes del reino (Austrasia y Burgundia). Con la familia –como se lee en la *Vita Columbani* de Jonás de Bobbio– se traslada en el año 610 a Ussy-sur-Marne, donde frecuenta a un grupo de monjes dirigidos por \nearrow Columbano, que dejan una impronta en su formación cultural. Audoeno (llamado entonces Dadón) es enviado después con los hermanos Adón y Radón a la corte de Clotario II, donde frecuenta a los jóvenes vástagos de la clase dirigente, entre ellos Desiderio (futuro obispo de Cahors), Pablo (más tarde obispo de Verdún), Farón (posteriormente obispo de Meaux) y Eligio (luego obispo de Noyon), cuya biografía (que ha llegado hasta nosotros

en una redacción interpolada del s. VIII) escribirá entre el 660 y el 670. Audoeno estudia en la escuela del referendario (jefe de la cancillería), y cuando el rey Dagoberto sucede a Clotario se convierte él mismo en referendario (se conserva en los Archives Nationaux un diploma del 632 que llevaba su firma, ahora ilegible). En aquella posición Audoeno, con sus hermanos, persigue una política de difusión de la institución monástica compartida por otros componentes de la joven aristocracia merovingia, en un movimiento que conjuga *nobilitas* y *sanctitas* mediante un concepto de religiosidad fuertemente ligado al sentido de la esterpe. Funda así en el 636 el monasterio de Jersalén en Rebais, asegurándole la inmunidad fiscal, y promueve y sostiene otras fundaciones en los años sucesivos: la abadía de Flay en el Bray (Saint-Germer), de Fontenelle y de Jumièges. Un abad de Fontenelle, Ansberto, compone un himno para Audoeno en ocasión de su visita a la abadía.

En la corte sigue siendo un personaje de gran peso incluso después del 639, cuando Vagoberto sucede al pequeño Clodoveo II, y ostenta la regencia su madre \nearrow Batilde. Entre el 640 y el 641 es enviado en misión a España. El 13 de mayo es consagrado por Columbano en persona obispo de Rouen (después del nombramiento recibido el año anterior), pero se tienen pocas noticias de su actividad pastoral: además de favorecer con todo posible instrumento fiscal y diplomático las fundaciones monásticas, participa en la traslación de las reliquias de san Márculo, una de las cuales intenta llevársela a Rouen, sin

conseguirlo; funda la capilla Croix-Saint-Ouen, llamada desde fines del s. VII Croix-Saint-Lofroy; participa probablemente en el concilio de Chalons-sur-Saône entre el 644 y el 656. Con relación a la espiritualidad columbaniana favorece la adopción de la confesión privada, sostenida por el monaquismo irlandés. Pero Audoeno desempeña sobre todo un papel político, ulteriormente reforzado después del 664, cuando Batilde es obligada a retirarse a la abadía de Chelles y el poder es asumido por el maestro de palacio Ebroín: las medidas de este último, como las de su sucesor Waratto, están a menudo inspiradas por la *auctoritas* de Audoeno. A este período pertenece el conflicto con \nearrow Filiberto, abad de Jumièges, adversario de Ebroín y su antiguo amigo, con quien logra reconciliarse. Durante esta última fase de la vida tienen lugar también algunos de sus viajes, como la peregrinación a Roma (cuya historicidad es no obstante dudosa) y la misión a Colonia (675/676) para recomponer el conflicto entre Austrasia y Neustria. A la vuelta, el 24 de agosto del 675 ó 676 (fecha de su fiesta), muere, en las proximidades de la capilla real de Clichy, y su desaparición marca el fin de la hegemonía de Neustria y el ascenso definitivo de los Pipínidos.

Por su rol eminentemente político se ha hablado del «mito de un hombre en el que se reconocía un elemento de estabilización del poder merovingio, una fuerza de equilibrio en el conflicto entre las partes del reino».

Tras su muerte, las hagiografías consignan las historias de su traslado fúnebre a Rouen y sucesiva sepultura en la abadía de Saint-Pierre,

denominada más tarde Saint-Ouen (Audoeno), la elevación de las reliquias del 688, el oratorio hecho construir a principios del s. VII junto a las murallas de Le Mans por el obispo local Erlemando y sobre todo la peripecia de la traslación del cadáver a Gasny-sur-Epte y después a Condé-sur-Aisne junto a Soissons, para escapar al ataque normando en Rouen (841). En el 918 una nueva traslación de las reliquias las devuelve a Rouen, y desde entonces todo evento significativo de la historia local registra, según las hagiografías, la intervención o la participación del santo, cuyos restos se convierten en meta de frecuentes peregrinaciones. En el s. XI el abad Nicolás hace redactar los *Miracula* de Audoeno. En 1562 el féretro es robado por los protestantes, pero algunas iglesias circunstantes reivindicán la posesión de pequeñas reliquias. En 1960 tiene lugar la última traslación de la cabeza desde Burst a Rouen. La fama del santo provoca una proliferación onomástica: se le dedican más de 69 iglesias y capillas, y 50 localidades (con otras en España y San Audoeno de Bisceglie) llevan su nombre. El auxilio taumatúrgico del santo es invocado tradicionalmente contra los males de sordera, a causa de la asonancia en francés entre *Ouen*, Audoeno, y *ouïe*, «oído».

BIBL.: *Vidas*: BHL 750-762 y *Novum Suppl.*, 98-100; AS *Augusti* IV, Venecia 1752, 794-840; AB 5 (1886) 76-146 (ed. E. SAUVAGE); BS II, 586; LMA I, 1196-1197. Sobre el conjunto de las biografías, cf W. LEVISON, en *MGH SS rer. Mer. V*, 1910, 549s.

Obras: *Vita Eligii*, ed. B. KRUSCH en *MGH SS rer. Mer.*, IV, 1902, 634ss.; J. MARTYN, *De versibus quos Iuvenalis Audoenusque de Britannia scripserunt*, en O. A. W. DILKE-G.

TOWNEND (eds.), *Acta omnium gentium ac nationum Conventus sexti*, Kendal 1986, 135ss.

Estudios: VACANDARD E., *Vie de s. Ouen, évêque de Rouen*, París 1902; *Principaux écrits sur S. Ouen du VII^e au XVII^e siècle*, AB 20 (1902) 166; WATTENBACH W.-LEVISON W., *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Vorzeit und Karolinger. I. Die Vorzeit von den Anfängen bis zur Herrschaft der Karolinger*, Weimar 1952, 128 y n. 307.

F. Stella

AUDOMARO

S. VII – obispo – fiesta: 9 de septiembre

Santo monástico de la Francia merovingia, Audomaro nace probablemente en Oval, en la diócesis de Coutances (actualmente en el departamento de la Manche), a comienzos del s. VII. Tras la muerte precoz de su madre Domita se retira con su padre Friulfo al monasterio de Luxueil, dirigido entonces por el abad Eustasio, alumno de \nearrow Columbano, pero posteriormente orientado a una regla que atemperaba la benedictina y la irlandesa. Allí conoce a Acario, nombrado después obispo de Tournai por el rey Clotario. Fue precisamente él quien propuso al rey Dagoberto restablecer el obispado de Thérouanne para completar la obra de evangelización de la Morinia, sobre todo en las localidades extraurbanas. Audomaro fue llamado entonces a este cargo episcopal (probablemente en el 639, en cualquier caso antes del 642: cf *Vita Columbani*). Se instaló en Boulogne, y fundó la iglesia de Saint-Martin sobre el río Lys; pero ante todo se dedicó a la misión, gastando muchas energías en la fundación y sostén de la abadía de Sithiu, sobre el río Aa, en un terreno donado el 6 de

septiembre del 651 por el rico terrateniente Adroaldo, neoconvertido al cristianismo. Un diploma del 663 documenta los privilegios y las inmunidades concedidas por Audomaro a Sithiu: disponibilidad de los propios bienes inmobiliarios y libertad disciplinar y jurisdiccional; y otros documentos del 664 y del 667 confirman estas deliberaciones. En esta actividad fue secundado por san Ebertramo, san Momoleno, abad de Sithiu y obispo de Noyon después de san Eligio, y san Bertín, sucesor de Momoleno en Sithiu, que después se llamará Saint-Bertin. En su política episcopal mantuvo relaciones de colaboración con \nearrow Audoen de Rouen (en Rouen Audomaro ordenó sacerdote a Vandregisilo, amigo de Audoen, después abad de Fontenelle), y con Lamberto de Lieja, con quien se encuentra en el 667 para la traslación de las reliquias de san Vedasto. En esa fecha llevaba cuatro años ciego. Poco después (el 1 de noviembre del 670) murió en el territorio de Wavrans y fue sepultado en la iglesia de Sainte Marie en Sithiu, después llamada Saint-Omer, y destinada a una larga rivalidad con Saint-Bertin, testificada por obras como la del canónigo DERUDDER, *De la vérité de l'histoire de Saint-Omer et de son antériorité sur l'abbaye de Saint-Bertin* (1754). En el 845 Hugo, abad de Saint-Bertin, se adueñó de las reliquias de Audomaro y las depositó en Saint-Quentin, de la que también era abad; algunos años después, el obispo de Thérouanne Folcuino las recuperó, para concedérselas, según una versión, a Saint-Bertin, según otra, a Saint-Omer. Las vidas latinas, que parecen redac-

ciones diferentes de una sola hagiografía originaria datada a comienzos del s. IX, le atribuyen algunos milagros: el salvamento de una barca de una tempestad en el río Liana, la curación de un ciego en Renty, la conversión de Adroaldo, la misteriosa desaparición del santo en el momento en que Adroaldo recibe a unos pobres en casa. Este último episodio habría dejado huella en el nombre de la calle, «rue des Pieds Saint-Omer», en Thérouanne (hoy bulevar Vauban).

Es festejado el 9 de septiembre y el 8 de junio, días de la traslación, y no el 1 de noviembre, *dies natalis*, por coincidir con la fiesta de Todos los Santos su fiesta en los primeros decenios después de la muerte. Fue considerado santo poco tiempo después de su muerte: en el 723 su nombre aparece ya entre los patronos del monasterio de Sithiu. Actualmente un dedo de Audomaro, al que se atribuye la capacidad de recuperar el oído, se conserva en Démuin, Picardía.

El santo es representado como obispo y sus atributos son un racimo de uvas, el bastón y el libro. En una miniatura de la *Vita Audomari* aparece bendiciendo.

BIBL.: *Vita Audomari*, MGH SS rer. Mer. V, 753-764 (= PL 147, 1179-1190); AS *Septembris* III, 384-396; *Vita altera*, ib. 402-406; *Vita tertia*, 406-417; *Miraculum*, en Pertz Archiv, VII, 545-546; BHL I, 123, nn. 763-776 y *Novium Suppl.*, 100-101; BS III, 586-587; LMA I, 1197-1198.

Histoire des saints et de la sainteté IV, 217-220; COOLEN G., *St-Colomban et St-Omer*, en *Mélanges colombaniens*, 1951, 361-375; *St-Omer et St-Bertin*, Bull. trim. de la Soc. académique des Antiquaires de la Morinie XXII/413 (1972) 1-30; DE MOREAU E., *Hist. de l'Église en Belgique I. La formation de la Belgique chrétienne des origines au milieu du X^e siècle*, 1945², 63-64, 155-156; EWIG E., *Das Privileg des Bischofs Audomar*

von Thérouanne von 663 und die Anfänge der Abtei Sithiu, en *Festschrift M. Zender* 1972, 1010-1046; VAN DER ESSEN L., *Étude critique et littéraire sur les «Vita» des saints merovingiens de l'ancienne Belgique*, Lovaina 1906, 400; VAN WERVEKE H., *Het bisdom Terwaan*, 1924, 18-23.

F. Stella

ÁUREA

S. IX – mártir – fiesta: 19 de julio

Conocemos a esta santa por la pluma de san \nearrow Eulogio de Córdoba, que nos narra su martirio. Era hija de un matrimonio mixto, el formado por la cristiana Artemia y su esposo, un musulmán de nombre desconocido, procedente de Sevilla. Vivían en Córdoba. Aquí, al quedar viuda, la madre había criado a sus hijos en la religión cristiana, lo que les costó la vida a los dos hijos varones, los santos \nearrow Adolfo y Juan. Luego Artemia ingresó en el monasterio cordobés de Cuteclara, y con ella hizo también la profesión religiosa su hija. Áurea vivía retirada, pero cuando tenía que salir en público no disimulaba su fe cristiana. Enterados de esto, algunos parientes acudieron a Córdoba a comprobarlo y, una vez comprobado, la denunciaron al juez, que era miembro de la misma familia, el cual hizo comparecer ante sí a Áurea, le hizo ver la situación ilegal en la que se encontraba, pues como hija de matrimonio mixto debía ser musulmana y le prometió disimular el mal paso dado si regresaba al islam, recordándole a qué se exponía en caso contrario. Áurea, asustada, prometió al juez que le obedecería. Nunca tuvo realmente el propósito de abandonar la fe cristiana, pero ciertamente aquella pro-

mesa de obediencia al juez fue una debilidad que enseguida le pesó y por la que empezó a hacer penitencia. San Eulogio aventura la posibilidad de que ella quisiera ganar tiempo para disponer de su patrimonio antes de que, condenada como cristiana, le fuese confiscado. Tras llorar de todos modos su debilidad, volvió a salir a la calle con traje de religiosa, lo que le valió nueva acusación y nueva llamada del juez. Ante él se reconoció como cristiana y afirmó que ni siquiera cuando prometió obedecerle tuviera real intención de dejar el cristianismo. Así mismo, manifestó su firme propósito de permanecer cristiana. El juez la mandó encerrar y consultó al emir Mohamed, dada la nobleza de la familia de Áurea, qué hacer con ella. El emir mandó que fuese decapitada, y así se hizo el 19 de julio del 856.

BIBL.: DHEE I, 153; S. EULOGIO, *Memoriale Sanctorum* III, c. 14; E. COBERT, *The Martyrs of Cordoba*, Washington 1962, 262.

J. L. Repetto Betes

AURELIANO DE ARLES

523-551 – obispo – fiesta: 16 de junio

Figura de cierto peso en el enlace entre Iglesia y política del reino merovingio a mitad del s. VI. Nacido el año 523 de Patricio Sacerdote, obispo de Lyon y notable en la corte de Childeberto I, fue nombrado obispo de Arles el 22 de mayo del 545 y consagrado el 23 de agosto del 546. Obtuvo, gracias a la intercesión del rey, el nombramiento de vicario pontificio para las Galias, con el encargo de controlar las iniciativas de los obispos subalternos y las relaciones

entre los francos y el imperio oriental. En el 550 (29 de abril), una carta del papa Vigilio responde a una solicitud suya de aclaración sobre la posición de la Iglesia respecto a la cuestión de los Tres Capítulos: el pontífice lo tranquiliza y declara quererle atender a las decisiones de sus predecesores y de los concilios, condenando en cambio a quien se opone a la teología calcedoniana de Cirilo. Le ruega después que haga intervenir a Childeberto ante Totila, rey de los godos, que había ocupado Roma, a fin de que no se injeriera en las cuestiones de la Iglesia ni la turbe. Precisamente en el terreno de las relaciones con la autoridad Aureliano escribió una carta al rey Teodeberto I, entre el 546 y el 548 (el breve período de dominio de Austrasia sobre Arles), en la que lo elogia por sus virtudes y lo exhorta a seguir los principios de la moral cristiana: *a christiano principe inaestimabilis ratio Deo reddenda est*. Según Heinzelmann, esta carta se coloca en la tradición cristiana de los *specula principum*, obras de exhortación e instrucciones dedicadas a los soberanos cristianos por exponentes de la cultura eclesiástica. El otro escrito de Aureliano que nos ha llegado, es su doble *Regula ad monachos* y *Regula ad virgines*, compuesta en el 545 ca., y calcada sobre la de san Cesáreo de Arles, con aportaciones y variaciones sobre todo acerca del régimen alimenticio y la salmodia.

Su actividad pastoral es ilustrada por la participación en el concilio imperial de Childeberto I en Orleans en el 549 y por la fundación, junto con Childeberto y la reina Ultrogota, del monasterio femenino de Santa María y el masculino de San Pedro,

para el que obtuvo también el privilegio pontificio. Para estos dos institutos había redactado también las reglas monásticas. No quedan biografías de Aureliano, sólo su epitafio y el de su padre, cuyo hallazgo, durante los trabajos para la traslación y cuyo texto están documentados en un acta judicial de 1308: el incipit es *Orbis celsa gravi versantur culmina lapsu* (CE 2100, ICL 11412). Murió el 16 de junio del 551, y está sepultado en Saint-Nizier de Lyon. Figura en el *Martirologio Romano*.

BIBL.: *Regulae*: PL 68, 385-406; *Epistulae* (la suya y las de Vigilio): MGH *Epist.* III, 65-67, 124-126; AS *Junii* III, Venecia 1753, 108-110; *Acta inventiois* (de 1308), ib, 110-112; Budot-Chaussin VI, 262-264; epitafios: M. C. GUIGUE, *Procès-verbal de 1308*, Bull. Soc. nationale des Antiq. de France 1876, 145-158; E. LE BLANT, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^e siècle I*, París 1856, 54, n. 23; BS II, 607; LMA I, 1242.

HEINZELMANN M., *Bischofsherrschaft in Gallien*, Munich 1976, 130-152; PRINZ F., *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, Munich 1965, pássim; UEDING L., *Geschichte der Klostergrundungen der frühen Merowingerzeit*, Leipzig 1935, 54ss; 64-67, 75-79; sobre el epigrafe, cf BREGUET, en *Hommages M. Renard* I, 1969, 143.

F. Stella

AURELIO DE CÓRDOBA Y COMPAÑEROS

†850 – mártires – fiesta: 27 de julio

Aurelio encabeza un grupo de cinco mártires especialmente representativos de la Iglesia mozárabe en la Córdoba del s. IX. Lo constituyen dos matrimonios: Aurelio y Sabigoto, Félix y Liliosa, y el monje Jorge. Mártires no siempre comprendidos por los historiadores, que los han

considerado movidos por el fanatismo. Sin embargo, cumplieron una gran función en una Iglesia amordazada y perseguida, donde el testimonio de quienes sacrificaban su vida por su fe era un estímulo para todos.

Aurelio, hijo de padres distinguidos, huérfano desde pequeño, fue educado por una tía suya cristiana. Los parientes le obligaron a estudiar leyes y literatura árabes. Se casó con Sabigoto, pagana, pero que se convirtió al cristianismo. Fueron un matrimonio modelo en la alta sociedad cordobesa.

Félix, cristiano fluctuante, casado con Liliosa, hija de padres cristianos, mantenían su fe a escondidas, pues públicamente eran considerados musulmanes.

Jorge, monje oriundo de Belén, después de haber pasado veintisiete años en el monasterio de San Sabas de Jerusalén, emprendió una peregrinación para recoger limosnas para los santos anacoretas. Recorrió el norte de África sin resultado. Pasó a Córdoba, donde fue testigo de la dura persecución, decidiendo regresar a su tierra. Pasó al gran monasterio de Tábanos, donde conoció la familia de Aurelio.

El sacrificio de un mercader, Juan, calumniado y vilipendiado por cristiano, muerto después de haberle paseado semidesnudo y encadenado a lomos de un asnillo, encendió el ánimo de muchos cristianos, que se sintieron movidos para hacer pública confesión de su fe. Entre ellos, Aurelio y Félix con sus respectivas esposas. Jorge, admirado, quiso unirse al grupo y ratificar su fe ante los tribunales.

Después de haberse aconsejado de san Eulogio de Córdoba se despoja-

ron de todos sus bienes materiales en favor de los pobres y dejaron todo lo que les servía para disimular su condición de cristianos. No tardaron en ser vistos y denunciados. Detenidos, fueron llevados ante el cadí, que intentó convencerles por todos los medios de que apostatasen. No habiendo conseguido su intento, fueron encarcelados. Cinco días después fueron llevados de nuevo ante el tribunal, donde ratificaron su fe, siendo condenados a muerte. Fueron degollados el 27 de julio del 850, y en este día se celebra su fiesta litúrgica. San Eulogio consignó su martirio en el *Memoriale sanctorum*. Sus restos mortales fueron depositados en distintas iglesias cristianas de Córdoba, donde recibieron culto público desde el primer momento.

BIBL.: BHL 3407-3408 y *Novum Suppl.*, 385; AS *Iulii* VI, 451-458; PL 124, 405 y 115, 705; BS IV, 544-545; ES X, 374-393; DHEE I, 153; JIMÉNEZ PEDRAJAS R., *San Eulogio de Córdoba*, Anthologia annua 17 (1970) 485-576; RUIZ A. S. (ed.), *Obras completas de san Eulogio*, Córdoba 1959; SIMONET F. J., *Historia de los mozarabes de España II*, Turner, Madrid 1983, 428-433.

L. Galmés

AURELIO MARÍA Y COMPAÑEROS

†1936 – hermanos de La Salle, mártires – beatificados el 10 de octubre de 1993 – fiesta: 16 de noviembre

El hermano Aurelio María y seis compañeros: hermanos José Cecilio, Edmigio, Amalio, Valerio Bernardo, Teodomiro Joaquín y Evencio Ricardo formaban parte, en el año 1936, de la comunidad de La Salle de Almería, integrada por 19 hermanos. Dirigían

una escuela en el humilde barrio de las Chocillas y el colegio de San José en la ciudad.

En la diócesis de Almería, la contienda de 1936 fue especialmente dolorosa y sangrienta. La mayoría de los hermanos, numerosos sacerdotes y fieles fueron detenidos y encarcelados, sufriendo toda clase de vejaciones en compañía de sus respectivos pastores, los obispos †Diego Ventaja (Almería) y †Manuel Medina (Guadix). Conocían bien los hermanos el ambiente hostil en el que realizaban sus tareas. El hermano Evencio escribía a sus familiares: «Nosotros no tardaremos en correr el mismo riesgo que los hermanos de Turón; si Dios quiere nosotros seremos también mártires». Se refería a los mártires †Cirilo Bertrán y sus compañeros. Y el director, el hermano Aurelio María, recordando el sangriento acontecimiento de 1934, en el contexto de la revolución asturiana, decía a sus hermanos: «¡Qué dicha la nuestra si pudiéramos verter nuestra sangre por tan elevado ideal, la educación cristiana! Redoblemos nuestro fervor de educadores religiosos y así nos haremos dignos de tal honor». El holocausto final no se hizo esperar. Los hermanos Edmigio, Amalio y Valerio, encarcelados, sufrieron con calma y ejemplar resignación toda clase de humillaciones, exhortando a los demás prisioneros a acudir constantemente a Dios. Desde el 12 de agosto permanecieron en el barco carbonero «Astoy Mendi», de donde salieron el día 30, camino del término almeriense de Tabernas. Allí, junto al pozo llamado «La Lagarta», recibieron un tiro en la cabeza, siendo arrojados inmediatamente, al fondo del pozo y mezclados con piedras y toda clase de

maleza. El 8 de septiembre, después de haber sufrido en el «Astoy Mendi» calvario semejante al de sus compañeros, los cuerpos de los hermanos Teodomiro y Evencio yacían en el asfalto, camino de Roquetas. Es de esperar que alguna persona caritativa les diera sepultura o, en el peor de los casos, que fueran arrebataados por el mar que por allí lame la carretera. A Aurelio María y José Cecilio les llegó más tarde la palma martirial. Detenidos en el colegio el día 22 de julio, pasaron a la cárcel con sus compañeros. Cuatro días después los dejaron en libertad vigilada: interesaba a las autoridades que terminaran las obras del Colegio. El 29 volvieron a ser detenidos y llevados a la comisaría donde permanecieron encerrados hasta el 8 de agosto. Tres días estuvieron separados: José Cecilio fue conducido al convento de las adoratrices, convertido en prisión, y Aurelio María al barco «Capitán Sagasta», prisión flotante, para regresar, después, con su hermano de comunidad, José Cecilio. Durante el mes de permanencia en el convento-prisión, los hermanos llegaron a dar clases a los mismos guardianes... Pero una nueva y provisional cárcel los esperaba. Efectivamente, el 12 de septiembre fueron encerrados en su propio colegio para, horas después, sacarlos camino de Tabernas. En el lugar llamado Venta de los Yesos y al borde del pozo el Tahal, los dos hermanos fueron sacrificados y arrojados al pozo, sin previa alegación ni juicio alguno. Entre los que entonces sacrificaron su propia vida por la fe, se encuentran los siete religiosos del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas (†Mártires de la Guerra civil española), los cua-

les, sin un verdadero proceso, fueron condenados a la pena capital por un tribunal popular en el verano del año 1936, como se narra en el Decreto de beatificación firmado por Juan Pablo II el 21 de diciembre de 1992.

Sería el 10 de octubre de 1993, cuando el papa Juan Pablo II beatificase al hermano Aurelio María y compañeros. La Iglesia catedral de Almería recibió los restos mortales de los siete mártires. Reliquias menores se veneran en las respectivas localidades del nacimiento de los beatos, donde se han erigido estatuas, bustos o dedicado calles o plazas en su honor.

BIBL.: HERMOSILLA GARCÍA J. L., *Pastores de la Iglesia. Apóstoles de la Escuela. Beatos mártires de Almería 1936*, La Salle, Granada 1993; CÁRCCEL V., *Mártires españoles del siglo XX*, BAC, Madrid 1995, 401-425.

A. Cabria

AVITO DE VIENNE

Ss. V-VI – obispo – fiesta: 5 de febrero

Alcimo Ecdicio Avito fue una de las figuras eclesíásticas más célebres de la Galia de la edad inmediatamente posterior a la caída del Imperio romano de Occidente. Escritor fecundo y elegante, lo conocemos tanto por sus escritos como por los testimonios de Enodio de Pavía (†521), †Gregorio de Tours (†594), †Venancio Fortunato (†post 580), †Isidoro de Sevilla (†636) y otros autores posteriores. Además de un epitafio de 25 versos transmitido por Baronio (†1607; cf PL 59, col. 198), existe una breve *Vita* de Avito (BHL 885), escrita en el s. XI (ed. R. PEIPER, MGH *Auct. Ant.*,

VI, 2, 177-181; U. CHEVALIER, *Oeuvres complètes de S. Avit*, Lyon 1890, XXI-XXV).

Nacido en Vienne a mediados del s. VI de una familia senatorial cristiana de Auvernia, a la que pertenecía también Sidonio Apolinar (†480-490) y tal vez el emperador Avito (†456). Avito recibió una educación esmerada. Casado y padre de familia (¿más tarde viudo?), ya se había retirado a un monasterio existente a las puertas de su ciudad cuando, en torno al 490, sucedió a su padre Hesiquio como obispo de Vienne, sede episcopal que con la de Lyon constituía una de las principales avanzadillas de la Iglesia católica en el reino burgundio arriano. El momento político era muy delicado: los burgundios temían la expansión de los francos, y tras la conversión al catolicismo y el bautismo de Clodoveo (¿496 o más tarde?) –evento cuya importancia histórica comprendió inmediatamente Avito («vuestra fe constituye nuestra victoria», escribió con entusiasmo al soberano de los francos, *Epist.* 41)– comenzaron a dudar de la lealtad del clero católico presente en su país.

Avito, empero, considerado hombre de gran sabiduría y pastor generoso (en el 494 acudió en ayuda de Epifanio, obispo de Pavía, †496, contribuyendo con dinero propio a pagar el rescate de prisioneros ligures detenidos en Borgoña), mantenía buenas relaciones con el rey Gundebaldo (†516), al que envió numerosas cartas para hacerle conocer la fe católica y alejarlo del «error popular» del arrianismo. Aunque no aceptara su invitación y permaneciera fiel a la religión de sus padres, Gundebaldo sentía

gran estima y simpatía por Avito, atendía sus consejos y dejaba a la Iglesia católica plena libertad de organizarse y de desarrollar su acción pastoral. El hijo de Gundebaldo, el futuro san Segismundo, ya se había convertido al catolicismo (por las insistencias de Avito y para borrar sus sangrientos crímenes) cuando en el 516 le sucedió a su padre en el trono. La suerte del arrianismo en Galia estaba echada. Convertido en verdadero líder eclesiástico de la región, Avito presidió y dirigió el sínodo de Epaona del 517, que ratificó el paso de los burgundios al catolicismo y dio a la Iglesia burgundia una organización propia.

La fama de Avito había rebasado mientras tanto las fronteras de su país. En efecto, fue también autor (dotado de un estilo un poco rebuscado, poco apropiado para un público popular) de numerosas obras tanto en verso como en prosa (no todas nos han llegado completas; ed. R. PEIPER, *MGH Auct. Ant.*, VI, 2). Su producción poética comprende sobre todo los 5 libros *De spiritalis historiae gestis*, que pertenecen al género de la epopeya y de la paráfrasis bíblica (en este caso del Génesis y del Éxodo), destinada a hacer el texto sagrado más atrayente para el público culto (alguno ha visto en ellas una especie de *Paradise Lost* de Milton *ante litteram*), mientras que el sexto libro de sus *Carmina* es un poema sobre la virginidad. En prosa escribió 9 libros de *Cartas* (correspondencia con ilustres personajes seculares y eclesiásticos de Galia, Italia e incluso Oriente) y un libro de sermones (de los cuales se han conservado sólo tres, además de algunos fragmentos de los otros).

Avito, sobre todo en su epistolario, trató numerosos problemas pastorales, disciplinares y doctrinales, revelándose buen conocedor de la teología trinitaria en sentido antiarriano (véase la *Epist.* 1: diálogos con el rey Gundebaldo), mientras que encuentra alguna dificultad en los tratados antimonofisitas (*Epist.* 2-3, referida al cisma de Acacio), ya que confunde las opuestas herejías de Nestorio y de Eutiques. Por lo demás, fue defensor de la autoridad y del primado del obispo de Roma durante el cisma laureniano (*Epist.* 21 y 34). La *Epist.* 4 (*De subitanea paenitentia*) es la confección de una carta perdida del «semipelagiano» Fausto de Riez (†490 ca.), excesivamente riguroso a juicio de Avito en materia de perdón de los pecados.

No se conoce con exactitud la fecha de su muerte (¿518 ó después del 523?). Fue sepultado en la iglesia del monasterio de los Santos Pedro y Pablo fuera de las murallas de Vienne. Su memoria está registrada el 5 de febrero en el *Martirologio Jeronimiano*, pero su culto no tuvo nunca gran difusión. Más que por su piedad, caridad, espíritu de paz, dotes organizativas y actividad de restauración de iglesias y monasterios (por ej. el de San Mauricio de Agaune), Avito fue considerado santo por el celo demostrado en defensa de la ortodoxia cató-

lica (y en esto no usó ciertamente con los arrianos la misma tolerancia demostrada por Gundebaldo con los católicos) y de la unidad de la Iglesia en torno al obispo de Roma, en una época en la que las instituciones políticas heredadas del Imperio romano, cuyo fin había vivido él mismo en Galia, ya no podían garantizar tal unidad. Ejemplo de la progresiva monopolización del episcopado por parte de la aristocracia, pero también de una santidad «activa» que «ocupa» el mundo, el nombre de este gran obispo está ligado sobre todo a la conversión al catolicismo de los burgundios «herejes».

BIBL.: BHL 885 y *Novum Suppl.*, 108; VS II, 119-120; BS II, 658-662; LMA I, 1307-1308; CHARAUX A., *Saint Avit, évêque de Vienne en Dauphiné. Sa vie, ses oeuvres*, París 1876; DELARUELLE E., *Saint Avit, La Vie Spirituelle* 68 (1943) 133-152; MORISI L., *Una riflessione di poetica cristiana: il primo prologo di Avito di Vienne*, *Orpheus* 13 (1992) 93-109; NODES D. J., «*De subitanea paenitentia*» in *Letters of Faustus of Riez and Avitus of Vienne*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 55 (1988) 30-40; RAMMINGER J., *Zu Text und Interpretation von Alcimius Avitus «De spiritalis historiae gestis»*, *Wiener Studium* 101 (1988) 313-325; SIMONETTI M., en *Dict. Encycl. Christ. Ancien* I, 322.

M. Van Uytfanghe

AYUTO /BERARDO, OTÓN, PEDRO, AYUTO Y ACURSIO

B

BÁBILAS

†250 ca. – obispo mártir – fiesta: 24 de enero

La tradición hagiográfica bizantina y siria, atestiguada antes del s. IX, conoce a dos Bábilas distintos. El primero habría sido obispo de Antioquía, y habría sufrido el martirio en tiempos del emperador Numeriano (283-284) junto con tres niños (BHG 205-206); el otro habría sido maestro de escuela en Nicomedia y sufrido el martirio con un gran número de niños, discípulos suyos, en tiempos de Maximiano (286-305, 307-308; BHG 2053-2054). Pero hoy día existe común acuerdo en que en la base de estas dos tradiciones hay un solo mártir, más antiguo que los dos recordados, que fue obispo de Antioquía y sufrió el martirio, no está claro si en la cárcel o por decapitación, durante la persecución de Decio (250 ca). Además de la fecha y época del martirio, se sabe muy poco de las peripecias históricas de este santo: > Juan Crisóstomo confunde con Bábilas al obispo de Antioquía citado en la *Historia ecclesiastica* de Eusebio, que habría impedido la entrada en la iglesia de la ciudad al emperador Filipo el Árabe (244-249); según la tradición tardo-antigua, le creía cristiano, por lo que le impuso una penitencia

por el asesinato de su rival, Gordiano III (238-244).

Aunque las noticias sobre el episcopado y el martirio de Bábilas son muy escasas y nada fiables, sin embargo estamos mejor informados sobre las traslaciones de sus reliquias, que son de particular interés, porque muestran cómo ya a mitad del s. IV se había desarrollado la práctica de las *translationes* de los mártires y se atribuía a sus cuerpos un poder particular. Los restos del santo, en origen sepultados en el cementerio cristiano que se encontraba fuera de las murallas de Antioquía, fueron trasladados poco después del año 350 al suburbio de Dafne, donde tenía su sede un famoso oráculo de Apolo, con el intento de truncar el culto de este dios. Pero más tarde Juliano el Apóstata (360-363), el restaurador del paganismo, habiendo ido a consultar al oráculo con ocasión de una epidemia y constatado que había perdido sus poderes por la eficacia de las reliquias del mártir, ordenó con desprecio que las quitaran de allí; los cristianos de la ciudad, sin dejarse atemorizar, las trasladaron triunfalmente a su sede originaria, mientras el templo de Apolo era destruido por un rayo. Posteriormente, muerto Juliano, las reliquias fueron definitivamente colo-

cadadas en una gran iglesia dedicada al santo en las proximidades de Antioquía, que se convirtió en santuario de gran fama. Esta peripecia es recordada en dos homilías (BHG 207-208) de Juan Crisóstomo (245 ca.-407), que ensalzó al santo como vencedor de la lucha contra los intentos de restaurar el paganismo.

Discretamente atestiguado está el culto de Bábilas en el mundo bizantino y en el Oriente cristiano (fiesta el 4 de septiembre); en Occidente es mucho más raro (fiesta el 24 de enero). Según una tradición, las reliquias del santo fueron entregadas por Matilde de Canossa (1046-1115) a la parroquia de San Giacomo, junto a Cremona, desde donde fueron trasladadas en 1460 a la misma Cremona. El santo recibió un culto particular también en Milán, donde existía una iglesia a él dedicada ya a fines del s. XI al comienzo de Porta Orientale, y existe aún hoy. Al área milanesa han de adscribirse también las principales imágenes del santo, representado en general con los tres niños que le habrían acompañado en el martirio; la más célebre es la estatua de Giovanni di Balduccio, colocada en un tiempo en el arco de Porta Orientale y hoy en el Museo Cívico del Castillo de Milán.

BIBL.: BHG 205-208; BHL 889-893; AS *Januarii* III, 183-195; BS II, 679s; 680s (iconografía); DPAC I, 286; LThK I, 1169; PG 50, 527-572; CERIANI G., *La Basilica di S. Babila*, Milán 1952; DELEHAYE H., *Les deux saints Babyllas*, AB 19 (1900) 5-8; *Commentarium in Martyrologium Hieronymianum* (= AS *Novembris* II, 2), 59-60; *Les origines du culte des martyres*, Bruselas 1933², 36, 54, 193-195; FRANCHI DE' CAVALIERI P., *Note agiografiche* VII, Roma 1928, 145-148.

BALBINA

S. II? – mártir – fiesta: 31 de marzo

La mártir es uno de los más antiguos y misteriosos personajes de las *Passiones Romanae*. Su historia figura en la *Pasión de Alejandro, Evencio, Teodulo, Hermes y Quirino*. Este texto legendario, datable con toda probabilidad a fines del s. V o comienzos del s. VI, introduce a Balbina como hija del mártir Quirino, según un *topos* característico de las Pasiones de la escuela romana, que tienden a crear relaciones de parentesco entre testigos de la fe y a dilatar su historia uniendo los acontecimientos.

Quirino pide al pontífice encarcelado Alejandro que cure a su hija, aquejada de *struma* (paperas) y promete que él mismo se convertirá al cristianismo. El papa le entrega el collar que, como condenado, pende de su cuello: que Balbina lo porte y sea llevada ante él. A su llegada, la joven recibe las cadenas de Alejandro, que le impone las manos; aparece un niño con una antorcha que dice a la joven: «Sálvate y permanece en tu virginidad; te haré ver a tu esposo, que ha derramado tu sangre por ti». La aparición desaparece: vuelve Quirino y encuentra a Balbina curada: todos se bautizan. Muerto el padre y permaneciendo virgen, Balbina muestra gran devoción por el collar y las cadenas de Alejandro, pero el papa mismo le confía una misión: «Deja de besar mis cadenas; busca más bien las cadenas de mi Señor Pedro y bésalas». La joven encuentra los *vincula* del apóstol y se los entrega a una tal Teodora. En algunos manuscritos se lee una amplia descripción de la *inventio* e incorporan también una oración en

el momento del hallazgo. Naturalmente se trataría de la reliquia que se custodia en San Pedro in Vincoli, donde fue depuesta por el papa san \nearrow Silvestre. De vuelta a la cárcel con Alejandro y sus compañeros, la muchacha pide ser confirmada y permanecer con ellos. El *impiissimus* Aureliano manda a los soldados con la orden de que todos los cristianos bautizados y arrestados sean llevados al mar, suban a una vieja embarcación, y atados y con piedras en el cuello, sean hundidos en el mar. Balbina se encuentra entre ellos.

Ateniéndonos a las noticias dadas en AS *Martii* III, 895-898, el cuerpo de la mártir se hallaría, junto con el de Quirino y de otros cinco santos, en la iglesia que se le dedicó. Por lo que concierne a este edificio sagrado situado en las proximidades del Aventino, las primeras noticias se remontan al final del s. VI (ARMELLINI, 724-726). Pero se alude también a una posible traslación de los restos de Quirino a Alemania, donde será grande la fama de Balbina. En Colonia, en los PP. Conventuales de san Francisco y en la basílica de San Pantaleón, se conservarían partes de la cabeza de la santa, y se recuerda el culto que se le tributa *in monasterio Siburgensi*, en la ciudad renana.

Entre los episodios más curiosos cabe recordar el testimonio escrito por el jesuita de Colonia Jacobus Kritzradt, que se remonta al año 1665. Dice que tenían la cabeza de la santa en Millen y que en el altar que se le había dedicado se celebraban misas con abundancia de luces. La sagrada reliquia fue enviada a un oratorio dedicado a la mártir y a su padre Quirino. Desde ese momento en Mi-

llen sólo fue posible officiar ritos en la oscuridad, porque los cirios se apagaban misteriosamente. Devuelta la cabeza de Balbina a su lugar, las velas volvieron a lucir normalmente (cf AS *Martii* III, 896).

El nombre de Balbina ha sido usado con mucha frecuencia en la orden de las Ursulinas; además muchos manuscritos que contienen las *Acta Hermetis* son de área germánica (Paderborn). Según los estudios de M. C. Celletti (BS II, 713-716) no existen imágenes de la santa que la connoten explícitamente como mártir; la única indicación en tal sentido procede de la urna que contiene sus restos en la iglesia romana dedicada a su nombre, que se remonta quizá al s. V. La misma estudiosa recuerda, entre los poquísimos testimonios artísticos, una estatua de madera de escuela abrucesca del s. XIV, conservada en Aquila, en la Superintendencia. Además Celletti subraya que en la iconografía popular la santa está asociada a menudo a las cadenas en una doble versión: en referencia a la *inventio* de los *vincula Petri*, o bien en recuerdo de un milagro hecho por ella misma. Con una evidente inversión de las partes respecto a la leyenda principal, habría sido ella la que curó de paperas al papa Alejandro, aplicándole las cadenas. Por eso Balbina es invocada contra esta enfermedad.

En las pinturas, todas ellas datables de los ss. XVI y XVII, que ornan el sagrado edificio de Roma, la titular aparece con los atributos de virgen y nunca con los de mártir, originando un problema, ya que hace cada vez más inciertos los contornos de la figura. En Italia la devoción a Balbina no parece circunscrita únicamente a

Roma: habría reliquias de la misma en la iglesia boloñesa de Santo Domingo.

BIBL.: BHL 266-271 (*Alexander Papa*), 3853-3857 (*Hermes*); AS *Martii* III, París-Roma 1865, 895-898; BS II, 713-716; DACL II, 137-157; ARMELLINI M., *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX*, vol. II, Roma 1942, 724-726; DELEHAYE H., *Étude sur le Légendier Romain. Les Saints de Novembre et de Décembre*, Bruselas 1936, 31-32; DE ROSSI G. B., *Roma sotterranea* I, Roma 1864, 226; GRÉGOIRE R., *Manuale di Agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1987, 120 y 134.

E. Giannarelli

BÁRBARA

Ss. III-IV – mártir – fiesta: 4 de diciembre

La tradición biográfica de santa Bárbara, mártir, ha conocido versiones tan amplias y complejas que hacen poco menos que imposible la distinción de las relaciones entre las diferentes redacciones tanto griegas como latinas y la identificación concreta del ambiente en que estas salieron a la luz. Un dato es en todo caso cierto: la absoluta falta de uniformidad en las coordenadas histórico-geográficas dentro de las que es situado el martirio de Bárbara, ubicado indistintamente en el imperio de Maximino el Tracio (235-238), Maximiano (286-305) y Maximino Daya (308-313); ora en Antioquía, ora en Nicomedia, ora en Heliópolis y, según algunas traducciones latinas, nada menos que en Toscana. Estos datos, por una parte, atestiguan la relativamente amplia difusión del culto de la mártir en Oriente y en Occidente, y, por la otra, contribuyen, junto con las noticias fantásticas e irreales conteni-

das en su *passio*, a creer que la santa ha existido realmente o que su memoria ha sido alterada.

El relato legendario narra que el padre de Bárbara, Díoscuro, de religión pagana, ordenó construir una torre para encerrar en ella a su bellísima hija a fin de protegerla de las miradas de los hombres. Después, cuando la invitó a tomar en consideración las propuestas de matrimonio, ella, determinada a consagrarse a Dios, expresó su contrariedad. Durante una momentánea ausencia del padre, Bárbara ordenó a los constructores de la torre que abrieran en ella tres ventanas, símbolo de la Trinidad, contrariamente a las disposiciones de su padre, que había encargado dos, y al mismo tiempo se autobautizó. Al volver el padre, habiéndose enterado por su misma hija de su adhesión a la fe cristiana, decidió inmediatamente matarla, pero ella logró ponerse a salvo milagrosamente. Reencontrada por su padre, la entregó al gobernador para que la sometiera a crueles tormentos y después la matara. Al rechazo de Bárbara de abjurar siguieron atroces suplicios: fue flagelada, envuelta en ropas tan vastas que la hicieron sangrar en todo el cuerpo y encerrada en la cárcel, durante la noche, recuperó la salud milagrosamente. Pero a la mañana siguiente fue sometida a otros tormentos junto con una cierta Juliana, que en aquel trance se había profesado seguidora de Cristo. Le amputaron los senos y fue arrastrada desnuda por las calles, pero invocó a Dios y vio cubierta su desnudez. Por fin fue condenada a la degollación, ejecutada por su mismo padre, el cual inmediatamente después de la muerte de su hija fue heri-

do por un rayo que lo aniquiló sin dejar rastro.

La fiesta de la santa se celebra el 4 de diciembre. Su culto tuvo gran difusión especialmente a partir del s. IX. En Italia permanece bastante vivo en Venecia (Torcello), y en Toscana, Umbría, Sabina y Sicilia. Fue incluida en el grupo de los 14 santos auxiliares y es invocada contra la muerte inesperada. Por eso fue elegida patrona de los artilleros, mineros, bomberos y de cuantos corren peligro de morir por el fuego o por un rayo, suerte que sufrió el padre de Bárbara. Diversos son los atributos representados en las artes figurativas: la corona, la palma y la espada indican el martirio; el pavo real fue elegido en recuerdo de la milagrosa metamorfosis de las varas con las cuales fue golpeada por el padre en plumas de pavo real; la torre alude claramente a su prisión: la píxide, por fin, hace de Bárbara la portadora de los sacramentos a quien está en punto de muerte. Es singular el episodio de su autobautismo, que refuerza en ella el modelo de la laica-virgen y mártir de los primeros siglos cristianos.

BIBL.: BHL I, pp. 142-143, nn. 913-930; BHO pp. 33, nn. 132-134; BS II, 759-767; B. DE GAIFFIER, *La légende latine de Sainte Barbe par Jean de Wackerzele*, AB 77 (1959) 5-41; DEROLEZ A., *A Devote of Saint Barbara in a Belgian Beuginage (Marston MS 287)*, en *Reinecke Studies in Early Manuscripts*, New Haven 1991, 197-218; DONNINI M., *La «Passio» di santa Barbara: Sedimentazioni e variazioni di motivi narratologici*, en AA.VV., *Santa Barbara nella letteratura e nel folklore* (Actas de la jornada de estudio del 14 de mayo de 1988), Rieti 1989, 19-42; FRUTAZ P., *Paternò in onore di santa Barbara. Saggio agiografico*, Roma 1977; PASCHINI P., *Santa Barbara. Note agiografiche*, Roma 1927.

M. Donnini

BARTOLOMÉ

NT – apóstol – fiesta: 24 de agosto

Uno de los doce apóstoles. Se le recuerda en las listas de los evangelios sinópticos, siempre junto a \nearrow Felipe (Mt 10,3; Mc 3,18; Lc 6,14). En los Hechos, en cambio, se le asocia a \nearrow Mateo (1,13).

El nombre parece ser un patronímico de origen aramaico: *Bar Talmaj*, es decir, «hijo de Talmaj». Este último nombre se repite más de una vez en la Biblia hebrea (Jos 15,14; 2Sam 3,3; 13,37); pero los traductores griegos lo vierten por *Tomai*, que ha pasado a nuestro patronímico actual. No sabemos más por el Nuevo Testamento, a menos que no se deba identificar a Bartolomé, como creen muchísimos exegetas y gran parte de la tradición, con ese Natanael que Felipe invita a ver a Jesús y es más bien receloso a su respecto: «¿De Nazaret puede salir algo bueno?» (Jn 1,46). Jesús, en cambio, lo acoge benévolamente y encomia su sencillez de espíritu: «Este es un israelita auténtico, en el que no hay engaño». Natanael se sorprende por estas palabras, y le pregunta por qué y cómo así lo conocía: «Antes que Felipe te llamase, te vi yo, cuando estabas debajo de la higuera», responde Jesús. En este punto Natanael explota en una límpida confesión de fe: «Rabí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el rey de Israel». En respuesta Jesús le promete cosas mayores que las ya «vistas» por sus discípulos (Jn 1,41-51).

Como se ve, es sólo \nearrow Juan el que conoce a un discípulo llamado Natanael, que volvemos a encontrar más tarde al fin de su Evangelio en el grupo de los siete que van a pescar, a pe-

trucción de \nearrow Pedro, y a quien se le aparece el Resucitado. Y aquí Juan nos dice que Natanael era de «Caná de Galilea» (Jn 21,2). De todo esto se puede deducir fácilmente que él era del círculo más allegado a Jesús, como los demás apóstoles. Por ello nos sorprendería que no fuera de los Doce. Por otra parte, en las listas de los apóstoles no aparece su nombre, sino el de Bartolomé, que no tiene una identificación precisa: es lícito por consiguiente pensar que se trata del mismo personaje, que de hecho se llamaba Natanael (en hebreo = don de Dios), el cual es designado empero por el patronímico Bartolomé, a ejemplo de Simeón, «Baryona», o sea, de Pedro.

No tenemos noticias precisas sobre su posterior actividad apostólica. Según Eusebio (*Hist. eccl.* III), Panteno habría encontrado en India el Evangelio de Mateo en arameo, y la gente decía que había sido llevado por Bartolomé; pero no está claro de qué India se trata. Así como tampoco está claro el género de martirio que sufrió: ¿crucifixión, decapitación, desollamiento o excoriación? Esta última tradición, entre otras cosas por resultar horripilante, ha sido utilizada sobre todo en el mundo de la representación artística. Piénsese tan sólo en el *Juicio universal* de Miguel Ángel, en la Capilla Sixtina, con el autorretrato del pintor en la piel que cuelga de la mano derecha del Apóstol. A causa de esta tradición en algunos países se le atribuye el patrocinio sobre las enfermedades de la piel.

Tras diversas peripecias, las reliquias habrían arribado a Roma, donde se las venera en San Bartolomeo all'Isola. Las habría llevado Otón III

en 983. Su fiesta se celebra en la liturgia latina el 24 de agosto. Poseemos un *Evangelio de Bartolomé*, escrito apócrifo, compuesto en ambiente gnóstico egipcio (s. III), de tipo apocalíptico.

BIBL.: AS *Augusti*, V, París-Roma 1968, 7-108; BS II, 852-877; ENCISO I., *La vocación de Natanael y el Salmo 24*, Estudios Bíblicos 19 (1960) 229-236; HOLZMEISTER U., *Natanael fuitne idem ac Bartholomaeus?*, *Biblica* 21 (1940) 28-39; *Crucifixio Christi et martyrium S. Bartholomaei*, *Verbum Domini* 22 (1942) 82-85; HOPHAN O., *Gli Apostoli*, Turin 1950, 143-152; MORALDI I., 813-863; II, 698-999.

S. Cipriani

BARTOLOMÉ DE SAN GIMIGNANO

1228-1300 – terciario franciscano – culto aprobado en 1910 – fiesta: 12 de diciembre

Bartolo – como también se le conoce en el castillo de Mucchio, a poca distancia de San Gimignano, en 1228, de Giovanni Bompedoni, descendiente de los condes de Mucchio, y de Giuntina. Abandonada muy pronto la familia por el temprano madurar de una fuerte vocación religiosa, vanamente impugnada por el padre, se va a Pisa y entra en el monasterio benedictino de San Vito, fascinado por la figura de un santo varón, de nombre Pablo, monje de aquella comunidad. Después de haberse dedicado algún tiempo al cuidado de los enfermos dentro del monasterio, Bartolomé, todavía indeciso entre la opción monástica y la clerical, tiene una visión, en la que se le aparece Cristo sufriente que le invita a vestir el hábito de la penitencia. Decide, pues,

abandonar la comunidad monástica y entrar en la Tercera Orden franciscana. Poco más tarde recibe las órdenes sagradas y, a instancias del obispo de Volterra, Ranieri degli Ubertini, a la edad de treinta años es consagrado sacerdote. Puesto, por el mismo Ranieri, al mando de una compañía de flagelantes que trabajaba en Volterra, Bartolomé es más tarde enviado a la iglesia de Peccioli y desde allí a la de Picchena, que rige varios años, dedicándose asiduamente a la asistencia a los pobres y peregrinos. Enfermo a los cincuenta y dos años de lepra, Bartolomé se retira a San Gimignano, en el leprosoario de la parroquia de Cellole, del que es nombrado rector en 1293. Lacerado por la enfermedad, da pruebas de una paciencia excepcional, que le vale el título de nuevo *Job*.

Después de veinte años de sufrimientos Bartolomé termina su existencia terrena: es la noche del 12 de diciembre de 1300, según algunos biógrafos; el alba del 13, según otros. El cuerpo del santo es llevado inmediatamente a la iglesia de San Agustín en San Gimignano (en virtud de lo dispuesto por él mismo) y sepultado tres días más tarde. La principal fuente de noticias sobre Bartolomé es la *Vida* contenida en la *Crónica* de Mariano de Florencia (†1523), que ha sido utilizada después por los biógrafos posteriores. En ella se ponen de manifiesto la caridad y la paciencia del santo, se narran algunos milagros, en vida y *post mortem*, realizados por él y por fin se indica a Bartolomé como co-patrón de San Gimignano, junto con san *Agemignano* (este último se le aparece en una visión a Bartolomé y le anuncia que «Dios, mi

patrón, te ha hecho co-patrón conmigo para defender a esta tierra»).

Los restos del santo se conservan aún hoy en la iglesia de San Agustín, en una capilla que lleva su nombre, erigida a expensas del municipio de San Gimignano entre 1488 y 1494 por Giuliano y Benedetto da Maiano. Destacan los bajorrelieves que representan tres milagros del beato, en el altar marmóreo de Benedetto da Maiano, y un fresco de Benozzo Gozzoli, también en la iglesia de San Agustín, en el que se aprecia una escena de la vida del santo. El culto de Bartolomé fue aprobado por Pío X. La fiesta es celebrada por la orden franciscana el 12 de diciembre.

BIBL.: BS I, 845-848; DBI VI, 639; CASTALDI E., *Santo Bartolo, il Giob della Toscana*, Florencia 1928; RAZZI S., *Vite de' santi e beati toscani*, Florencia 1693, 868-877; VAN DEN WYNGAERT A., *De sanctis et beatis Tertii Ordinis iuxta codicem fr. Mariani Florentini*, AFH 14 (1921) 18-24 (la Vida de Mariano de Florencia, 19-24); VAUCHEZ A., *La santità nel Medioevo* (trad. parcial de *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Roma 1981), Bolonia 1989, 287, nota 101 [trad. ep.: *La espiritualidad del Occidente medieval*, Cátedra, Madrid 1985²]; WADDING L., *Annales Minorum V*, Ad Claras Aquas 1931, 475-479.

A. Degl'Innocenti

BARTOLOMÉ DE SIMERI

Ss. XI-XII – basiliano – fiesta: 19 de agosto

Nace en Simeri, Calabria, a pocos kilómetros de Catanzaro, en los primeros años de la segunda mitad del s. XI. El topónimo de Trigona le deriva del nombre del monte homónimo y no de la antigua familia Trigona de Sicilia, como se creyó hasta 1954. La

biografía del santo, fundador de los célebres monasterios de Santa María del Sufrimiento en Rossano y de San Salvador en Mesina, no se encuentra en la *Acta Sanctorum* el día de la muerte, ocurrida el 19 de agosto de 1130; los Bolandistas, al no poseer ningún documento atendible de su culto, lo omitieron entre los santos de aquel día y sólo cuando tuvieron las copias de los documentos deseados, lo añadieron en la *Acta* en el último volumen de septiembre como *Appendix ad diem XIX Augusti*. El texto griego está publicado aquí por un códice griego procedente del monasterio de San Salvador de Mesina (códice MA, actualmente en la Biblioteca universitaria de Mesina, 29). Tanto esta edición del texto griego (con versión latina) como la precedente traducción por obra de Gaetani (*Vitae SS. Sicularum* II, 136ss.), distan empero bastante del texto original, compuesto hacia el fin del s. XII, unos cincuenta años después de la muerte del santo. Se trata de un apógrafo cuyo autor es ciertamente un monje calabrés que se dice paisano del santo y habla de las montañas de Rossano y de Corigliano Calabro como de «nuestros montes».

Abandona pronto a sus padres, distinguidos por virtud y condición social, que lo educaron cristianamente, y se refugia con un monje llamado Cirilo, que vivía en la región de Mileto, en compañía de otros pocos jóvenes dedicados a la práctica de la ascesis. Transcurre algunos años en absoluto eremitaje, pero sus dotes de santidad son conocidas por los habitantes de la zona. La referencia ascética obtenida en el eremitorio y las dotes de santidad vinculadas a algu-

nos primeros milagros realizados, le ganan un rol en la sociedad, en medio del pueblo. La actividad de Bartolomé es bastante heterogénea: funda monasterios, organiza la vida monástica de los monjes orientales en la Italia meridional; escribe para estos un «Típico» ascético adoptando el texto de su homónimo san *Agustino* de Rossano, llamado el Joven; acude a menudo a Roma para obtener privilegios para la nueva comunidad.

En el antiguo lugar del Oratorio de san *Agustino*, Bartolomé construye el monasterio de Santa María de la Nueva Odigitria, o Itria, así llamado en un privilegio concedido por el conde Ruggero en 1104, o del Sufrimiento, como se le llama en cambio en una bula del papa Inocencio III en 1198. Acude también a Constantinopla a ver al emperador Alejo Comneno y la emperatriz Irene, de los cuales obtiene ulteriores dádivas en dinero y distinciones, para pasar después al monte Athos a reformar la vida monástica. Gracias al papa Pascual II en 1105 obtiene diplomas de inmunidad para su comunidad. En 1125, a causa de algunas calumnias difundidas sobre su persona por monjes envidiosos, que ponen en duda su honradez en la recaudación de finanzas para la construcción de los monasterios y para la gestión de las riquezas monásticas, además de su fe, sospechosa, a su entender, de herejía, se ve obligado a disculparse en el tribunal de la ciudad de Mesina, en presencia del rey Ruggero. Es condenado a la hoguera por negarse a toda defensa por su parte y va a ser ajusticiado, cuando un prodigio convence a todos los presentes de la santidad del imputado y de la culpabilidad de los

acusadores. Los calumniadores, arrestados inmediatamente, habrían sufrido el fin tramado por ellos contra Bartolomé, si este no hubiera perdido gracia para ellos. De este episodio, en la leyenda, deriva la decisión del rey Ruggero de no dejar partir a Bartolomé de Mesina y de pretender de él la construcción en la ciudad de una gran iglesia con un monasterio anejo en honor del Salvador. Pero Bartolomé, tras haber dado inicio a la obra, vuelve a Santa María del Sufriamiento, donde muere al poco tiempo. Terminados por un sucesor suyo, el cenobio y la iglesia se convirtieron en una de las obras más florecientes y célebres de la Italia meridional.

BIBL.: BHG 235-236; AS *Septembris VIII*, 810-826; BS II, 893-895; DBI VI, 772-774; BORSARI S., *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanna*, Bari 1963, 117-124; GIOVANNELLI G., *La vita di san Bartolomeo di Simeri*, Bollettino della Badia di Grottaferrata (primera serie) 6 (1935); 7 (1936); ORSI P., *Il Patriirion di Rossano*, en *Le chiese basiliane della Calabria*, Florencia 1929, 113-151; SCADUTO M., *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza, secc. XI-XIV*, Roma 1947, 165-180; VILLARI L., *Dell'origine del predicato di «Trigona» dato a san Bartolomeo di Simeri, monaco italo-greco, fondatore del ss. Salvatore dei Greci in Messina*, Archivio Storico Messinese (III serie) 6 (1954-1955) 1-43;

O. Limone

BARTOLOMÉ DÍAZ «LAUREL»
1593-1627 – mártir franciscano – beatificado el 7 de julio de 1867 – fiesta: 17 de agosto

Su nombre era Bartolomé Díaz y su apodo «Laurel». Por ello no podemos saber cuál de los varios niños de

idéntico nombre que se bautizan en la iglesia prioral del Puerto de Santa María es el mártir Laurel. Probablemente es el niño que nace el 19 de enero de 1593 (L. IV, fol. 125). Marcha a Méjico, como uno más de los innumerables españoles que emigran a las Indias, siendo niño, y por ello se le ha tenido y tiene por mejicano. Pero también, a raíz de su beatificación, la archidiócesis de Sevilla lo incluyó en el santoral propio.

Como consta en el libro de profesiones del convento de la ciudad mejicana de Morelia, hoy Valladolid, el joven Bartolomé Díaz, llamado también Laurel, profesó la seráfica regla el 18 de octubre de 1617. Tenía 24 años y su profesión fue como hermano lego. Enseguida se ofreció para marchar a las misiones del Extremo Oriente, pero su ofrecimiento tardó unos años en ser aceptado. Por fin, en 1619, fue enviado a Filipinas, en cuyas islas estaría hasta 1623. Vivió en el convento de su orden en Manila, que tenía anejo un hospital donde se daba acogida a comerciantes y marineros japoneses. Destinado al hospital, aprovechó su trato con los mismos para aprender la lengua japonesa y para perfeccionar sus conocimientos de medicina.

Se le asignó al beato Francisco de Santa Marta como enfermero y catequista, con el que trabaría sólida amistad espiritual y con el que sufriría el martirio. Pese a la rígida prohibición imperial de que los misioneros arribasen en Japón, los dos misioneros se lanzaron a la aventura. Lograron desembarcar en una playa cercana a Nagasaki. Su misión era itinerante: visitar las comunidades cristianas más desasistidas de atención

misionera. Ambos religiosos recorrieron ciudades y aldeas, caminos y bosques, utilizando barquichuelos para atravesar ríos y subiendo a pie altas montañas, en una continua movilidad. Tenían orden de no exponer sus vidas, dada la dificultad del envío de misioneros. Cuando arreciaba la persecución sobre sus pasos, hubieron de vivir temporadas en pobres cabañas en medio del bosque. Se les unió un joven cristiano que les fue de gran asistencia y utilidad. Pidió la admisión a la orden y también obtendría la palma del martirio: el beato Antonio de San Francisco.

Como guía y vanguardia del sacerdote, Bartolomé realizó una intensa y meritoria labor. Programaba las visitas a los pueblos y comunidades, llevaba sobre sus hombros el saco de los enseres litúrgicos y preparaba a los cristianos para la recepción de los sacramentos con fervorosas pláticas y catequesis. Así mismo, ejerció con gran caridad y eficacia como enfermero... Visitaba las chozas con gran constancia llevando catecismos y medicinas. Él preparó también a numerosos niños a recibir su primera comunión.

La detención de los celosos misioneros se produjo mientras se celebraba la eucaristía en casa de un cristiano con un grupo de fieles. Un apóstata los delató y todos fueron cogidos presos. Llevados a la cárcel, la llenaron de plegaria y servicio mutuo en la caridad, animándose y consolándose en medio de las muchas privaciones y tribulaciones que soportaron. Condenados a muerte, fueron llevados a Nagasaki, donde una parte del grupo fue martirizado por degollación y otra por cremación a fuego lento. Bartolo-

mé fue uno de los quemados vivos, y lo hizo invocando al Señor y ofreciendo su vida por la causa del evangelio. Era el 17 de agosto de 1627.

Bartolomé fue beatificado con un gran grupo de \nearrow Mártires de Japón, cuya causa encabezaron \nearrow Alfonso Mena y Alonso Navarrete. Los beatificados fueron 206. Decretada por Pío IX por breve del 7 de mayo de 1867, se celebró el 7 de julio del mismo año, centenario del martirio de los apóstoles Pedro y Pablo. Su memoria fue incluida en el propio de los santos del arzobispado de Sevilla, e igualmente en el de la diócesis de Asidonia-Jerez, cuando se constituyó este obispado en 1980, dado que el Puerto de Santa María pertenece al obispado jerezano. Su memoria se celebra el 17 de agosto.

BIBL.: ALONSO MORGADO A., *Santoral hispalense*, Sevilla 1867; ARZOBISPADO HISPALENSE, *Officia Propria Archidioecesis Hispalensis*, Sevilla 1942; MORÁN J. M., *Relación de la vida y gloriosa muerte de ciento diez santos...*, Madrid 1867; REPETTO BETES J. L., *Andalucía, tierra de santos*, CSIC, Jerez de la Frontera 1982.

J. L. Repetto Betes

BARTOLOMÉ EL JOVEN

Ss. X-XI – abad – fiesta: 11 de noviembre

Vivió entre los ss. X y XI. Discípulo de san \nearrow Nilo, con el que tuvo en común, como patria, Rossano de Calabria, Bartolomé el Joven o de Grottaferrata estuvo al mando de la abadía después de Pablo y Cirilo, inmediatos sucesores de san Nilo. Es designado hegúmeno (1014) por sus particulares dotes de cultura y virtud. Su fiesta,

celebrada también en Rossano, es citada en el *Martirologio Romano* el 11 de noviembre, pero al día siguiente la fiesta se extiende a toda Calabria, gracias a una decisión del papa Juan XXIII de 1958.

De familia muy ilustre, oriunda de Constantinopla, redacta la biografía de san Nilo y colabora con él en la obra de restauración del monaquismo ítalo-griego y en la fundación del monasterio de Grottaferrata. Muy estimado y venerado por los pontífices de su tiempo, por los príncipes y el pueblo, por su profunda doctrina y santidad, ejerce particular influencia sobre el papa Benedicto IX, a quien persuade a dejar el pontificado y retirarse a Grottaferrata, donde muere a finales de 1055. Joven de bellas facciones, hijo único, entra muy pronto en conocimiento de monjes famosos por sus virtudes espirituales. Es confiado después por los padres a los monjes del monasterio de San Juan Calibita en Orito, cerca de Rossano. Muestra inmediatamente gran interés cultural y excepcionales cualidades morales y ascéticas. A los doce años abandona el monasterio y a sus padres para seguir a san Nilo, atraído por la fama de santidad de este conterráneo suyo. Está a su mando, en el monasterio de Vallelucio, en las proximidades de Montecassino, y lo sigue después al monasterio de Serperi, junto a Gaeta; más tarde se traslada con él a Roma en el 1000 para implorar del papa y del emperador clemencia por un conterráneo suyo. En 1004 volvió de nuevo con san Nilo a Roma, pero no llegaron a la ciudad, deteniéndose en Grottaferrata, donde Nilo murió poco después. Bartolomé construyó aquí el monas-

terio y la iglesia, dedicada a la Virgen, que en 1024 fue consagrada por el papa Juan XIX. Interviene después en el concilio Lateranense de 1044; unos años antes había dado muestras de sus capacidades diplomáticas logrando dirimir la contienda entre el duque Adenolfo y el príncipe de Salerno. Muerto quizá en 1055, fue sepultado junto a san Nilo en la capilla de los santos fundadores de Grottaferrata, pero ya desde los comienzos del s. XIV desaparece toda huella de sus reliquias.

Copista de muchos códices y profundo conocedor de san Nilo, escribió su vida. Pero Bartolomé es también el mayor himnógrafo ítalo-griego, que acabó ejercitando un notable influjo también en los siglos sucesivos al suyo. Esta producción literaria está conservada en Grottaferrata en manuscritos de los ss. XI y XII (según algunos estudiosos algunos himnos no habría que atribuírselos a él, aunque reflejen sus características estilísticas).

De Bartolomé nos queda una biografía de modestas proporciones, cuyo autor parece ser un monje discípulo suyo. Este texto es traducido al latín y publicado junto con el texto griego en 1684 por Possin. Una versión latina posterior (del código Vat. lat. 6151) fue editada por los padres Maurinos con el texto griego en 1729. El año anterior había sido traducida al italiano y retocada con inserción de datos extraídos de otras fuentes; el cardinal Mai, no conociendo las versiones precedentes, publica una versión propia en latín con el texto griego (del cod. Vat. gr. 1205) en 1864. En este texto se resalta la obra benéfica del santo para la ejecu-

ción de la reforma de la Iglesia, junto a otros personajes que frecuentaban con él la Rectoral de San Juan, en Porta Latina, denominada «pequeño centro de reforma religiosas»; entre ellos cabe recordar a Lorenzo de Amalfi, Hugo de Farfa, Pedro de Silva Cándida e Hildebrando de Soana (futuro Gregorio VII).

Entre los prodigios que se le atribuyen al santo y que se leen en su biografía, hay uno que evidencia su amor a los pobres. Acaecido inmediatamente después de la muerte del santo, el prodigio tiene como protagonista a un monje, Franco, que, a punto de expirar e incapaz de hablar, se recupera después milagrosamente. Este monje cuenta a los hermanos, que ya se disponían a sepultarlo, que en sueños había visto a dos palomas volar hacia él, una blanca y otra negra, para llevarlo a un campo lleno de luz en el que campeaba la figura de Bartolomé, rodeado por una multitud de pobres. A todos Bartolomé da pan, para entrar después en un luminosísimo palacio en el cual resplandece la imagen de una mujer de fulgurante belleza, la Virgen María. Entonces Bartolomé se dirige al monje y lo invita a recordar a los monjes de Grottaferrata la misericordia para con los pobres.

BIBL.: BHG 233; BS II, 886-889; DBI VI, 680-682; PG 127, 476-497; GIOVANELLI G., *San Bartolomeo juniore, confondatore di Grottaferrata*, Grottaferrata 1962; ID (ed.), *Gli inni sacri di san Bartolomeo juniore, confondatore e IV egumeno di Grottaferrata. Pubblicati nella ricorrenza del IX centenario della sua morte (1055-1555) con note e versione italiana*, Grottaferrata 1955; GIOVANELLI G.-ALTIMARI S., *San Bartolomeo Abbate di Grottaferrata*, Grottaferrata 1942; HALKIN F., *Recherches et documents d'hagiographie by-*

zantine, Bruselas 1971, 229-236; MAI A., *Vita sancti Bartholomaei*, Nova Patrum Bibliotheca VI/2, Roma 1864, 513-530; MARTÈNE E.-DURAND U., *Vita sancti Bartholomaei*, Vetera scriptorum et monumentorum collectio VI, París 1729, 957-969; POSSIN P., *Vita sancti Bartholomaei*, en *Thesaurus Asceticus*, París 1684, 420-455; ROCCHI A., *De Coenobio Cryptoferratensi*, Frascati 1893; SANSTERRE J. M., *Les coryphées des apôtres. Rome et la papauté dans les «Vies» des saints Nil et Barthélemy de Grottaferrata*, Byzantion 55 (1985) 516-543; SCIOMMARI G., *Breve notizia e raccolta della Vita di san Bartolomeo, IV abate del Monastero di Grottaferrata, tradotta in italiano da un antico codice greco*, Roma 1728.

O. Limone

BARTOLOMÉ GUTIÉRREZ FRANCISCO DE JESÚS DE VILLAMEDIANA

BASILIO MAGNO

330 ca.-379 – obispo, doctor de la Iglesia – fiesta: 2 de enero

Basilio nació en torno al año 330 en Cesarea de Capadocia. Era el mayor de sus cuatro hermanos y cinco hermanas, entre los que cabe recordar, a su hermana Macrina, a Gregorio y Pedro, que fueron obispos de Nisa y Sebaste. La familia, muy rica, se remontaba a la abuela materna de Basilio, Macrina, que había sido discípula de Gregorio el Taumaturgo, el evangelizador del Ponto. El padre, también llamado Basilio, era un apreciado retórico y cuidó él mismo la educación escolástica de su hijo; la madre, Enmelia, tuvo gran influencia, junto con la abuela, en su educación cristiana. Acabados los estudios primarios en la patria, fue a perfeccionarse primero en Constantinopla y después en Atenas, que era entonces el centro más importante de estudios

filosóficos: fue aquí donde Basilio reanudó y trabó estrecha relación con su connacional Gregorio, el futuro Nacianceno, que ya había sido compañero suyo de estudios en Cesarea, y frecuentó las clases de Imerio y Proeresio. Si algunas de las cartas al y del retórico antioqueno Libanio (335-359), cuya autenticidad ha suscitado tantas dudas, al presente no del todo solventadas, han de considerarse genuinas, como es hoy opinión predominante (cf Pouchet, 151ss.), se debe admitir también una relación escolástica de Basilio con este célebre maestro. Vuelto a la patria hacia el 356, dio inicio a la carrera de retórica, pero poco tiempo después la abandonó, para dedicarse plenamente al compromiso cristiano: recibió el bautismo y después emprendió un largo viaje que lo llevó, a través de Egipto, Palestina, Siria y Mesopotamia, a establecer contacto con los monjes más ilustres de aquel tiempo. Vuelto a la patria, tras renunciar a sus bienes a favor de los pobres, se retiró (358 ca.) a la vida ascética en una localidad del Ponto, junto al río Iris, de cuya belleza hizo una sugestiva descripción en la ep. 14 dirigida a Gregorio Nacianceno. Aquí, en una propiedad familiar, edificó un monasterio, donde vivió algún tiempo, junto con él y otros monjes, también Nacianceno (358-603). Durante esta estancia compuso las reglas monásticas que hacen de él el organizador de la vida monástica en Asia Menor, y preparó con Gregorio –como es convicción común, si bien impugnada recientemente– una antología de escritos origenianos (*Philocalia*). Lo desvió de la vida monástica el obispo de Cesarea, Dianio, que lo nombró

lector en su iglesia, y en calidad de tal Basilio acompañó al obispo al concilio de Constantinopla del 360, que marcó el triunfo del homeísmo, una especie de criptoarrianismo moderado, que gozaba del apoyo del emperador Constancio II. También Dianio suscribió la ambigua fórmula aquí publicada, susceptible de las más diversas interpretaciones, que afirmaba que el Hijo es semejante al Padre según las Escrituras. Basilio, dado su papel subalterno, no se dejó involucrar en este acontecimiento. A la muerte de Dianio fue llamado a sucederle en Cesarea Eusebio, un hombre influyente pero poco preparado para aquel cargo, que ordenó a Basilio presbítero para tenerlo como estrecho colaborador en el gobierno de la Iglesia. Pero las relaciones entre ambos se deterioraron muy pronto: es natural que el prestigio de que gozaba Basilio hiciera sombra al obispo y por otra parte Basilio tenía un carácter muy fuerte, por lo que no debía ser fácil estar de acuerdo con él. Llegó al punto de abandonar su cargo y retirarse a la amada soledad, pero la intervención de Nacianceno logró la reconciliación entre ambos y la vuelta de Basilio a su puesto. Cuando falleció Eusebio (370), Basilio se presentaba como su sucesor natural, pero la sucesión fue muy contrastada por motivos que nosotros sólo podemos suponer: por una parte podía existir la oposición de los veteroniceños, dada la posición doctrinal de Basilio, de la que trataremos más adelante; por la otra, la aversión de los detractores de la vida monástica, dadas también las relaciones, de las que nos ocuparemos, de Basilio con el discutido Eustaquio de Sebaste. Basi-

lio recibió en esta ocasión una gran ayuda de Gregorio, el obispo de Nacianzo, padre del futuro Nacianceno, y de Eusebio de Samosata, obispo influyente aunque de otra circunscripción eclesiástica. Superadas las desavenencias, Basilio fue designado y consagrado obispo y primado de la gran diócesis de Capadocia. Desde este momento (370) hasta la muerte (379) Basilio desarrolló una intensísima actividad, que lo comprometió en diversos frentes y debilitó en poco tiempo su salud.

Basilio se tomó muy en serio su oficio episcopal, dedicándose con la máxima energía a cuidar la salud espiritual pero también material de su grey, tan malparada en aquellos momentos de carestía y otras graves penurias: la actividad homilética, de la que nos quedan documentos muy dispares, testimonia esta doble exigencia, de la que son elocuente ejemplo, por una parte, su recopilación de homilías *Sobre el hexamerón*, en las que explica a los oyentes con exégesis estrictamente literal el relato bíblico de la creación, y, por la otra, algunas homilías pronunciadas contra los ricos que avaramente negaban su ayuda a los indigentes. Y el empeño de Basilio en este campo no se limitó a la palabra, sino que llevo a cabo en una gran actividad benéfica, cuya realización más costosa fue la construcción de un barrio a las afueras de la ciudad, llamado inmediatamente Basiliada, que constaba de iglesia y edificios destinados al cuidado de los enfermos, indigentes y peregrinos, con la necesaria integración de talleres de artesanos de distintos oficios, cuya actividad cubría las cotidianas exigencias de las diferentes instituciones.

La actividad monástica de Basilio no se limitó a Cesarea: no sólo fundó monasterios en otras partes de Capadocia, sino que sobre todo organizó con precisa normativa la vida monástica. En el contexto de esta actividad a la que, como antes hemos dicho, se había dedicado inmediatamente después del bautismo, tuvo ocasión de entrar en estrecho contacto con Eustaquio, que unos años más tarde sería nombrado obispo de Sebaste, y que había sido uno de los organizadores de la vida monástica en Asia Menor. Pero Eustaquio, que ayudó mucho a Basilio en las primeras fundaciones enviándole incluso, para ayudarlo, algunos monjes suyos, era uno de los que concebían la vida monástica fuertemente contestataria contra la vida común, y a tal contestación daban a veces formas pintorescas y llamativas, en el modo de vestir y comportarse, que irritaban y escandalizaban a muchos, no sólo paganos sino también en el interior de la Iglesia. Eustaquio había sido varias veces amonestado e incluso condenado por esto, pero tales infortunios no habían disminuido su popularidad y tampoco la amistad que Basilio le profesaba. Mas la concepción de la vida monástica de Basilio maduró según directrices muy distintas de las eustaquianas; e incluso en lo referente a la vida eremítica y cenobítica, él se decantó a favor de esta última, que imponía una fuerte organización. En efecto, la concepción basiliana requería la disciplina y la jerarquización como fundamentos de la vida asociada en la doble actividad de la oración y del trabajo. Para regular la vida de sus fundaciones monásticas Basilio escribió algunas reglas. Bajo su nom-

bre nos ha llegado un grupo de trece escritos (*Ascética*), en parte apócrifos. Pertenecen a Basilio los llamados *Moralia*, serie de veinticuatro reglas, apoyadas por citas escriturísticas. Las que usualmente son denominadas *Reglas detalladas* y *Reglas breves* son propiamente recopilaciones de preguntas y respuestas sobre cuestiones relativas a la vida y a la actividad de los monjes, que le invitaban a tratar durante sus visitas a los distintos monasterios. Basilio mismo tuvo ocasión de retocarlas en diversas circunstancias, y así pudo librarse gradualmente del influjo de Eustaquio y madurar una concepción más personal del monaquismo. Por otra parte, la forma en que más se han difundido estas «reglas», la llamada *Vulgata*, no corresponde exactamente a ninguna de las redacciones basilianas, sino que es una reelaboración tardía (s. VI). Estos escritos monásticos de Basilio tuvieron grandísima difusión, fueron traducidos a varias lenguas y por ello han tenido una gran influencia en la vida monástica mucho más allá de los confines de Capadocia y Asia Menor, dando, a la larga, origen al monaquismo basiliano.

Esta multiforme actividad no distrajo a Basilio de su prioritario compromiso político, que ocupó sus breves años de episcopado en la lucha contra el arrianismo con miras a constituir en Oriente un frente compacto para oponerse a él. Para apreciar adecuadamente su acción política téngase presente lo diferenciada que era, en torno al 370, la posición doctrinal de quien estaba involucrado en la controversia arriana, que había empezado medio siglo antes. Si los arrianos estaban divididos en dos par-

tes, una de los radicales (anomeos), capitaneados por Eunomio, que seguían la doctrina de Arrio, insistiendo en la neta inferioridad del Hijo respecto al Padre, y la otra de quienes (homoios) atenuaban estas afirmaciones extremistas refugiándose en fórmulas ambiguas, como la arriba recordada, del concilio Constantinopolitano del 360, no menos fraccionado estaba el frente antiarriano, en cuanto la fórmula nicena del 325, que declaraba al Hijo consustancial (*homoiousios*) con el Padre, sostenida por algunos (veteronicenos), comandados por \nearrow Atanasio, era impugnada por otros que, aun habiéndola aceptado formalmente (concilio de Antioquía del 362), seguían acusándola de no destacar suficientemente la subsistencia personal del Hijo y por ello opinaban que necesitaba aclaración e integración (neonicenos). En Asia Menor estos últimos, llamados también homusianos, en cuanto definían al Hijo semejante al Padre según la sustancia (*homoiousios*), estaban ampliamente representados, y también Basilio se había formado teológicamente en un ambiente orientado en tal sentido. Su acción política, que se servía asimismo a nivel personal de una vasta red de amistades y relaciones favorecidas por la alta condición social de su familia, se proponía secundar el acercamiento entre vetero y neonicenos y sobre todo unir decididamente a este frente a muchos que permanecían todavía indecisos, ciertamente no arrianos, pero no por ello dispuestos a oponerse a la política del emperador Valente. En efecto, este, retomadas las directrices de Constancio II, trataba de imponer nuevamente la fórmula de fe del 360, cuya ambigua anodini-

dad permitía las más peregrinas interpretaciones. Poco después de la elección episcopal de Basilio, el emperador, por medio del prefecto Modesto, trató de obtener también su adhesión a esta fórmula, pero sin éxito. La hostilidad del emperador, que no se tradujo en medidas punitivas, no frenó la acción política de Basilio. Él asociaba a la misma la reflexión doctrinal, que pretendía encontrar una interpretación del credo niceno tal que removiera las objeciones que se le hacían y superara las rémoras y perplejidades que los neonicenos seguían oponiendo a su plena acogida.

La acción política de Basilio, que podemos seguir en sus líneas generales y también en muchos detalles merced a su copiosísimo epistolario, hubo de enfrentarse con dificultades de distinto género. Su búsqueda de acuerdo tanto con los veteronicenos como con los inseguros, que juzgaban a estos fácilmente como filoarrianos, lo exponía a las críticas de ambas partes, particularmente airadas, por parte veteronicena, a causa de la estrecha relación que Basilio había establecido con Melecio, el obispo que había sido elegido en Antioquía por los filoarrianos tras los sucesos del 360 y que por ende, aunque se hubiera alejado inmediatamente de aquellos, seguía siendo profundamente aborrecido por los antiarrianos más radicales. También la relación con Eustaquio de Sebaste provocaba dificultades a Basilio, ya por el pintoresco pasado monástico del personaje, ya por sus apreciaciones doctrinales, que no cuadraban ni con las de los veteronicenos ni con las de Basilio. En efecto, el ya complejo contenido de la controversia arriana era

ulteriormente enriquecido en aquellos años con el resurgimiento de la polémica acerca de la condición del Espíritu Santo, que dividía a los neonicenos, en cuanto algunos coincidían con los veteronicenos en hacerlo partícipe de la divinidad, mientras que otros compartían con los arrianos la afirmación de su creaturalidad. Entre estos últimos se encontraba también Eustaquio. Basilio, en un primer momento, consiguió ponerlo de su parte incluso en el plano doctrinal, pero inmediatamente después con un clamoroso cambio Eustaquio se retractó, se acercó nada menos que a los filoarrianos y orquestó una campaña de denigraciones y calumnias contra su viejo amigo. Basilio durante algún tiempo se abstuvo de responder, pero posteriormente, para evitar que su silencio fuera interpretado como aceptación de culpa, se vio precisado a aclarar su posición y empezó a replicar también él, con un crescendo polémico que ciertamente no facilitaba su acción conciliadora. Para llevarla adelante con éxito necesitaba colaboradores de su entera confianza a fin de colocarlos en puestos de responsabilidad, y se sirvió de quien tenía a mano. Alguno respondió a sus expectativas, como Anfiloquio, instalado por él como obispo en Iconio; pero tanto su hermano \nearrow Gregorio, elegido obispo de Nisa, como su amigo Gregorio, elegido en Sásima, por diversos motivos defraudaron completamente sus expectativas.

La política de Basilio topó con otras dificultades en el más amplio contexto de la relación con los antiarrianos más allá de los confines de Asia Menor. En efecto, Alejandría, con Atanasio, estaba acorazada en

posiciones veteronicenas y lo mismo Roma, con Dámaso, y con excesiva y deformante simplificación los neoniconos aparecían en estos ambientes, que confundían la ortodoxia con la adhesión estricta al credo niceo, como verdaderos y propios filioarrianos. La ortodoxia de Basilio era indiscutible, pero su apertura hacia estos y sus choques con los veteronicenos de su región, especialmente con Atarbio de Neocesarea, favorecían los equívocos acerca de las finalidades de su acción política. Muerto Atanasio en el 373 y obligado su sucesor Pedro a refugiarse en Roma, fue sobre todo con Dámaso con el que la discrepancia resultó insubsanable, porque este exigía la adhesión plena a la posición romana y alejandrina y la ruptura con Melecio, que en cambio para Basilio constituía el pilar en torno al cual trataba de aglutinar el frente antiarriano de Oriente. Conocido, en efecto, el ambiente en que había de actuar, Basilio constataba lo minoritaria que era allí la posición veteronicena, inadecuada por ello para apuntalar la gran concentración de fuerzas que él anhelaba. Fallidas diversas tentativas de encontrar un punto de acuerdo con Dámaso, en la tardía ep. 263, Basilio expuso los diversos motivos de discrepancia entre el Oriente neoniceo y Roma y puso fin a la tentativa de encontrar el acuerdo con los occidentales; siguió en cambio tejiendo incansablemente en Oriente una trama de relaciones, aunque de momento no parecía producir resultados eficaces. En efecto, la ya de por sí compleja situación política estaba aún ampliamente condicionada por la posición del emperador Valente, incompatible

con la de Basilio, y cada vez más complicada por la rivalidad incluso de naturaleza personal, que empobrecía la polémica fraccionándola en una serie de enfrentamientos de carácter meramente local.

Por otra parte, también la situación doctrinal se había vuelto compleja y embrollada, hasta amenazar y hacer efectivamente inoperantes incluso los pocos puntos de consenso existentes entre las diversas facciones de los antiarrianos hostiles las unas a las otras, de modo que resultaba cada vez más evidente la exigencia de una aclaración doctrinal. Basilio ya había empezado a elaborarla, cuando era todavía presbítero, en los tres libros *Contra Eunomio*, y la desarrolló durante los años del episcopado en una serie de cartas de contenido fundamentalmente doctrinal (eps. 52, 125, 214, 234, 236). Él entendió el concepto de sustancia (*ousia*) divina no en sentido individual, como solía hasta entonces, sino platónicamente en sentido general, hasta el punto de sostener una sola sustancia divina articulada en tres hipóstasis, esto es, en tres individualidades personales subsistentes, iguales por naturaleza, dignidad y operación, y distintas una de la otra por la relación de origen: el Padre engendra, el Hijo es engendrado y el Espíritu Santo santifica. En cuanto a la tercera hipóstasis, en el tratado *Sobre el Espíritu Santo* declaró su igualdad con las demás personas divinas, aunque, para no comprometer la acción política, evitó proclamarlo abiertamente Dios.

Cuando Basilio murió (1 de enero de 379), el balance de su actividad parecía un semifracaso, tantas eran aún las disensiones y los enfrenta-

mientos entre los antiarrianos de Oriente, por no hablar del choque con Occidente. Pero la tenaz acción política de este gran líder, articulada en las direcciones más diversas, daba ya consistencia y consciencia a las que habían sido frágiles filas de los neoniconos, y la siembra no tardó en dar buena cosecha: sólo dos años después de la muerte de Basilio el concilio de Constantinopla del 381, a pesar de la oposición de Roma y de Alejandría, ratificó oficialmente todas las directrices políticas y doctrinales a lo largo de las cuales Basilio había desarrollado aquella acción, y su fórmula trinitaria se impuso como doctrina oficial de la Iglesia católica.

Pero el prestigio y la fama de Basilio se debieron no sólo a la actividad política y doctrinal, sino también a su capacidad de escritor, elegante y eficaz aunque ajeno a la excesiva carga retórica. La refinada *institutio* en que estaba formado le hizo advertir la oportunidad de poner fin a la más o menos abierta hostilidad que buena parte de la cristiandad fomentaba aún con respecto a la cultura clásica, sobre todo en ambiente monástico. En el tratado *A los jóvenes*, que se convertiría en fundamento de la instrucción cristiana para toda la época bizantina, propugna la exigencia de una buena formación clásica con vistas a un correcto encauzamiento al estudio de la Sagrada Escritura, y confía al maestro la misión de seleccionar en la vasta producción literaria pagana, todavía fundamento de la instrucción escolástica, cuanto de útil y moralmente sano pueda ser abordado con fruto por el joven estudiante cristiano. Con sobrada razón, junto con los otros dos doctores de Capa-

docia que estuvieron tan cerca de él, se indica en él el punto más elevado que la cultura cristiana alcanzó en la antigüedad.

Por la confluencia de todos estos motivos se puede decir que el culto de Basilio, denominado el Grande, comenzó inmediatamente después de su muerte, favorecido por los elogios fúnebres, por los panegíricos de los hermanos y amigos y por la *Vita* tejida de milagros que se presume escrita por su amigo Anfiloquio (BHG 247); su festividad siguió celebrándose el 1 de enero incluso cuando coincidió con la fiesta de la circuncisión del Señor. Goza aún de gran prestigio entre los ortodoxos, que consideran a Basilio patrono de la escuela, y son numerosísimas en Oriente las iglesias consagradas a él. Sus reglas siguen todavía en vigor entre los monjes. Su culto está ampliamente difundido también en Occidente: entre otros Anastasio Bibliotecario, como otros después de él, tradujeron la vida del pseudo Anfiloquio (BHL 1022-1024) y Roswitha de Gandersheim describió un milagro suyo en una poemita (BHL 1026). En la liturgia latina, recientemente, la celebración ha sido desplazada del 1 al 2 de enero, asociándola a la de Gregorio Nacianceno. Conocemos la existencia de una iglesia suya en Roma en el s. X. La ciudad belga de Brujas se vanagloria de poseer los huesos de Basilio, que habrían sido trasladados en tiempo de las cruzadas.

El palio, la cruz y a veces la paloma del Espíritu Santo posada sobre uno de sus hombros, son los atributos más comunes de Basilio. A menudo es representado con Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo, con vesti-

duras pontificales y con un evangelario en la mano o un pergamino con fragmentos de sus obras.

BIBL.: Fuente principal para conocer su vida y obra es su riquísimo epistolario, completado por el de Gregorio Nacianceno. Para los pagnéfricos y las biografías antiguas, cf BHG 244-262. También BHL 1022-1027 y *Novum Suppl.*, 122-125. La edición crítica de las cartas es de Y. COURTONNE en 3 vols., París 1957, 1961 y 1965; la edición completa de todas las obras (CPG 2835-3005) está en PG 29-32; varias obras han sido editadas en SC 17 (*Traité du Saint Esprit*, ED. PRUCHE), 26 (*Homélies sur l'Exaameron*, ED. GIET), 299, 305 (*Contre Eunome*, ED. SESBOUÉ), 357 (*Sur le baptême*, ed. DUCATILLON); para las *Homilias sobre el Hexámeron* véase ahora la edición de M. NALDINI-FONDAZ-L. VALLA, Milán 1970, y del mismo editor *el Discorso ai giovani*, Florencia 1984.

Entre las ediciones en castellano: BASILIO MAGNO, *Cómo leer literatura pagana*. Rialp, Madrid 1964; *El Espíritu Santo*, Ciudad Nueva (Biblioteca Patristica, 32), Madrid 1996; *A los jóvenes: sobre el provecho de la literatura clásica*. Gredos, Madrid 1998; CONTRERAS E., *Basilio de Cesarea. El seguimiento de Cristo. Epístolas 2,173,222 y 223*. Cuadernos Monásticos 23 (1988) 74-109; CONTRERAS E.-BIANCHI DI CARCANO B.-SUÁREZ E., *Regla de San Basilio traducida al latín por Rufino*, Luján 1993; SEVERIANO DEL PÁRAMO (ed.), *Homilias escogidas de san Basilio el Grande*, Barcelonesa, Barcelona 1915.

Para los diferentes aspectos y problemas de su vida y obra: BS II, 910-944; DPAC I, 297-301; ALTANER B., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 258-263; CASCIARO J. M., *San Basilio el Grande. Cómo leer la literatura pagana*, Madrid 1964; COURTONNE Y., *Saint Basile et l'hellénisme*, París 1934; DÖRRIES H., *De Spiritu sancto*, Gotinga 1956; FEDWICK P. J., *The Church and the charisma of leadership in Basil of Caesarea*, Toronto 1979; *Basil of Caesarea christian, humanist, ascetic*, 2 vols., Toronto 1981; *Basilio de Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, 2 vols., Mesina 1983; GRIBOMONT J., *Saint Basile, Evangile et Eglise*, 2 vols., Abbaye de Bellefontaine 1984; HUSCENOT J., *Los doctores de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1990, 68-74 y 78-80; POUCHET R., *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance*, Roma 1992 (con bibliografía

actualizada); QUASTEN J., *Patrología II*, ed. esp. de I. OÑATIBIA, BAC, Madrid 1962, 213-246; RUDBERG ST. Y., *Etudes sur la tradition manuscrite de S. Basile*, Lund 1953; TREVIANO R., *Patrología*, BAC, Madrid 1994, 191-198.

M. Simonetti

BATILDE

S. VII – reina – fiesta: 30 de enero

Batilde es la tercera reina santa de los francos tras Clotilde (cuyo culto fue sin embargo bastante tardío) y Rade-gunda. También la primera biografía de Batilde, escrita poco después de su muerte (680/681) y reelaborada por un autor carolingio ciertamente después del 800 (BHL 905-908; ed. B. KRUSCH, MGH *SS rer. Mer.* II, 482-518) la compara, aunque evidenciando su originalidad, con las dos reinas precedentes.

No se conoce prácticamente nada de su infancia. De origen anglosajón, nacida en la primera mitad del s. VII, Batilde fue llevada a Francia por los piratas y vendida a bajo precio como esclava a Erchinaldo (†657-659 ca.), maestro de Palacio de Clodoveo II de Neustria (†657). En la casa de su patrón no desdeñó prestar a sus compañeras los servicios más humildes. Supo ganarse a Erchinaldo, pero es poco probable que este la tomara por mujer. No obstante, hacia el 648, en circunstancias que no han sido aclaradas, Clodoveo mismo la tomó por esposa (hecho que la hagiografía interpreta naturalmente como signo de la providencia, que la había destinado a ocupar un puesto más elevado). Ella le dio tres hijos: Clotario III (†670), Childerico II (†675) y Teodorico III (†690-691). Parece que fue una reina

de fuerte personalidad. «Sometida a Clodoveo en cuanto señor suyo, parecía ser madre de los grandes de Palacio, hija para los obispos, nodriza atenta de los adolescentes y de los jóvenes de la corte, a quienes animaba en los estudios religiosos», escribe su primer biógrafo (*Vita prima*, 4). No cesaba, por otra parte, de abogar humildemente al soberano en favor de los pobres, extranjeros e iglesias; y ella misma les subvenía por medio de Genesio, sacerdote de la capilla real que Clodoveo le había asignado como consejero y administrador de sus obras de caridad (ib, 4).

Tras la muerte de su marido, acaecida en el 657, la influencia de Batilde se incrementó notablemente, puesto que ella ejerció la regencia durante la minoría de edad del primogénito Clotario III. Cambió también su actuación, que se convirtió en la de una reina tanto en el ámbito del estado como en el de la Iglesia. Su regencia estuvo caracterizada por una cierta centralización, como lo denota, tras la muerte de Erchinaldo, el nombramiento de un solo Maestro de Palacio para las dos partes del reino (Neustria y Borgoña) en la persona del célebre Ebroín (†680-681). Unos años más tarde (661-662), tras el fallido golpe de estado de Grimoaldo, Batilde impuso a Austrasia como rey a su segundogénito Childerico, «de suerte que los tres reinos, hasta aquel momento desgarrados por las discordias, vivieron posteriormente en concordia» (ib, 5). También esta unidad política le parece al biógrafo algo querido por la providencia.

La caridad inspiró a Batilde también algunas medidas en el plano so-

cial: frenó la codicia de los agentes del fisco, sobre todo en la recaudación de la capitación (pero estableció penas severas para aquellos padres que dejaban morir a sus hijos antes que pagar tal impuesto); aplicando un canon del concilio de Chalón (647-651) prohibió la venta de esclavos cristianos en los mercados extranjeros; rescató a prisioneros, tratando sobre todo de liberar a los que pertenecían a su estirpe, y en particular a las jóvenes, que dotaba de medios para vivir o las encaminaba hacia la vida religiosa.

Aconsejada por algunos obispos (↗Audoeno de Rouen, Eligio de Noyon-Tournai y Codoberto de París) pertenecientes al ambiente de Palacio (se ha hablado a este respecto de «hagiocracia») y deseosa de hacer aplicar el canon 16 del concilio de Chalón, trató también de combatir la simonía dentro de la Iglesia franca. Intervino, empero, en el problema de los nombramientos episcopales, sobre todo en los del 663 de Leodegario en Autun y de Genesio en Lyon. El predecesor de este último, Aunemondo, acusado de traición, había sido asesinado por los duques encargados de arrestarlo. Durante algún tiempo en Lyon corrió la voz de que Batilde estaba involucrada en el asunto. También el biógrafo del obispo Walfrido de York (†709), Eddio Stefano (s. VIII) se lanzó contra la «perseguidora de la Iglesia de Dios, la malvada reina, la nueva Jezabel que degollaba a los profetas del Señor» y que había hecho matar a numerosos obispos (*Vita Wilfridi*, 6; véase también ↗Beda el Venerable, *Hist. eccl.*, V. 19). La acusación contrasta con el comportamiento general de esta reina

cristiana, pero revela tal vez una forma de oposición episcopal a la política eclesiástica de Batilde, gran amiga y protectora del monaquismo irrofranco de Luxeuil.

En torno al 660, en efecto, Batilde misma había fundado en su villa real de Chelles un monasterio femenino (o, más exactamente, había ampliado y dotado generosamente un modesto asilo de jóvenes, cuya creación se atribuye a Clotilde), llamando para ello a las religiosas de la abadía de Jouarre, entre quienes se encontraba la abadesa Bertilde. Un poco más tarde, entre el 660 y el 666, inspiró a su hijo Clotario III la fundación de la abadía de Corbie (cuyo primer abad, Teudofredo, provenía de Luxeuil), que gozó de numerosos privilegios de exención y en la cual se seguía la regla mixta columbaniana-benedictina, que Batilde impuso también al clero de las más antiguas basílicas de Galia, irritando de este modo a los obispos. Igual que los monasterios regios y otras abadías (por ejemplo, Jumièges, Fontenelle, Jouarre y la misma Luxeuil), también estas iglesias se beneficiaban de su generosidad: todas estas fundaciones religiosas, empero, mantenían estrechos vínculos con la monarquía, y debían garantizar continuas plegarias «por la dinastía, la estabilidad del reino y la paz del estado».

En el 665-666 Batilde se retiró a su monasterio de Chelles, obligada a abandonar la escena política, probablemente por Ebroín, después de que los condes palatinos asesinaran al obispo de París, Sigobrando. Según su biógrafo, vivió como una monja ejemplar, enteramente sometida a la abadesa Bertilla, sirviendo a las hermanas con la más grande humildad,

sin negarse jamás a ejecutar incluso los servicios cotidianos más repugnantes, llena de caridad para con los enfermos, los pobres y los extranjeros. Murió en Chelles el 30 de enero (que sigue siendo el día de su fiesta) del 680-681.

La hagiografía presenta a Batilde como un ejemplo de esa santidad activa, femenina (compatible con el matrimonio, cosa no usual) y regia, florecida en el interior de la «religiosidad política» de la sociedad merovingia. Su ascenso social de la anti-gua condición de esclavitud, acompañada por las virtudes de la humildad y de la caridad que son sus atributos, confiere en cualquier caso a este retrato político acentos evangélicos. Según la tradición, inmediatamente después de su muerte se registraron milagros en su sepulcro, mientras en Chelles y Corbie se defendía un culto local, confirmado el 17 de marzo del año 833 por una verdadera y propia traslación a Chelles, por iniciativa política-religiosa del mismo Ludovico Pío. En el curso del s. IX la memoria de la reina fue introducida en varios martirologios y su culto, que no fue nunca particularmente popular, se impuso en numerosas abadías de Francia septentrional, en varios casos con oficios propios. El sepulcro de Batilde en Chelles fue destruido durante la revolución francesa; pero se conserva un tejido de lino bordado en seda, llamado «la camisa de santa Batilde», que parece ser auténtico.

BIBL.: BS II, 971-972; LMA I, 1391-1392; VS I, 616-619; BELLESORT A., *Sainte Bathilde, reine de France*, París 1941; BERSCHIN W., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter II*, Stuttgart 1988, 21-25; FOLZ R., *Tradition hagiographique et culte de sainte*

Bathilde, reine des Francs, en Comptes rendus des séances de l'Acad. des Inscriptions et Belles Lettres, París 1975, 369-394; *Les saintes reines du Moyen Âge en Occident (VI^e-XIII^e siècles)*, Bruselas 1992, 32-43; LAPORTE J. P., *La reine Bathilde ou l'ascension sociale d'une esclave, en La femme au Moyen Âge*, Maubeuge 1988, 147-169; NELSON J. L., *Queens as Jezebels: the Careers of Brunhild and Bathild in Merovingian History, en Medieval Women*, Oxford 1978, 31-77; PAPA C., *Radegonda e Batilde: modelli di santità regia femminile nel regno merovingico*, *Benedictina* 36 (1989) 13-33.

M. Van Uytvanghe

BAUTISTA SPAGNOLI

1447-1516 – carmelita – culto confirmado el 17 de diciembre de 1885 – fiesta: 30 de marzo

Bautista Spagnoli, carmelita observante, maestro de teología y poeta humanista, fue llamado el Mantuano por la ciudad en que nació el 17 de abril de 1447; el apellido recuerda en cambio el origen español del padre, Pedro Modover, que se estableció en Mantua al servicio de los Gonzaga. Su madre fue Constanza Maggi, de Brescia.

En Mantua recibió una formación literaria de buen nivel, a la que contribuyó también su padre; desde 1461 a 1463 estuvo en Padua para estudiar filosofía; pero su verdadera afición era la poesía. Un estado de juvenil insatisfacción y el haberse salvado de una epidemia de peste parecen ser los motivos principales que lo indujeron a la elección de la vida religiosa. Sin que lo supieran sus padres entra en 1463 en Ferrara en el convento de los Carmelitas que preside la congregación observante mantuana. En 1464 termina el bachillerato y en 1470 es

ordenado sacerdote en Bolonia, una ciudad que tendrá gran importancia a lo largo de su vida. Mientras tanto, pese a su joven edad, recibe los primeros cargos en la orden, empezando por el de prior. En 1475 es maestro de teología en el Estudio boloñés; aquí se distingue por su vasta cultura no sólo en el campo eclesiástico, sino también en derecho, medicina y ciencias naturales, como nos recuerda Sabbadino degli Arienti en una de sus *Porrettane*. Transcurrió en Bolonia once años, consiguiendo notable éxito como profesor, pero también como orador y predicador, pese a su pequeña estatura y débil voz. Apreciado por los Bentivoglio, señores de la ciudad, trabó sólidas amistades con intelectuales, formando una especie de círculo cultural en el convento de San Martino ai Monti. Su tarea de humanista cristiano produce frutos incluso demasiado abundantes, dada la facilidad de Bautista para componer y el escaso tiempo que los múltiples cargos le dejan para perfeccionar sus trabajos.

Su vida da un cambio cuando, en 1483, se convierte, muy a pesar suyo, en vicario general de la congregación. Desde 1486 a 1489 vive en Roma, en una posición que le permite ampliar sus ya numerosas amistades; está ligado a Pontano, Pico, Poliziano, Ermolao Barbaro, Bernardo Bembo, Pomponio Leto y Andrea Mantegna. No faltan, junto a muchos éxitos, también críticas y envidias; mientras que los excesos mundanos de los preladados provocan cautas reprensiones de Bautista.

Entre 1489 y 1492 Bautista se mueve entre Loreto, Roma y Bolonia. A partir de 1492 vive en Mantua la

época humanamente más serena e intelectualmente más provechosa. Es un momento particularmente feliz para la ciudad y la corte: Francisco II Gonzaga se ha casado hace poco (1490) con Isabel de Este, con grandes inquietudes culturales en la línea del mecenazgo renacentista. Bautista frecuente con satisfacción la corte, proyecta nuevas obras y revisa y amplía las viejas (ante todo las Églogas), dedicando numerosos escritos a miembros de su familia.

En 1513 es prior general de toda la orden. Toma algunas medidas contra el laxismo imperante; la edad y el estado de salud le impiden, empero, afrontar una reforma radical. La muerte lo sorprende en su ciudad natal el 20 de marzo de 1516. Bautista es autor de unas setenta obras y más de 55.000 versos. El primer escrito, un *De vita beata*, se remonta al momento de la entrada en religión (a los 16 años). Siguen 8 églogas, revisadas y aumentadas más tarde hasta 10, el mejor trabajo de Bautista. Las primeras tres se refieren a temas amorosos; la cuarta trata de la misoginia; la quinta de la conducta de los ricos con relación a los poetas; la sexta de la diferencia entre la gente del campo y la gente de la ciudad; la séptima de la inclinación de los jóvenes por la religión; la octava de la fe de los campesinos; la novena y décima, escritas después de haber pronunciado los votos, analizan los vicios de la Iglesia y los contrastes entre religiosos observantes y no observantes. La imitación de Virgilio es constante pero no literal; tiene también fragmentos realistas y agudos que recuerdan a ↗Bernardino de Siena.

La lectura de ↗Paulino de Nola lle-

va a Bautista a componer versos de contenido sacro, como la *Parthenices mariana* y seis poemas en honor de otras tantas vírgenes de los primeros siglos cristianos, de ↗Catalina de Alejandría a ↗Cecilia, tratando en formas clásicas temas hagiográficos. Inclinado a la lírica, Bautista acaba por seguir la moda de su tiempo escribiendo obras de carácter épico, complaciéndose en el origen común con Virgilio («Christianus Maro», lo define Erasmo). Así los seis libros del *Alphonsus* describen un viaje de Alfonso de Aragón por el Purgatorio y el Paraíso terrestre, mezclando motivos virgilianos y dantescos; entre las obras dedicadas a los Gonzaga se encuentran 8 libros de *Selvae* para el cardenal Segismundo. Particularmente importante es el *De calamitatibus temporum* (1489), dedicado a la situación italiana, aquejada por las guerras intestinas, pero también por la corrupción de la Iglesia. Otros escritos están más ligados a su *status* de religioso, como la *Apologia pro Ordine Carmelitarum*.

Enorme e inmediato fue el éxito de la obra de Bautista (180 ediciones incunables); parece encarnar del modo más pleno el ideal del humanista cristiano. Será entre otros parafraseado-imitado por muchos literatos ingleses, de Edmund Spenser a John Milton. Sus exigencias de reforma de la Iglesia serán apreciadas por el mismo Lutero, de quien será indicado precursor en una antología de los escritos de Bautista publicada en Nuremberg en 1571. Permanecerá constantemente fiel a su opción de vida religiosa, evitando, siempre que le es posible, el ajetreo de las grandes ciudades, sobre todo de Roma. En el marco de una sólida vida interior será

particularmente devoto de la Virgen. Lo evidencian los escritos que le dedica y el interés que pone en que los Carmelitas consigan la custodia del santuario de Loreto.

El culto se desarrollará inmediatamente después de su muerte en el ámbito carmelita, en particular en su ciudad natal, donde se conserva el cuerpo en la catedral. Su fama de literato, sin embargo, no resistirá al paso del tiempo y de las expresiones culturales. Casi completamente olvidado, despertará cierto interés a la hora del reconocimiento del culto por parte de León XIII, en 1885. La fiesta se celebra el 30 de marzo.

La biografía más completa y atendida es la del tardo s. XVIII, de Ambrosio. Los testimonios iconográficos son limitados; en la obra de Coccia (cf Bibliografía) se reproduce la xilografía de una edición del s. XVIII. La *Bibliotheca Sanctorum* (XI, 1339), incluye la xilografía que aparece en la *Opera omnia*, Basilea 1576. En los «Analecta ordinis carmelitarum» del centenario (1948) encontramos, en cambio, reproducido el retrato del pintor flamenco Peter Geraedts.

BIBL.: BS XI, 1340-1342; AMBROSIO F., *De rebus gestis ac scriptis operibus Baptistae Mantuani cognomento Hispanioli*, Turín 1784; *Analecta Ordinis Carmelitarum* 40 (1948) 193-267; COCCIA E., *Le edizioni delle opere del Mantovano*, Roma 1960; GIRARDELLO R., *Vita e testi inediti del beato Battista Spagnoli*, Carmelus 21 (1974) 36-98; GUALDO ROSA L. (ed.), *Poeti latini del Quattrocento*, Milán-Nápoles 1964, 883-935; SMET J., *I Carmelitani*, Roma 1989, 213-216.

S. Spanò

BEATO ANGÉLICO
↗ANGÉLICO (BEATO)

BEATRIZ DE NAZARET

1200 ca.-1268 – cisterciense – fiesta: 29 de agosto

Beatriz nació en Tienen (Brabante) hacia el año 1200. Su madre murió cuando ella tenía apenas siete años. Su padre, Bartolomé, rico burgués de Tienen, confió entonces a Beatriz a las Beguinas de Léau y más tarde a las cistercienses de Floralim. Allí se preparó para la vida religiosa y emitió sus votos perpetuos en 1216. La enviaron después a la abadía de La Ramée para aprender el arte de la escritura y allí trabó amistad con la beata Ida de Nivelles (†1231) que al parecer tuvo gran influencia en la orientación futura de su espiritualidad. En 1221, en compañía de sus dos hermanas y de algunas monjas, Beatriz siguió a su padre que acababa de fundar un nuevo monasterio cerca de Tienen (abadía de Val-des-Vierges); más tarde, en 1236, se retiró a otro monasterio cisterciense de reciente fundación, Nuestra Señora de Nazaret, cerca de Lier. En este monasterio ejerció el cargo de priora hasta su muerte, el 29 de agosto de 1268. Su cuerpo, sepultado en el claustro de Nazaret, fue ocultado en 1578 en un lugar desconocido, con el fin de evitar las profanaciones calvinistas.

Nuestro conocimiento de la vida de Beatriz se basa en una biografía latina (BHL 1062), compuesta en los últimos decenios del s. XIII, probablemente por el confesor cisterciense de las monjas de Nazaret (y no por Guillermo d'Afflighem, como a veces se ha pretendido), basándose en una autobiografía de la beata escrita en flamenco antiguo. Beatriz tenía por cos-

tumbre, sobre todo en su juventud, escribir sus experiencias espirituales; solía incluir verdaderos tratados breves de ascética o de mística, de los cuales se encuentran resúmenes en la biografía latina. Desgraciadamente todos esos escritos han desaparecido, excepto uno, titulado *Van seven manieren van heiliger minnen* (*De divina caritate et septem eius gradibus*), y esta es la única obra realmente original que se conserva todavía de la beata. Dicho tratado, redactado probablemente hacia el año 1250, constituye, junto con las cartas y *visiones* de Hadewijch, el documento más antiguo en prosa que se conserva de la literatura neerlandesa. Beatriz describe en ella las etapas de la ascensión del alma hacia Dios en siete grados, desde el amor purificante, donde el alma quiere reconquistar la pureza, hasta el séptimo grado, el paso al Amor eterno.

Las visiones y los éxtasis tuvieron gran importancia en la vida de Beatriz. Su constitución delicada, especialmente durante los últimos años de su vida, y sus excesivas mortificaciones probablemente exacerbaron en ella una tensión nerviosa que favorecía los éxtasis místicos. Siguiendo la línea de ^oBernardo de Claraval, su espiritualidad se caracteriza por una gran devoción a la pasión de Cristo y a la eucaristía; todo esto se enmarca en el movimiento de florecimiento místico que se desarrolla a lo largo del s. XIII en la diócesis de Lieja. Beatriz se sitúa al principio de la gran escuela de mística que floreció en la baja Edad media en los países de lengua germánica.

La iconografía de la santa es escasa. Citaremos únicamente una pieza

de altar realizada por Gaspar de Crayer que se conserva actualmente en el Museo Real de Amberes.

BIBL.: BHL 1062b y *Novum Suppl.* 1062; BS II, 992-993; LMA I, 1742; DHGE VII, 110-112; REYPPENS L.-VAN MIERLO J. (eds.) *Beatrijs van Nazareth, Seven manieren van minne*, Leuvense studieën en tekstuitt, 12, Lovaina 1926; REYPPENS L. (ed.), *Vita Beatrix. De autobiografie van de Z. Beatrijs van Tienen O. Cist. 1200-1268. In de latijnse bewerking van de anonieme biechtvader der abbdij van Nazareth te Lier voor het eerst volledig en kritisch uitgegeven door*, Studien en tekstuittgaven van Ons Geestelijk Erf, 15), Amberes 1964; VEKEMAN H. W. J.-TERSTEEG J. J. T. M. (eds.), *Beatrijs van Nazareth, Van seven manieren van heiliger minnen*, Klassiek letterkundig pantheon 188, Zutphen 1971; WILLAERT F., *Béatrice de Nazareth*, en P. DINZELBACHER (ed.), *Dictionnaire de la Mystique*, Turnhout 1993, 93-94; WILLAERT F.-GOVERS M. J., *Beatrijs van Nazareth*, en G. J. LEWIS (ed.), *Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters*, Bibliographie zur deutsche Literatur des Mittelalters 10, Berlín 1989, 325-350.

M. X. Hermand

BEATRIZ DE SILVA Y MENESES
1424 ca.-1491 – fundadora de las
Monjas Concepcionistas – canonizada el 3 de octubre de 1976 – fiesta:
17 de agosto

Hija del gobernador portugués de Ceuta, don Ruy Gómez de Silva y de doña Isabel de Meneses, nació en dicha ciudad en torno al año 1424. A la edad de diez años se traslada con sus padres y sus diez hermanos a Campo Maior (Portalegre), donde su padre será alcalde mayor. El espíritu franciscano comenzó a marcar la vida de la familia desde el convento que la orden tenía en aquella ciudad. Años después su hermano Amadeo tomará el hábito franciscano, siendo reforma-

dor de una de las ramas «amadeos», llegando a confesor de Sixto IV, y hoy beatificado.

El año 1447 comienza el fin de una aventura: la princesa Isabel la ha escogido como dama para acompañarla en su matrimonio con Juan II. La vida en la corte castellana marcó decisivamente el futuro de esta muchacha portuguesa. Su belleza turbó a los jóvenes de la nobleza y perturbó a su señora, la reina, despertando en ella una envidia peligrosa que degeneró en celos incontenibles. Fingiendo querer enseñarle el palacio, la llevó hasta un rincón del mismo, donde la encerró en un arcón. La ausencia de una dama tan destacada llamó la atención, hasta que la reina quiso mostrar el lugar de la «tumba», pero como el vientre de la ballena para Jonás, aquel encierro se había convertido en lugar de renacimiento. Encontraron a Beatriz deslumbrante de belleza y serena de espíritu. Tres días en la oscuridad de un sepulcro anticipado le valieron para que la Virgen pudiese luz en su alma y descubriese el camino por donde la quería.

Beatriz de Silva deja la corte y, acompañada de dos fieles doncellas, parte para Toledo. En el camino tiene un encuentro portentoso con dos religiosos franciscanos que, creyéndolos enviados de la reina, sin embargo son mensajeros sobrenaturales: san ^oFrancisco y san ^oAntonio le anuncian que será madre de muchas hijas. El convento de Santo Domingo el Real será el lugar adonde se dirijan sus pasos para encerrarse voluntariamente y dedicar su vida a la oración y la penitencia. No es monja, por eso irá siempre después de la última; no ha profesado clausura, pero ha velado

su cara para que nadie descubra su belleza, y se ha retirado al convento para estar a solas con Dios. Así transcurren treinta años.

No logra del todo su objetivo, porque hasta Santo Domingo el Real acuden pobres que saben de sus obras de caridad; religiosos que conocen su testimonio de vida; la visitan prelados que han oído muchas cosas de sus virtudes. Hasta allí llegará su antigua señora, la reina Isabel de Portugal. Durante algunos meses de 1476 y 1477 la princesa Isabel la Católica pasará ratos charlando con ella, donándole el viejo palacio de Galiana y la capilla contigua de Santa Fe como casa de la nueva fundación. Con la ayuda del franciscano P. Juan de Tolosa comienza, con otras doce jóvenes, la andadura en 1484.

La nueva familia religiosa alternaba la oración con el trabajo. Sin embargo era necesario tener un carácter peculiar, que será el que dé sentido a su vocación y el que Roma aceptará como carisma de la orden, centrado en los tres misterios cristianos: la pasión de Cristo, el culto a la eucaristía y la devoción a la Inmaculada Concepción. Con el respaldo de la ya reina Isabel la Católica, Inocencio VII aprueba la orden por la bula *Inter universa* (30 de abril de 1489), colocándola bajo la regla del cister. La mano de Dios parece estar con estas mujeres: el barco en el que venía la bula pontificia naufraga y misteriosamente aparecerá el escrito en el convento toledano, donde es publicada a principios de julio de 1491. El 7 de agosto del mismo año, Beatriz de Silva tiene una visión de la Virgen en la que le comunica que dentro de diez días estarán reunidas en el cielo. Por

decisión del cardenal Mendoza la nueva fundación queda bajo los cuidados del obispo de Guadix, el franciscano García de Quijada, quien señala mediados de mes para celebrar la toma del hábito y escapulario blancos, ceñidos con un cordón franciscano de cáñamo y manto color celeste con la imagen de la Virgen María.

Una grave enfermedad acelera los acontecimientos. Como cristiana se prepara para el encuentro con Dios, como religiosa quiere recibir el hábito y profesar en la orden recién aprobada. Delante de sus hijas y de seis religiosos franciscanos cumple con el sueño de su vida y entrega su alma. Era el 17 de agosto de 1491 en Toledo.

La simiente estaba plantada, pero aún quedaban momentos difíciles para probar el espíritu de la nueva obra. Isabel la Católica obtiene de Alejandro VI una modificación sustancial: por la bula *Ex suprema providentia* (1494) se pondrán bajo la regla de santa \nearrow Clara. Un paso muy tenso será cuando se ordena la fusión de las concepcionistas con la comunidad benedictina de San Pedro de las Dueñas, rechazado por ambas partes y que sólo el recuerdo de la fundadora hace que se acepte sin ruptura, ayudado por la prudencia de la nueva abadesa, sor Felipa de Silva, sobrina de la fundadora, y los consejos del P. Tolosa.

En 1500 el cardenal Cisneros hizo que sus hermanos franciscanos se trasladaran al nuevo convento de San Juan de Reyes y dejaran el que habitaban a las concepcionistas, cuya obra se estaba consolidando. Por la bula *Ad statum prosperum* (1511), Julio II otorgaba la aprobación pontificia, con una regla nueva y estatutos

propios, inspirados en las orientaciones de los observantes de Castilla.

Las hijas de santa Beatriz se vincularán inmediatamente a América, siendo la primera orden contemplativa que llegó allí, floreciendo con esplendor y difundiendo la devoción a la Inmaculada por aquellas tierras. Aunque venerada por sus hijas y por el mundo cristiano, se tardará un siglo en comenzar el proceso de reconocimiento oficial de sus virtudes. Fue beatificada por Pío XI el 28 de junio de 1926 y canonizada por Pablo VI el 30 de octubre de 1976.

BIBL.: BS IV, 588; DIP I, 1155-1156; AA.VV., *La orden concepcionista. Actas del primer Congreso internacional en su V Centenario (1488-1988)*, León 1990; COMDE R., *La beata Beatriz de Silva*, Madrid 1931; GUTIÉRREZ E., *Beata Beatriz de Silva. Origen de la Orden de la Purísima Concepción*, Valladolid 1967; *Santa Beatriz de Silva e historia de la Orden de la Concepción en Toledo en sus primeros años (1484-1511)*, Toledo 1988.

F. J. Campos y Fernández de Sevilla

BEDA EL VENERABLE

672/673-735 – monje, doctor de la Iglesia – fiesta: 25 de mayo

Beda (Baeda) nació en Northumbria el año 672 ó 673, y a la edad de siete años fue confiado como oblato al monasterio de Wearmouth, regido por el abad \nearrow Benito Biscop, que había fundado el monasterio pocos años antes, hacia el 674, y que poco después, en el 681-682, a no muchos kilómetros de distancia, había fundado el monasterio de Jarrow, donde vivió principalmente Beda. Pero los dos monasterios constituían una sola co-

munidad monástica, dedicada a los santos Pedro y Pablo, regida por un único abad. Benito había sido monje en Lérins, había estado también varias veces en Roma, y desde Roma había acompañado a Canterbury, hacia el año 669, al primer primado de la Iglesia inglesa, el monje de Cilicia Teodoro, enviado por el papa \nearrow Vitaliano con el monje Adrián (\nearrow Adrián de Canterbury). Estos reorganizaron la estructura eclesiástica inglesa y fomentaron decididamente las escuelas y la cultura. Beda vive en este ambiente, sin salir de él prácticamente nunca, aparentemente muy absorto en la vida y en la escuela monástica, pero más atento y entregado de lo que se podría pensar a la historia de su país y conquistado por la fascinación universal procedente de la Roma cristiana.

Poco antes de morir, en el 735, poniendo fin a la historia de su pueblo, al dar la lista de sus obras, trazaba este autorretrato: «He pasado toda la vida en este monasterio (de Wearmouth y Jarrow), dedicándome por completo al estudio de la Biblia y, mientras observaba la disciplina de la Regla y la cotidiana tarea de cantar en la iglesia, me resultó siempre dulce aprender, enseñar o escribir... Te ruego, oh buen Jesús, que benévolamente me has concedido saciarme con dulzura de las palabras de tu ciencia, me concedas también, tú que eres benigno, llegar a ti, fuente de toda sabiduría, y permanecer delante de tu rostro». La sencillez de este lenguaje testimonia una conquista interior de gran calado, no sólo personal, sino también histórico. Beda es, en efecto, el primer gran escritor de la Inglaterra medieval, el primer anglosajón que sabe expresar en la lengua

común de Europa, el latín, la épica de su pueblo en un gran cuadro histórico-espiritual, insertándolo en una conciencia historiográfica universal. Este es el sentido de su trabajo, la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*.

Sin embargo, la figura de Beda como escritor es compleja y extraordinariamente rica: autor de muchas obras, tiene el mérito de haber sabido unir una vastísima erudición con una sólida y a menudo aguda capacidad crítica, escribiendo en general para la escuela, pero también para un público más vasto, potencialmente para todo el mundo latino; él tenía en cuenta el punto al que los estudios precedentes habían llegado, para todos los problemas que afrontaba, con una agudeza crítico-histórica rara no sólo para su tiempo. Un grupo de escritos más escolásticos son de naturaleza gramatical y métrica: un *De orthographia*, un *De metrica ratione* (donde trata también de la nueva poesía rítmica), un *De schematibus et tropis* (un manual de retórica que se ocupa casi exclusivamente de la Biblia); a estos se puede añadir el *De natura rerum*, un manual de cosmología. Mayor importancia tiene un segundo grupo de obras, dedicadas a la cronología y a la historia, disciplinas que Beda concibe como afines. El *De temporibus* y, con mayor empeño, el *De temporum ratione*, son obras que unen una sección dedicada a los problemas incluso teóricos de la cronología (y con ellas Beda determina el triunfo en Inglaterra del cómputo propuesto en el s. VI por Dionisio el Exiguo, entre otras cosas por lo que concierne a la determinación del calendario litúrgico, empezando por la fecha de la Pascua) con la narra-

ción histórica (las edades del mundo, el conjunto de los acontecimientos).

Todos estos escritos se pueden datar dentro de los primeros años del s. VIII. En los años siguientes, además de poesías métricas y rítmicas, dos libros de homilías, oraciones y elevaciones, alguna traducción en anglosajón (de textos de ↗Isidoro de Sevilla), cartas (también con carácter de tratado, como la célebre *Epistola ad Egbertum episcopum*), se deben a Beda algunas hagiografías y su obra maestra. Es singular que él experimente en sí mismo, en su largo trabajo de escritor, cuanto se verifica, fuera de su monasterio, durante generaciones enteras. Así, en lo tocante a la hagiografía, mejora estilísticamente una *Vita Anastasii*, pone en prosa una *Vita sancti Felicis* en verso de ↗Paulino de Nola, y, al contrario, pone en verso una *Vita Cuthberti* de un monje de Lindisfarne. Pero Cutberto no era un santo de la antigüedad cristiana, como los dos primeros; era un gran personaje inglés muerto en el 687, que despierta la imaginación y la conciencia espiritual de Beda. Así, pues, él vuelve sobre el argumento y reescribe una vida en prosa transformando radicalmente el planteamiento del monje de Lindisfarne: Beda realiza una obra de documentación histórica seria, y con los datos recogidos, además de los transmitidos, escribe la nueva *Vita*. Totalmente espiritual e histórica, es realmente una nueva hagiografía, en la cual la clave de lectura es siempre lo sobrenatural, pero en la que el elemento histórico juega un papel indispensable. Este elemento es también evidente en la *Vita beatorum abbatum Benedicti, Ceolfredi,*

Eosterwini, Sigfridi atque Hwaetberthi (llamada también *Historia abbatum*), que es la historia de su monasterio a través de la historia de sus abades, desde Benito Biscop hasta el abad reinante. Un componente histórico es también característico de su *Martyrologium*, una lista de santos según el calendario, que Beda, al parecer por primera vez, enriquece con las nuevas noticias históricas que ha llegado a conocer: un género que se convirtió en un modelo para los martyrologios carolingios.

Con esta experiencia Beda llegó a su *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (terminada el año 731). Aquí es evidente su concepción de la historia como una peripecia de la comunidad humana, pero una peripecia dirigida por Dios, que es co-protagonista, más aún, el verdadero protagonista de los acontecimientos; sólo a su luz metahistórica se pueden comprender los eventos, en cuanto en la metahistoria está comprendida la historia. Beda ha transferido la concepción agustiniana de la historia a la concreción de una crónica, que recoge los datos de las vicisitudes políticas, sociales y culturales del pueblo al que pertenece y al que se siente sentimentalmente ligado. Un pueblo que Beda considera elegido, no en el sentido de que sea superior a otros, sino en el sentido de que lo percibe elegido por Dios para una misión en la historia: una misión que se configura como *ecclesiastica*, a saber, como expresable sólo en el interior de una motivación religiosa. La metahistoria en la *Historia*, y por ende el elemento unificante en cuanto superior, y pacificante en cuanto universal. Así el sentimiento y la conciencia a la vez

espiritual e historiográfica de Beda no son sólo cristianos, sino también fundamentalmente romanos, aunque su germanidad es evidente en cada paso, una Roma que ya no significa el clasicismo, sino la tradición de la fe cristiana convertida en historia y gobierno de la historia.

Este alto sentido del hombre y de las peripecias humanas reflejadas en la divinidad, que hace a Beda tan diferente de Isidoro de Sevilla, una de sus fuentes habituales, lo muestra cercano y en algún modo continuador de ↗Gregorio Magno. Pero esta gran obra, y este tipo de literatura y de historia, no se explican sin tener en cuenta el hecho de que Beda es ante todo un lector y un comentarista de la Biblia. Este es el Beda menos conocido y estudiado. Su obra exegética, su penetración de la Escritura, lo hacen uno de los mayores intérpretes bíblicos de toda la Alta Edad media latina, tal vez con Juan Escoto Erígena el más grande. Sabe explotar la tradición de los Padres: ↗Ambrosio, ↗Agustín, ↗Jerónimo y Gregorio. Pero no tiene grandes preocupaciones doctrinales como los dos primeros, y no sabe atenerse a la letra, como Jerónimo (y como fomentaba la tradición antioquina llevada a Inglaterra por Teodoro). Está más cerca de Gregorio Magno, pero su originalidad es indudable: le resulta habitual tener en cuenta la exégesis precedente (escrupulosamente indicada al margen con la sigla de los autores que recuerda y cita), porque quiere permanecer fiel a la tradición; indaga con cuidado e interés la letra, pero busca además su significado: y este no es sólo el sentido de la alegoría, o sea, la doctrina contenida en la Escritura, o el senti-

do moral (que preocupa a Gregorio); su interés es más bien místico, unas veces cristocéntrico, otras eclesiocéntrico, pero su lectura tiende siempre a llegar al núcleo neotestamentario: el encuentro Dios-hombre en la encarnación del Verbo, el encuentro hombre-Dios en la plenitud de gracia del fiel.

Este es el núcleo de todos los escritos de Beda. De origen germánico, viviendo en una época de fuertes contrastes políticos y étnicos en los reinos ingleses, comprende hasta el fondo que la posibilidad de superar los contrastes políticos y las diferencias étnicas que caracterizan a los reinos romano-germánicos está en la fe; no una fe conformista o una fe motivada por razones de conveniencia política, sino una fe vivida como convivencia humano-divina. Por eso en Beda se privilegia siempre, tanto en la exégesis como en la historiografía, el momento metahistórico, en cuanto sólo la metahistoria da unidad y universalidad a la historia, permite la superación del valor de la sangre. La Roma cristiana es el signo histórico de esta unidad y universalidad, la Biblia es la fuente para su comprensión, la historiografía (con los soberanos que rigen las naciones a la luz de Roma) es el ejercicio de esta comprensión. Su romanidad ya no tiene nada de la romanidad misma (ya no tiene el problema de Agustín o de Boecio de la confrontación con la romanidad), «porque en él la *ratio* ya no está fundada en el interior de un valor de hombre, es una *ratio fidei*, y la fe es una virtud infusa; y tampoco tiene nada de la romanidad tardo-antigua, de la tradición romano-cristiana, para la que el orden de la razón sirve al orden de la

fe o es paralelo a ella» (Leonardi): su romanidad es sólo el signo histórico de un absoluto, que es la posibilidad mística, para el hombre, de encontrarse con Dios; para la historia, de confiarse a la guía divina. Un gran evento histórico-espiritual se realiza con Beda, el de una universalidad histórica diversa de la antigua; él es la premisa a Carlomagno y al concepto de imperio medieval.

La hagiografía sobre Beda empieza con él mismo. Las notas finales de la *Historia ecclesiastica* (recordadas arriba) son también una autobiografía (BHL 1067): Beda es el monje fiel a la Regla, al servicio de la oración y del canto que ritma la jornada en el monasterio, y al que le gusta estudiar, enseñar y escribir; una actividad que llena su vida personal, y que encuentra dulce («dulce habui»), porque él la percibe como un don de Dios; la dulzura de que habla le viene de una paz interior, de origen divino, y esta es también la cualidad primaria de todos sus escritos; él vive aquello de que habla, e incluso cuando se ocupa de métrica o de cronología se entrevé un personaje que considera cada uno de los elementos de la historia en una perspectiva metahistórica perfectamente interiorizada, como resulta evidente en las obras exegéticas, históricas y hagiográficas.

Su hagiografía tiene como primer documento la carta que su escolar, el monje Cutberto, que será más tarde abad de Wearmouth-Jarrow, escribió poco después de su muerte a Cutwin (BHL 1068), carta que entró muy pronto en los legendarios del sur de Alemania (uno de los testimonios está en el códice de San Galo 254 del s. IX) y en los ingleses. En la carta se

cuenta que Beda llevaba bastante tiempo enfermo, pero conservaba su alegría y jovialidad, y en todo momento daba gracias a su Dios, pero no renunciaba a instruir a los escolares cada día. Así hasta el día de la Ascensión, el 26 de mayo del 735. Dormía poco, y el tiempo libre, oraba y cantaba, «rumiaba» continuamente pasajes de la Escritura y quería acabar su traducción en northumbro del evangelio de Juan. La enfermedad se vuelve más pesada; el discípulo, al que dicta la traducción, le recuerda que falta sólo un capítulo, y Beda responde: «Es fácil, coge tu pluma y escribe». Pero por la noche se agrava la situación, la muerte está cerca; el escolar le dice que falta todavía una frase, y Beda la dicta; pero después, consciente de que va a morir, ruega al escolar que le vuelva el rostro al punto donde suele rezar, de modo que también él pueda unirse a los monjes que lo rodean, para invocar a Dios. Esta paz es la característica de la santidad en Beda, una paz espiritual, una participación en lo divino, que toca y empapa cada uno de los momentos de su vida y de su actividad intelectual; su profesión y su testimonio son algo más que los del monje o maestro. Las vidas posteriores (BHL 1069-1076), poco estudiadas por otra parte, siguen este modelo hagiográfico. Su fiesta se celebraba tradicionalmente el 27 de mayo, ahora el 25 de mayo. La santidad de Beda es reconocida en el culto desde el s. VIII; en 1899 León XIII le declaró doctor de la Iglesia.

BIBL.: BHL 1067-1076 y *Suppl.*, 129; AS *Maii*, VI, 718; BS II, 1006-1074; DPAC I, 311-313. La obra de Beda está en PL 90-95; ahora renovada en buena parte (no siempre hábilmen-

te) en el CCL; conviene no obstante recordar la edición de B. COLGRAVE-R. A. B. MYNOS (eds.), *Historia ecclesiastica*, Oxford 1969 y C. W. JONES (ed.), *Opera de temporibus*, Cambridge, Mass. 1943; cf también C. W. JONES, *Beda pseudoepigrapha. Scientific Writings falsely Attributed to Bede*, Ithaca, Nueva York 1939. Más en general, M. L. W. LAISTNER-H. H. KING, *A Hand-List of Bede Manuscripts*, Ithaca, Nueva York 1943, y F. W. BOLTON, *A Bede Bibliography 1935-1960*, Tradition 18 (1962) 436-445.

Interpretaciones de conjunto y/o particulares, en BLAIR P. H., *The World of Bede*, Londres 1970; BONNER G. (ed.), *Famulus Christi. Essays in Commemoration of the Thirtieth Centenary of the Birth of the Venerable Bede*, Londres 1976; HIGHAM N. J., *An English Empire: Bede and the Early Anglo-Saxon Kings*, Manchester 1995; HUSCENOT J., *Los doctores de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1990, 226-239; LEONARDI C., *Il venerabile Beda e la cultura del secolo VIII*, en *Settimane di studio*, Spoleto 1973, 603-658, 833-843; MUSCA G., *Il venerabile Beda, storico dell'Alto Medioevo*, Bari 1973; THOMPSON A. H. (ed.), *Bede. His Life, Times and Writings*, Oxford 1935; WARD B., *The Venerable Bede*, Londres 1990.

C. Leonardi

BEHNAM Y SARA

S. IV – mártires – fiesta: 10 de diciembre (calendario copto)

Santos, mártires de Persia. Según las actas de su martirio, que nos han llegado en sirio, Behnam –o Beenam– y Sara eran hijos de Sanherib, rey de Asiria y perteneciente a la estirpe de los Magi. Sara, aquejada de lepra, fue curada por Mattai, un asceta de Amida que se había refugiado en Persia para huir de las persecuciones de Juliano el Apóstata (361-363), conocido por sus milagrosas curaciones. Tras la curación, los dos hermanos se convirtieron al cristianismo, y por ello fueron condenados a muerte por su padre. Más tarde también Sanherib se

convirtió al cristianismo y mandó construir el monasterio de Beth Gubba, en el camino de Mosul a Arbelas en el actual Irak, donde fueron depositadas las reliquias de los dos mártires. En el s. XIV el abad Juan de Bizana, dedicó en Etiopía a Behnam una iglesia en el monte Bizana. La conmemoración de ambos mártires se celebra el 10 de diciembre en el calendario copto.

No se excluye que la figura de Behnam resulte de una duplicación de Vahunam, un joven religioso de Chirchaseleuco (Karka de Beth-Selok), hecho lapidar en Gazak por Ardacher II, rey de Adiabena hacia mediados del s. IV. El mártir Vahunam es recordado en la pasión siria de los santos Narsete, José y compañeros, y se identifica con el asceta Onam, conmemorado en los sinaxarios bizantinos el 20 de noviembre, hecho lapidar con Juna, Sapor, Isaac y Papio, otros mártires persas recordados antes de Vahunam en la misma pasión.

BIBL.: BHO 177; P. BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum* VII, París 1897, 337-341; G. HOFFMANN, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes VIII, 3, Leipzig 1880, 17-19.

AS *Novembris* IV, 1925, 249, 265, 418, 425, 427-428; DHGE VII, 477; BS II, 1079; R. G. COQUIN, *Où faut-il localiser le monastère de la crypte (Dayr-al-Qabw)?*, AB 105 (1987) 135-138.

F. Scorza Barcellona

BENEDICTO II

S. VII – papa – fiesta: 7 de mayo

El autor de la biografía del *Liber Pontificalis* pone en evidencia el hecho de que Benedicto, proveniente de una familia romana e hijo de un cierto Juan,

en el momento de su elección era un presbítero y pertenecía al clero de Roma, donde había realizado grado por grado la carrera eclesiástica. También en el epigrafe mortuario de Benedicto se destaca este hecho y se especifica que fue elegido papa *iure patrum*.

Entró muy joven en la *Schola Cantorum* y se hizo experto en la práctica del canto litúrgico y en la interpretación de las Sagradas Escrituras. Fue elegido papa a la muerte de \nearrow León II el 3 de julio del 683, pero hubo de esperar casi un año antes de recibir la confirmación de la elección por parte del emperador Constantino IV, recibiendo la consagración el 26 de junio del 684. Su pontificado, aunque breve, fue importante para la evolución de la autoridad de la sede romana, gracias entre otras cosas a las mejores relaciones que pudo establecer con Constantinopla. En efecto, el emperador añadió a la autorización de la elección de Benedicto también algunas ordenanzas, las *divales iussiones*, mediante las cuales delegó al exarca de Ravena su derecho a ratificar la elección del pontífice, contribuyendo de este modo a agilizar los procedimientos para las elecciones pontificias. El emperador envió estas ordenanzas al clero, al pueblo y al ejército de Roma, pero dirigiéndolas a la persona del papa, a quien reconocía como la autoridad más cualificada. Símbolo de las mejores relaciones entre Roma y Bizancio fue el envío a Roma por parte de Constantino IV de mechones de los cabellos de sus hijos, que se convertían de este modo en hijos adoptivos del obispo y de la ciudad de Roma.

Benedicto encontró mayores problemas en las relaciones con las Igle-

sias occidentales y en particular con la Iglesia visigoda (como consta, entre otras cosas, en las obras del primado Julián de Toledo, autor de un *Liber defensionis fidei nostrae* o *Apologetica*, al que siguió un nuevo *Apologeticum de tribus capitulis, de quibus Romanae urbis praesul frustra visus est dubitasse*). En Roma el pontífice se dedicó a la edificación y restauración de los lugares de culto, en particular hizo realizar restauraciones en la basílica de San Pedro y dotó de material litúrgico a las iglesias de San Lorenzo in Lucina y San Valentín en la vía Flaminia. En su biografía, contenida en el *Liber Pontificalis*, se recuerda su generosidad para con los pobres y el clero y se citan por primera vez los *monasteria diaconiae*, primeras formas de actividad caritativa y de asistencia, para las que Benedicto estableció pingües donaciones. Murió el 8 de mayo del 685 a raíz de una enfermedad y fue sepultado en San Pedro. Su nombre es recordado en la fecha del 7 de mayo por el *Martirologio* de Adón, recogido por el *Martirologio Romano*.

BIBL.: BHL I, 163; LP I, 363-365; BS II, 1193-1194; DBI VIII, 325-329; DHGE VIII, 9-14; JAFFÉ, II, 1, 241-242, 2, 699; PL 96, 423-424; BERTOLINI O., *Per la storia delle diaconie romane*, Archivio della società romana di storia patria 70 (1947) 20-22, 85-89, 105-108; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 87.

U. Longo

BENEDICTO XI

1240-1304 – papa – beatificado el 26 de abril de 1738 – fiesta: 7 de julio

Niccolò di Bocassio (y no Bocassini, como figura en parte de la moderna

historiografía) nació probablemente en 1240 en Treviso de una familia muy modesta, donde el tío, sacerdote de la iglesia de San Andrea de la ciudad natal, pudo haber influido en la elección de sus opciones. Parece que entró en 1257 en el Orden dominicano, donde adquirió la cultura propia de los miembros de la Orden, completando después los estudios teológicos y llegando a ser lector, es decir, enseñante de teología en las escuelas conventuales de Venecia y Génova, sin interrumpir por ello su relación con la madre patria, como prueba su mención en testamentos trevisanos de aquellos años. De su actividad de enseñante ha quedado sólo un *Comentario al evangelio de Mateo*, publicado en 1603.

En 1286 era elegido provincial de Lombardía, la más poderosa y prestigiosa de las provincias dominicanas, y, diez años más tarde, en 1296, ministro general de los dominicos. Eran los años difíciles que siguieron a la abdicación de \nearrow Celestino V y a la elección de Bonifacio VIII (Caetani). Cuando, en 1297, estalló el conflicto abierto entre el papa Bonifacio y los cardenales Colonna, que impugnaban su elección, el general dominico se alineó netamente a favor de Bonifacio, asegurándole la fidelidad de su orden. Fue elegido por el Papa, con el general de los franciscanos, para negociar la paz entre los reyes de Francia y de Inglaterra, en guerra desde hacía años. La misión fue un éxito y concluyó en 1298 con una tregua.

Su fidelidad personal y la habilidad diplomática le valieron la elección de cardenal-diacono de Santa Sabina (1298) y, en 1300, la promoción a cardenal-obispo de Ostia y Velletri, con la consiguiente función de deca-

no del Sacro Colegio. En 1301 Bonifacio lo eligió como legado en Hungría, donde él mismo favorecía la elección como rey de Caroberto de Anjou; pero esta vez no tuvo éxito y los húngaros ratificaron la elección, ya realizada en el momento de su llegada, en favor de Venceslao de Bohemia.

Niccolò vuelve a Italia y estaba en Anagni en septiembre de 1303, en el momento del atentado contra Bonifacio, pero parece que no se arriesgó en absoluto. Muerto poco después Bonifacio, el general dominico fue elegido papa el 22 de octubre de 1303 con el nombre de Benedicto XI, en homenaje a Benedicto Caetani (Bonifacio VIII). Su elección, más que premiar méritos especiales, se imponía como opción de compromiso, al ser cardenal bonifaciano y muy ligado a los Anjou de Nápoles, sobrinos del rey de Francia. Falto de apoyos en la Curia, Benedicto XI buscó alguna ayuda en las grandes familias aristocráticas de su tierra de origen, el Véneto, nombrando a algunos grandes exponentes de la nobleza para los más altos cargos del Estado pontificio: su «nepotismo», esto es, el favorecer política y financieramente a un determinado grupo de personas, inicialmente los sobrinos del papa reinante, representa una variante regional, y original, de un fenómeno inicialmente ligado al más estrecho parentesco.

Su debilidad se rebeló en su política con respecto a Francia; fiel a Bonifacio, no aceptó reintegrar a los cardenales Colonna en sus cargos, pero los absolvió de la excomunicación, así como absolvió, para satisfacer los deseos de Felipe IV el Hermoso, a todos los culpables franceses del atentado de Anagni, salvo a Nogaret. En el plano di-

plomático siguió apoyando a los Anjou en Hungría; con un clamoroso fracaso concluyó el intento de su legado, el dominico cardenal Niccolò Albertini da Prato, de hacer volver a Florencia a los Bianchi y a los Ghibellini, desterrados por los Neri.

En un solo caso se distanció de la política de su predecesor, cuando, en julio de 1304, abolió las restricciones a la actividad pastoral de las Órdenes Mendicantes, que quería Bonifacio. Murió en Perusa, donde se había refugiado porque Roma estaba agitada por los tumultos fomentados por los Colonna, el 7 de julio de 1304, y fue sepultado en la iglesia de San Domenico. La austeridad personal de Benedito y su deseo de paz, así como, tal vez, la iniciativa de su Orden, hicieron difundir la fama de milagros sucedidos en su tumba, hecho que llevó a su tardía beatificación en 1738. Generalmente viene representado con el hábito blanco y negro de los dominicos, a menudo con atributos pontificales (la tiara y las llaves).

BIBL.: BHL 1090-1094; BS II, 1194-1201; DHGE VIII, 106-116; LMA I, 1860-1861; DBI XVIII, 370-378; LCI V, 349-350; BISCA-RO G., *Per la biografia di Papa Benedetto XI*, Archivio Veneto, ser. V, 14 (1933) 117-152; GRANJEAN C. (dir.), *Les Registres de Benoît XI*, París 1883-1905; *De vita prima et miraculis B. Benedicti papae XI auctore Bernardo Guidonis*, AB 19 (1900) 14-20; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 240-241.

G. Barone

BENIGNO

S. II? – mártir – fiesta: 1 de noviembre

Mártir presumiblemente de finales del s. II. La primera fuente que nos da

noticias sobre él es ↗ Gregorio de Tours, que en el *De gloria martyrum*, 51 describe los milagros verificados en los camposinos de la zona de Dijon que rezaban ante su tumba, y recuerda que precisamente a causa del esplendor del sepulcro, que parecía digno de un pagano, el obispo Gregorio de Langres (506-539, descendiente del escritor) había prohibido su culto. Pero una revelación lo había inducido más tarde a reconocer la santidad cristiana del difunto, a restaurar la cripta con los restos y a construir en el lugar una basílica, después ampliada a abadía. El obispo había recibido también, de peregrinos que se dirigían a Italia, un texto con la pasión del mártir. En realidad nos han llegado seis *passiones* de Benigno, publicadas en derivación cronológica en las *Acta Sanctorum*: una, conservada en un códice de Utrech del s. XV, parece por el lenguaje y la sobriedad del relato la más antigua, y ha servido de base a las sucesivas. Se piensa que fue llevada desde Dijon a Alemania en el 780. La segunda parece un compendio de la primera; la tercera es la versión extraída de las precedentes por Vicente de Beauvais en el *Speculum Historiale*; la cuarta es la editada por Sauer (una reelaboración de las primeras); la quinta es una ampliación de las otras; y la sexta una reconstrucción hagiográfica de tipo oratorio, inserta en el legendario de Wolfardo de Haseren. Pero los estudiosos han demostrado que ninguna de estas puede ser la versión conocida en la época de Gregorio, y que tampoco puede reivindicar credibilidad histórica en sentido estricto. El relato, en cualquier caso, refiere que el *comes* Terencio había sido encarga-

do por Aureliano de interrogar a Benigno, enviado en misión a la Galia por ↗ Policarpo de Esmirna junto con el sacerdote Andoquio y el diácono Tirso; negándose a abjurar, Benigno es encarcelado y torturado, incluso con leznas encendidas introducidas en los dedos, pero logra limitar los sufrimientos con una serie de milagros, hasta que el emperador lo hace matar, y su alma vuela al cielo en forma de paloma. Muchos de estos elementos pertenecen también a la pasión de san Andoquio, probablemente compuesta según un mismo modelo, que ha de identificarse quizá con el martirio de Menigno de Parion (Grégoire).

En el plano histórico se cree poder confirmar que el cuerpo del santo fue reconocido por Gregorio de Langres y trasladado, según el *Chronicon Ditionense*, que se basa en Gregorio de Tours, en el 485. Una segunda traslación parcial tuvo lugar en el s. XI desde Ellwangen (Cella San Viti) a Suabia, al monasterio de Sigeburg, junto a Colonia, como se narra en la *Vita S. Annonis*. Las reliquias que quedaron en Dijon fueron trasladadas en cambio a Langres para preservarlas de las incursiones de los normandos, daneses, húngaros y sarracenos, pero pronto fueron devueltas a la iglesia de San Vicente en Dijon, donde fueron halladas por el abad Guillermo y depositadas nuevamente en un sepulcro suntuoso. En 1271 se salvaron de un hundimiento del edificio, y en 1288 fueron trasladadas solemnemente a un nuevo ataúd por el obispo Hugo. Las reliquias francesas se dispersaron en la Revolución, y las de Sigeburg quedaron en el lugar.

Sobre los milagros obrados por el

santo después de la muerte contamos, además de con las narraciones de las *Acta*, con una epístola de Amulone de Lyon, que ordena retirar de la exposición pública las reliquias no reconocidas por la Iglesia, y llevadas a Dijon por dos monjes procedentes de Italia. Benigno es festejado ya en los *Martirologios Jeronimiano y Romano* el 1 de noviembre, y ha sido honrado también con algunas composiciones litúrgicas en versos rítmicos relativos a su pasión (AS, 191ss). Se le ha dedicado la abadía de Dijon, cuya iglesia se convirtió más tarde, con transformaciones y restauraciones, en la catedral de la ciudad.

BIBL.: BHL 1153-1164 y *Novum Suppl.*, 137-138; AS *Novembris* I, Bruselas 1887, 134-194; BS II, 1231-1232; DHGE VII, 1314-1315.

BARDY G., *Les actes des martyrs bourguignons et leur valeur historique*, Annales de Bourgogne 2 (1930) 235-255; GRÉGOIRE H., *S. Bénigne de Dijon et son prototype bizantin, le mégalomartyr Benignos (Menignos) de Parion (Hellespont)*, Comptes Rendus de l'Acad. des Inscriptions, 1952, 204-213; LEJAV P., *Saint-Bénigne de Dijon*, Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse 7 (1902) 71-96.

F. Stella

BENILDO PEDRO ROMANÇON

1805-1862 – religioso de las Escuelas Cristianas – canonizado el 29 de octubre de 1967 – fiesta: 13 de agosto

Es posible narrar en pocas líneas la gesta humana de Pedro Romançon, religioso lego, que toma el nombre de hermano Benildo, al entrar en los Hermanos de las Escuelas Cristianas. Su historia, en efecto, es muy parecida a la de muchos otros religiosos y carece de acontecimientos más o menos extraordinarios. Nacido en Thu-

ret, aldea de Auvernia, el 14 de junio de 1805, de una familia de simples campesinos, el pequeño Pedro fue confiado, al objeto de recibir instrucción y educación, precisamente a un colegio regido por los religiosos de las Escuelas Cristianas. Atraído, en aquella ocasión, por su modelo, no tardó en comprender cuál era su vocación real: superadas las resistencias de su padre, el ya joven ingresó en el noviciado del Instituto (1820) y después profesó la observancia de los tres votos religiosos. El nuevo hermano, enviado por los superiores a diversas escuelas esparcidas por el centro de Francia (Moulin, Limoges, Clermont-Ferrand, Billom), dio en seguida pruebas de gran humildad y disponibilidad, haciendo de buen grado de educador, pero también de cocinero y jardinero. En vista de sus muchas cualidades se le dieron tareas de mucha más responsabilidad, como la de abrir un nuevo colegio de la congregación en Saugues, en el Alto Loira. Benildo Romançon llegó a aquella ciudad el 29 de diciembre de 1841, y permaneció en ella el resto de sus días. Se entregó sin medida a sus alumnos, haciendo a la vez de maestro, catequista y director espiritual (al principio la escuela fue regida por tres religiosos solamente para más de trescientos alumnos) y fue ganándose la estima de los habitantes del lugar, acrecentada durante más de veinte años, hasta su muerte, que le sobrevino el 13 de agosto de 1862.

Como se puede ver, la existencia del hermano Benildo, reducida a sus rasgos esenciales, no recordaba al creyente de fines del s. XIX o comienzos del XX ninguno de aquellos rasgos que siglos de narraciones ha-

giográficas habían enseñado a asociar a la figura del santo. Quienquiera que compartiese (y en aquella época eran muchos) la tradicional concepción de la santidad –una concepción que hacía necesariamente coincidir la ejemplaridad con el heroísmo y las cosas extraordinarias o excepcionales– difícilmente habría visto en nuestro religioso algo más que un hombre virtuoso y dedicado sinceramente al bien de los demás, pero no un santo, sin duda.

Por ello, cuando en 1903 fue incoada en Roma, principalmente gracias a la presión de los Hermanos de las Escuelas Cristianas y de la población de Saugues (que le tributaba una devoción especial hacía tiempo), la causa de beatificación de Benildo Romançon, no eran muchos los que pensaban ver un día su glorificación. Las primeras dificultades llegarían inmediatamente después de la posguerra, en el momento de la discusión sobre la oportunidad del reconocimiento de la heroicidad de las virtudes del religioso. La objeción principal hecha por el promotor general de la fe (el llamado *advocatus diaboli*) en tal ocasión fue, en efecto, que el siervo de Dios en cuestión no se había distinguido en absoluto por otra cosa que por el cumplimiento de su deber de estado, de sus tareas y obligaciones; en una palabra, que no había demostrado poseer ese «plus» que requería el honor de los altares. Una objeción nada despreciable.

Pero el azar quiso que el proceso de beatificación del hermano Benildo se pusiera en marcha precisamente mientras comenzaba a entrar al menos parcialmente en crisis el tradicional cuadro ideal y doctrinal que había regulado durante siglos el

reconocimiento y la proposición de la santidad.

En efecto, cada día nos dábamos más cuenta de que identificar la santidad con lo extraordinario acabaría inevitablemente por reducir el valor y el alcance ejemplar de las glorificaciones pontificias. Si los santos y beatos proclamados por la suprema autoridad eclesiástica seguían distinguiéndose por una particularidad excepcional y por una caracterización que los hacía «diferentes» de la gran masa de los fieles, se corría peligro de inducir a estos últimos a considerar la santidad como algo demasiado difícil –si no imposible– de alcanzar, de hacer de las figuras hagiográficas sólo intercesores y no modelos. Por el contrario –en el momento en que la Iglesia, para hacer frente al desafío de la secularización, apelaba a todos, sin excluir a nadie, y en particular al laicado, a fin de que lucharan en defensa de la fe y de la moral cristianas–, había que convenir a todos y cada uno de la posibilidad de tender a la santidad. Se indicaban apropiados modelos accesibles de comportamiento y referencia, a cuya escuela los fieles, los militantes y demás pudieran crecer y formarse espiritualmente.

Los pontífices de comienzos del s. XX lamentan la difusión de una mentalidad «acomodadiza», proponen el ejemplo de figuras contemporáneas y se esfuerzan por abrir un proceso de reelaboración teórica que relativice –sin banalizarlo– el ideal de la perfección cristiana. Es en particular Benedicto XV el que se bate en este frente, llegando a promover –dentro del decreto relativo al reconocimiento de la heroicidad de las virtudes de Jean-Baptiste de Borgoña (en el siglo

Claude-François Trunchet, religioso franciscano del s. XVIII)– una significativa reescritura del concepto mismo de heroicidad de las virtudes, hechas consistir simplemente en el «cumplimiento constante de los propios deberes de estado». «Es grave error», dijo el Papa en aquella ocasión (9 de enero de 1916), «el creer que los santos tenían una naturaleza diferente de la nuestra, que no tenían dificultades que vencer o pasiones que domeñar. Pero mientras tanto entre el pueblo cristiano no es raro que se admire y felicite a los santos y, por otra parte, se muestre con los hechos que no se cree posible su imitación. Ahora bien, para corregir un prejuicio tan fatal nosotros creemos que no hay nada tan oportuno como el hacer ver que la santidad consiste propiamente sólo en la conformidad a la voluntad divina, expresada en un continuo y exacto cumplimiento de los propios deberes».

En esta perspectiva resultaba entonces posible el retomar la causa del religioso francés de las Escuelas Cristianas, estancada precisamente, como se ha visto, en el problema de la falta de extraordinariedad en su vida cristiana.

Para Pío XI, así como para Benedicto XV, la santidad no estaba en las virtudes sobrehumanas, en los dones místicos excepcionales, en los carismas peculiares que abundaban en la literatura hagiográfica, sino, simplemente, en recorrer con docilidad la «vía de los preceptos de Dios y de la Iglesia». Fuertemente convencido de esto, el papa Ratti promovió el reconocimiento de la heroicidad de las virtudes del hermano Benildo e, inmediatamente después

de la lectura del relativo decreto (6 de enero de 1928), celebró en un famoso discurso su santidad, aun siendo tan común y ordinaria: «He aquí la gran lección que este humilde siervo de Dios viene a darnos, a saber, que la santidad no consiste en las cosas extraordinarias, sino en las cosas comunes realizadas de modo no común». Ciertamente la existencia del nuevo venerable había sido «toda modestia y silencio, totalmente común y cotidiana»; pero, había proseguido, «¡cuánto de no común y de no cotidiano [había] en aquello común y cotidiano!»; («terriblemente cotidiano»), habría definido Pío XI la diuturna y rigurosa observancia de la Regla y de los deberes del propio estado.

Benildo Romaçon se convertía así en el símbolo de una nueva concepción de la santidad, de una santidad no particularmente extraordinaria, y por ello menos elitista y más universal, meta para todos por estar al alcance de todos. Era esta, en efecto, la santidad de la que el papa Ratti y toda la Iglesia del tiempo sentían una gran necesidad, pues «¡ay si la santidad hubiera de reservarse solamente [a las] circunstancias extraordinarias! ¿Qué haría la mayor parte? La llamada a la santidad es para todos». El proceso de beatificación de aquel hermano ordinario de las Escuelas Cristianas había servido sin duda para recordarlo.

La vicisitud hagiográfica del religioso francés había terminado. Superados todos los obstáculos interpuestos al reconocimiento de la heroicidad de sus virtudes, el camino para su glorificación se perfilaba decididamente cuesta abajo. Una vez verifica-

dos y aprobados los milagros atribuidos a su intercesión, el hermano Benildo fue beatificado por Pío XII el 4 de abril de 1948. La canonización, decretada por Pablo VI, llegó veinte años más tarde, el 29 de octubre de 1967.

BIBL.: BS II, 1232-1238; *App.* I, 160; D'ARAULES P., *Le Vénérable frère Benildes des frères des Écoles Chrétiennes*, Toulouse 1946; RIGAULT G., *Un instituteur sur les aulels. Le B. Benilde*, París 1947; SAVORÉ G., *Il beato frate Benildo apostolo delle vocazioni sacerdotali e religiose*, Roma 1948; TEOBALDO F., *Il beato frate Benildo delle Scuole cristiane*, Pompeya 1948.

F. de Palma

BENITO AFRICANO

1524 ó 1526-1589 – franciscano – canonizado el 24 de mayo de 1807 – fiesta: 4 de abril

Benito nació en torno a 1524 (1526 según otros) en San Fratello, un poblado cercano a Mesina, antiguamente denominado Castello di San Filadelfo. Los padres, ambos nacidos en la isla y cristianos, eran esclavos negros, descendientes de esclavos provenientes de África (Etiopía). A estos orígenes debe él su sobrenombre de *Africano*, *el Negro* o *el Moro*.

La madre, Diana Larcari, había sido manumitida, mientras que el padre, Cristóbal, era esclavo de un siciliano riquísimo en ganados e inmuebles, llamado Vicente Manasseri, de quien el padre de Benito había tomado el nombre familiar.

Los padres habían decidido vivir castos y puros por razones de fe y para no tener hijos esclavos. El patrón les promete entonces manumitir a los

hijos. Benito nació, pues, libre y tuvo un hermano y dos hermanas. Llamado así por sus padres, fue bautizado por un pariente de Vicente Manasseri (Guillermo Pantemoli). El padre, y sobre todo la madre, eran profundamente religiosos y piadosos, y Benito fue educado por su familia en sólidos principios de fe y en un comportamiento cristiano. La *Vita* relata sus extraordinarias dotes físicas y morales de belleza a partir de su nacimiento y de virtud desde la más tierna edad. Ya de pequeño manifestó actitudes excepcionales de bondad y destacó por sus virtudes y extraordinaria caridad y generosidad con el prójimo y sobre todo con los pobres; ajeno a los placeres, diversiones y juegos, devoto y siempre en oración, le llamaron desde joven «el santo moro». Encargado de guardar el rebaño del patrón, le calumniaron injustamente de no cumplir con su deber, por lo que fue despedido una vez, pero después, reconocida su inocencia, volvieron a admitirlo.

A los dieciocho años, dueño de dos bueyes, se dedicó a cultivar trigo. A los veintiún años le resultó decisivo el encuentro casual con el eremita Jerónimo Lanza, de la orden de los Menores Observantes, un noble que el mismo día de la boda había decidido, de acuerdo con su mujer, que después se hizo monja, vivir en castidad. Abrazó la vida eremítica y fundó una comunidad, proponiéndose observar la regla de san [♂]Francisco, pero de una forma más rigurosa. Desde 1545 Jerónimo vivía en Contrade de Caronia, en un feudo llamado Santa Domenica, distante seis millas de San Fratello, donde había una iglesia dedicada a la susodicha santa. Pasando

un día casualmente por el lugar donde Benito apacentaba a los animales, se sorprendió gratamente de que este sufriera en silencio la humillación de ser menospreciado, por ser negro, por parte de algunos compañeros de trabajo. Reprendió a quienes se estaban mofando de Benito y le predijo un futuro de santidad. Algunos días más tarde, Jerónimo volvió a verlo y le invitó a seguirlo.

Benito vendió los bueyes y siguió a Jerónimo al eremitorio de Santa Domenica, donde fue acogido con alegría e inmediatamente estimado por su extraordinaria bondad. La noticia de que había vestido el hábito de la comunidad fundada por Jerónimo hizo felices a sus padres. En la comunidad fue educado en la perfección de la Regla, la oración, la obediencia, el desprecio de sí mismo, la soledad total, el silencio, la pobreza, la austeridad, la vida de limosna, el rigor de las privaciones y ayunos.

Aquí hizo también milagros. Siguió a sus compañeros cuando se trasladaron de Santa Domenica a un lugar solitario, contiguo al río Platano (llamado también Masseria Platanela); de aquí pasan todos a un lugar aún más inhóspito, llamado la Mancusa –expuesto a fatigas extremas para encontrar alimento y por el rigor del clima y el peligro de los lobos, pero ideal para la contemplación–, en la comarca de Partinico, a unas 15 millas de Palermo, cerca de Carini, donde fundó después un convento. También aquí se difundió su fama de santidad, sufragada por las noticias de muchos milagros operados por el Señor por medio suyo. La fama de santidad atraía a fieles de todas partes, por lo que Benito y sus compañeros

se fueron en busca de soledad al eremitorio de Monte Pellegrino, junto a Palermo, en la parte más alta del monte, a dos millas de altitud, en la zona opuesta respecto a la ciudad. En la gruta donde santa \nearrow Rosalía había vivido y muerto (permanecerá sepultada allí hasta 1624, cuando fue descubierta su cuerpo) edificaron una iglesia, pero, como la cueva estaba entonces impracticable, habitaron varias celdas adosadas a las rocas de la montaña. Aquí Benito estuvo muchos años, y como superior de la comunidad, dio el hábito de terciario a un calabrés, nativo de Paola, Francisco Gargano. Se fue con este al convento de la Virgen della Daina (donde permaneció durante un año y nueve meses), volviendo nuevamente a Monte Pellegrino. Aquí permanecieron los eremitas hasta el 17 de mayo de 1550, cuando el papa Julio III prescribió que no vivieran de forma solitaria, sino que se reunieran en una comunidad, cuya sede fue construida junto a la iglesia preexistente.

Más tarde, en 1562, el papa Pío IV anuló la bula precedente, disolvió la comunidad, estableció que no debía haber filiación respecto a la Regla fundada por san Francisco e invitó a los religiosos a adscribirse en órdenes de su agrado.

Mientras tanto había muerto también J. Lanza, y los religiosos se dividieron en las distintas Órdenes (1562). Benito, abandonado el Monte Pellegrino, decidió, por inspiración de la Virgen, entrar en el convento de los hermanos menores de Santa María de Gesù en Palermo, fundado por el beato Mateo de Agrigento, y se llevó consigo a fray Francisco de Calabria. Poco después, esta vez solo, se

fue al solitario convento de Santa Ana de Giuliana, donde vivió tres años ininterrumpidos, feliz de haber recontrado soledad y santidad. De aquí fue llamado a Palermo, a Santa María de Gesù.

Inicialmente se adaptó, con espíritu de extrema humildad, sacrificio y caridad, a desempeñar el oficio de cocinero, atribuyéndosele algunos milagros. Riguroso y severo consigo mismo, era extremadamente afectuoso y tolerante con los compañeros de fe. Su comportamiento y estima le valieron en 1578, pese a ser un converso, el nombramiento de superior del convento. Dirigió a la comunidad tres años. Precedido de una fama creciente de santidad se trasladó, durante el capítulo provincial, a Agrigento, donde el pueblo lo acogió calurosamente. La comunidad lo nombra maestro de los novicios en atención a su conocimiento del corazón de los hombres. Y después de esta prestigiosa tarea volvió a desempeñar humildemente el oficio de cocinero.

A él acudían gran cantidad de fieles de todo origen y grado –sacerdotes, teólogos e incluso el virrey de Sicilia– para oír su parecer, pero nada lograba enorgullecerle; es más, lo incitaba a aumentar las manifestaciones de humildad, endurecer las penitencias, prolongar los ayunos y mortificar el cuerpo flagelándose. No cambió nunca su estilo de vida, riguroso y solitario, hasta su muerte (4 de abril de 1589).

La *Vita* y la hagiografía le atribuyen dotes de gran prudencia, sabiduría y profecía; los procesos de su canonización refieren entre otros muchos milagros operados por él, en vida y después de la muerte, curacio-

nes y liberaciones de endemoniados. El culto de Benito, iniciado en Sicilia con formas de estimación popular cuando aún vivía, después de su muerte se difundió más allá de los confines de la isla, expandiéndose antes por el resto de Italia y después por Europa y América del Sur. Al santo se le atribuyó el papel de protector de los negros. El senado de Palermo lo nombró patrono de la ciudad. Fue beatificado en 1743 por Benedicto XIV y canonizado el 24 de mayo de 1807 por Pío VII. El día de su fiesta es el 4 de abril.

BIBL.: BS II, 1103-1104; DHGE II, 244; LThK II, 183; MICHELESIIUS C.-FERMENDZ E., en *Annales Minorum* (proseguidos por L. WADDING), ed., Quaracchi, XX, 1933, 64, 420-436; XXI, 1934, 139-140; XXII, 1935, 30-31; 251-275; NICOLSI B., *Vita di San Benedetto di San Fratello*, Palermo 1907; TIGNOLETTO P., *Paradiso Serafico del fertilissimo regno di Sicilia*, Palermo 1667.

T. Sardella

BENITO BISCOP

†689 – benedictino – fiesta: 12 de enero

Benito Biscop fue fundador y primer abad de los monasterios de Wearmouth y Jarrow, en Northumbria, donde vivió \nearrow Beda el Venerable. El conocimiento que poseemos del abad depende en gran medida del testimonio de Beda, que trazó su biografía dentro de su *Vitae abbatum*, encuadrando después en un contexto más amplio su carrera en la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Sin embargo, su primera aparición la hace en la *Vida de san Walfredo*, como Biscop Baducing, un noble de gran inteligencia que deseaba ir a Roma. Oswiu,

rey de Northumbria, envió a Walfredo con él en el 653, pero este fue retenido en Lyon, mientras que Benito prosiguió viaje a Roma. Vuelto a la patria, invitó a su conterráneo, que seguía las costumbres irlandesas, a adoptar las de la Iglesia de Roma. Años más tarde Alchfredo, hijo del rey, pidió a Benito que lo llevara consigo a Roma; el rey no lo permitió y Benito se fue sin él. Durante el viaje de vuelta se hizo monje en Lérins, donde tomó el nombre de Benito, y se quedó allí dos años, al final de los cuales, en el 668, partió nuevamente para Roma. Aquí se enteró de que Wigheard, arzobispo de Canterbury, había muerto y que el papa \nearrow Vitaliano había destinado a sucederle a Teodoro de Tarso. Recibió el encargo de acompañarlo a Inglaterra. Durante dos años llevó la dirección del monasterio de San Agustín en Canterbury, y presumiblemente acompañó también a Teodoro en su visita a Northumbria. Hacia el 671 estaba de nuevo en Roma, y volvió trayendo consigo libros comprados o recogidos en Francia y reliquias provenientes de Roma. Benito deseaba fundar un monasterio propio y en el 674 el rey Egrfredo, hijo y sucesor de Oswiu, le ofreció un solar y una dote en la localidad de Wearmouth. Vinieron de Francia los constructores que edificaron la estructura en piedra, y posteriormente Benito hizo venir también a vidrieros para embellecer la iglesia según el estilo continental; volvió a Roma una vez más en el 679, y esta vez regresó en compañía de Juan, archicantor de San Pedro, que enseñó a cantar la liturgia según el estilo romano y se quedó definitivamente en Northumbria. En el 682 Benito fundó

otro monasterio en las proximidades, en Jarrow, y volvió por sexta vez a Roma en el 685. En estas visitas se llevó reliquias, misales y calendarios, textos de teología, imágenes y ornamentos, importando a Northumbria la cultura eclesiástica romana y franca, y creando el ambiente en que pudo florecer la doctrina monástica de Beda. En la *Vida de san ACoelfrido* se dice que su regla era un extracto de cuanto había visto en diecisiete monasterios en Francia e Italia. Antes de la última visita abandonó el cargo de abad de sus monasterios. En el año siguiente a su vuelta enfermó y, tras larga enfermedad, el 12 de enero del 689, murió. En su calidad de fundador fue inmediatamente objeto de veneración por parte de su comunidad; existe también una homilía para su fiesta, compuesta por Beda el Venerable.

BIBL.: BHL 1101, 8968-8971 y *Novum Suppl.*, 131-891; BS II, 1212-1216; DPAC I, 316; LMA I, 1856-1857; BEDA, *Historia abbatum e Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. de C. PLUMMER, Oxford 1896; STEPHANUS, *Vita S. Wilfridi*, ed. de B. COLGRAVE, Cambridge 1927.

BULLOUGH D. A., *Roman Books and Carolingian «renovatio»*, en *Carolingian Renewal*, Manchester 1991 (pero de 1977), 1-38; HUNTER BLAIR P., *The Age of Bede*, Londres 1970, 155-183; WORRNALD C. P., *Bede and Benedict Biscop*, en G. BONNER (ed.), *Famulus Christi*, Londres 1976, 141-169.

R. Sharpe

BENITO DE ANIANO

†821 – abad benedictino – fiesta: 11 de febrero

Vitiza, que tras su entrada en un monasterio tomó el nombre de Benito, nació hacia mediados del s. VIII de

una familia de la aristocracia visigoda de Septimania o «Gotia», región meridional del reino franco en la frontera con España. El padre, que regía el condado de Maguelonne y estaba ligado por *fidelitas* con el soberano franco, lo confió todavía de niño a la reina Berta para que fuese educado en la corte del rey Pipino y después de Carlomagno. Vitiza entró así en el círculo político-militar carolingio, y sirvió a los soberanos francos cubriendo el importante cargo de «coper», es decir, de funcionario encargado de los servicios anónarios para el mantenimiento del rey y de la corte.

En el ánimo del joven aristocrático fue empero madurando lentamente un proceso de conversión que le acercó a la vida monástica. Según su biógrafo Ardón Smaragdo, el acontecimiento decisivo se produjo en el 774, cuando Vitiza, que se encontraba en el séquito de Carlomagno ocupado en Italia en la campaña militar contra los longobardos, corrió el peligro de morir ahogado con su hermano al atravesar un río embravecido. Atribuida a Dios la salvación, Vitiza se hizo monje con el nombre de Benito en el monasterio de Saint-Seine en las cercanías de Dijon. Aquí practicó con gran rigor las enseñanzas de ACoacomio y de ACoasilio, pero se dedicó también al estudio de las distintas reglas de vida monástica, y se sintió atraído por la de ACoenito de Nursia.

Insatisfecho con la disciplina monástica de Saint-Seine, rehusó el cargo de abad y abandonó aquel cenobio para retirarse a sus tierras de origen, en Aniano (Languedoc), sobre el homónimo y pequeño río, donde cons-

truyó una celda junto a la iglesia de San Saturnino. Al aumentar el número de los discípulos, erigió un segundo monasterio, consagrado a Santa María, en el cual fue adoptada la observancia benedictina.

En este mismo período el abad de Aniano reanudó sus relaciones con la corte carolingia. El biógrafo Ardón habla explícitamente de una intervención de Carlomagno y de otros grandes del imperio en la construcción del tercer y mucho más rico monasterio dedicado a la Santísima Trinidad, y admite una «tercera fase» en la vida de Benito, la de su inserción en los esquemas políticos del soberano franco, cuya obra de unificación de la vida monástica centrada en la observancia de la regla de san Benito secundó, en conformidad con el programa *una regula, una consuetudo*. Carlomagno concedió al cenobio de Benito la tutela regia y la inmunidad, renunciando al derecho de nombramiento del abad.

El sucesor de Carlomagno, Ludovico Pío, quiso a Benito como consejero, tras haberlo encargado de la reforma de los monasterios de Aquitania, que aceptaron la observancia de la regla de Benito de Nursia. El soberano hizo construir en las proximidades de Aquisgrán un gran cenobio, que del pequeño río que pasa a su lado tomó el nombre de Inda (y más tarde fue llamado Cornelimünster), e invitó a Benito a residir en él. En él morirá el abad el 11 de febrero del 821. En el 817 Ludovico, queriendo extender a todos los cenobios la reforma de Benito, convocó en Aquisgrán una asamblea de los abades del área francogermánica. El abad de Inda presentó un conjunto de cánones, el *Capitu-*

lare institutum o *Capitulare monasticum*, que fue promulgado por el soberano como nueva disciplina de los monasterios del imperio. Este constituye una interpretación y una adaptación, pero con prescripciones incluso diferentes y contrastantes, de la regla de Benito de Nursia. En efecto, introduce nuevas prescripciones litúrgicas, dando gran importancia al oficio divino; determina con mayor rigor la disciplina del ayuno, junto con una más rígida interpretación de las normas referentes a la comida, la bebida y el vestido de los monjes; invita al novicio a ceder sus bienes a los parientes antes de entrar en la vida religiosa, restringe el uso de la hospitalidad y acentúa el aislamiento del cenobio respecto al mundo. En definitiva, las normas dictadas por el *Capitulare*, reduciendo la amplia discreción otorgada por la regla del santo de Nursia al abad en la organización del cenobio, imponen una mayor uniformidad en las prescripciones y en su actuación, que debería ser controlada periódicamente por «missi» apropiados, abades y monjes encargados de vigilar las abadías.

La obra de Benito determinó de modo relevante la posterior orientación del monaquismo benedictino en su gran expansión por Europa, tanto que el abad de Aniano merece «ser considerado como el primer artífice de la unidad cultural y espiritual europea».

BIBL.: BHL 1095-1096 y *Novum Suppl.*: BS II, 1093-1096; DHGE VIII, 177-188; DIP I, 1357-1359; DSP I, 1438-1442; ARDO SMARAGDUS, *Vita Benedicti abbatis Ananiensis et Indensis*, ed. de G. WAITZ, MGH SS XV, 1, 198-220; las cartas de Benito en MGH ib, 219-220 y en MGH *Epistolae* IV, ed. de E.

DUMMLER, 561-563; ANDENNA G.-BONETTI C. (eds.), *Benedetto di Aniane. Vita e riforma monastica*, Cinisello Balsamo 1993; GRÉGOIRE R., *Il monachesimo carolingio dopo Benedetto d'Aniane*, Studia monastica 24 (1982) 573-610; *Benedetto d'Aniane nella riforma monastica carolingia*, Studi medievali 26 (1985) 573-610; LEONARDI C., *La spiritualità monastica dal IV al XIII secolo*, en AA.VV., *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milán 1987, 183-214; SCHMITZ P., *L'influence de saint Benoît d'Aniane dans l'histoire de l'Ordre de Saint-Benoît*, en AA.VV., *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto 1957, 401-415; SEMMLER J., *Benedictus II: una regola, una consuetudo*, «Benedictine Culture 750-1050», Sigmaringa 1983, 1-49 (Medievalia Lovaniensia, 11); VON SEVERUS E., *Benedikt von Nursia-Benedikt von Aniane. Gleicher Namen-gleicher Geist?*, Regula sancti Benedicti Studia 8-9 (1982) 83-90.

D. Tuniz

BENITO DE JESÚS ✓ HÉCTOR VALDIVIELSO

BENITO DE NURSIA

†560 ca. – padre del monacato occidental – fiesta: 11 de julio

Se suele fijar el 480 como año del nacimiento de Benito, pero sin demasiado fundamento; más cierta es la fecha de su muerte, hacia el 560. En efecto, en la *Regula*, Benito recuerda algunas veces los *Apophtegmata Patrum*, y cita un fragmento de los mismos según la traducción latina proporcionada por Pelagio I (555-561). Por lo demás, su vida nos resulta conocida casi exclusivamente por el escrito del papa ✓ Gregorio Magno (590-604), que le dedica el libro II de los *Diálogos* (BHL 1102).

Benito nace en Nursia, Umbría, de familia evidentemente acomodada,

pues pudo enviarlo a Roma para su instrucción; pero algo más tarde decidió dejar la ciudad y con ella los estudios, «scienter nescius et sapienter indoctus». Se dirigió a las colinas romanas, dejada atrás Tívoli y, entrando en el valle del Aniene, se detuvo en Affile, donde vivía una comunidad de ascetas. Según el relato de Gregorio, Benito habría sido huésped suyo; pero no se quedó mucho tiempo con ellos. Un día se le rompió un cedazo viejo y lo reparó milagrosamente, provocando en torno a sí una inesperada fama de taumaturgo. Por ello Benito remontó ulteriormente el valle hasta Subiaco, donde se retiró en un lugar solitario, una cueva, pasando de la vida cenobítica al eremitismo. El aislamiento fue casi total durante tres años: sólo un monje, llamado Román, habría reparado en él y le habría ayudado, llevándole de vez en cuando comida. Como en otras biografías de eremitas, el aislamiento se rompe poco a poco, tal vez por el eco de las grandes pruebas ascéticas y las singulares victorias sobre el demonio tentador. Así, pues, Benito acepta presidir una comunidad de monjes, siempre en el valle del Aniene, en Vicovaro (según la tradición). Pero los monjes no soportan su ejemplo y guía e incluso intentan envenenarlo, obligándole a dejar la comunidad. Él comprende sin embargo, siguiendo el espíritu de ✓ Juan Casiano, que el camino históricamente mejor para alcanzar la perfección de Cristo es el cenobítico: la corrupción del mundo, de la Iglesia y de los monjes, no se vence con la soledad sino con una buena convivencia.

En Subiaco, siempre según el relato de Gregorio Magno, Benito funda

doce pequeños monasterios (en los que viven sólo doce monjes), cada cual con su abad, aunque él se reserva la guía superior de todos (doce es en la Biblia el número de la perfección del hombre). Esta fundación (que recuerda las disposiciones de ✓ Pacomio) parece que atrajo a muchos de todas las zonas próximas y de Roma (de donde procederían los primeros célebres discípulos Mauro y Plácido). La enseñanza y guía de Benito eran respaldadas por frecuentes hechos extraordinarios y milagrosos, orientados al crecimiento espiritual de los monjes (incluso con exorcismos) y a su incolumidad física. Hacia el 525, o quizá mejor hacia el 530, Benito dejó Subiaco y se dirigió hacia el Sur, optando por quedarse en la montaña de *Casinum*. El desplazamiento es debido, según Gregorio Magno, a las hostilidades suscitadas contra él por un sacerdote, Florencio. La hostilidad eclesiástica al monaquismo de Benito es perfectamente plausible; la elección de Montecassino, tal vez concertada (y garantizada) mediante un acuerdo político con Teodorico (†526) o con la corte goda donde operaba Casiodoro, significaba en cualquier caso el abandono de un lugar tan apartado como Subiaco y el inicio de un cenobitismo más convencido y abierto hacia las grandes vías de comunicación y hacia el mundo y su conversión.

La ciudad (situada un poco al sur de la actual) estaba coronada por un monte donde surgía la acrópolis, una zona rodeada de muros, con un templo pagano dedicado a Apolo y Júpiter. Benito eliminó los restos paganos y construyó el nuevo monasterio, dedicando la iglesia a san Martín de

Tours y un oratorio a Juan Bautista. Los cerca de treinta años de Benito en Montecassino constituyen la gestación de un monacato con elementos novedosos respecto al precedente. Si en el Oriente cristiano la regla de san ✓ Basilio era adoptada por muchísimos monasterios y de este modo constituía una unidad incluso de imagen; en Occidente, y en particular en Italia, no prevalecía ninguna regla ni forma monástica.

Benito encuentra su camino en esta situación. Las fuentes, casi exclusivas, para comprender el tipo de perfección monástica propuesto por Benito, en los años capitales de Montecassino, son una vez más la biografía de Gregorio y la *Regula* escrita por el mismo Benito. Son dos textos sólo en parte compaginables (el primero, una obra plenamente hagiográfica; el segundo, un manual de comportamiento espiritual dentro de una fórmula jurídica) y sólo en parte juxtaponibles dentro de una misma imagen. Las dos tradiciones concuerdan sin embargo con las diferencias que después veremos, en subrayar la distancia entre Benito y la historia, es decir, su desinterés por la política y por la cultura; en otros términos, su absoluta preocupación por su condición espiritual y la de los suyos; él se reconoce «summae veritatis discipulus», «soli Deo placere desiderans». Este desapego, o este conflicto, manifiesta la autenticidad de su ser de monje. El desprendimiento y el conflicto no implican que Benito no tuviera una cultura y relación propias con la política. Al escribir la *Regula* siguió, a menudo transcribiendo pasajes completos (como parece haber asentado definitivamente la crítica),

una regla relativamente reciente, del 520-530, la *Regula Magistri*, escrita por un maestro de vida espiritual, que vive en Italia y que representa la segunda generación de la legislación monástica en Occidente, considerando la primera la de Juan Casiano y la de Benito la tercera. Además de estos textos, Benito conoce sin duda partes de la Biblia, obras hagiográficas y litúrgicas y probablemente homiléticas, y en el capítulo 73 de la regla aconseja a los monjes la lectura de la Biblia, de Juan Casiano, de las *Vitae Patrum* y de la regla de Basilio. Sobre esta base cultural, de naturaleza enteramente espiritual, construye Benito la Regla y su misma vida, aprovechando de modo original, a partir de su experiencia y de sus conocimientos históricos, la tradición que le precedía.

Esta es sobre todo la consideración de Casiano, que en las *Institutiones* y en las *Consolationes* había dado una configuración al monaquismo occidental basándose en su conocimiento del mundo. El monaquismo para él es el único lugar de perfección, el laico cristiano es equiparable al pagano, y la condición sacerdotal es vista como la más grande tentación demoníaca: precisamente porque la perfección sólo es posible fuera del mundo, es decir, fuera de la historia, el monje no tiene ni debe tener, como el sacerdote, el problema de la conversión de los hombres. Sólo concentrándose en Dios, el monje puede mostrar al mundo que la perfección es posible. Y la perfección se alcanza con un proceso ascético cuyo sujeto activo es el monje; la perfección comporta una sinergia humano-divina, en la que la ascesis es realizada por el monje y la

contemplación es concedida por Dios. Casiano se coloca así dentro de una tradición semipelagiana y no por azar está en contraste con Agustín en el tema de la gracia. En Agustín la perfección es un don divino, no se da propiamente una sinergia; más bien que en una ascensión hacia Dios, la perfección consiste en un descenso de Dios al hombre, obra del Espíritu Santo. Por eso la perfección no comporta un rechazo de la historia, porque no se compara con el hombre sino exclusivamente con Dios: es Dios quien con su amor se une al hombre prescindiendo de toda condición social; la perfección es potencialmente para todos, no sólo para los monjes.

La *Regula* de Benito está fuertemente marcada por la *Regula Magistri*, que es de tradición estrictamente casiana. Pero su originalidad estriba en haber sabido compaginar sabiamente esta tradición con la de Agustín. El monasterio de Benito es una vez más un lugar cerrado al mundo, por lo que «la separación del mundo es casi total» (De Vogüé), pero dentro de esta sociedad separada no rige sólo y exclusivamente una lógica verticista, de una ascesis bajo el pleno control del abad; esto permanece, pero la comunidad es tal sólo si se la concibe y vive como tarea fraterna y amor mutuo, y el abad, por severo que sea (su nombre figura más de cien veces en la Regla), debe saber usar discreción con los monjes, una *humanitas* como sólo es concebible al interior del primado de la gracia de Agustín. Esta distinta concepción de la vida interna del monasterio comporta un aislamiento del mundo incluso más rígido en el

monaquismo de Benito, con una doble consecuencia, que caracteriza la Regla: la ausencia de todo intento de conversión dirigido a quien está fuera del monasterio (siguiendo en esto a Casiano y no a Agustín y su exigencia misionera), y la necesidad, a diferencia de las demás reglas, de clericalizar el monaquismo, esto es, de tener en el monasterio al menos un monje-sacerdote que presida toda la liturgia, en particular la eucarística, para evitar que, a tal fin, salgan los monjes de los muros monásticos. Otro y ulterior elemento de novedad es la obligación del trabajo, quizá el único componente laico de la Regla; junto con la oración y la *lectio divina*, que es exclusiva de los monjes, la jornada está marcada también por el *labor manuum*, por la fatiga de un trabajo manual, no el trabajo como ocupación ascética (así se le veía en la *Regula Magistri*), sino como una ocupación irrenunciable de la vida del monje, que lo liga místicamente a la condición de los hombres que viven fuera del monaquismo.

Con su texto legislativo Benito puso en marcha un monaquismo que conservaba la mística del ascenso a Dios y de la unión a él en su contemplación. No se conoce el éxito inmediato que tuvo la Regla, aunque parece que surgieron muy pronto monasterios ligados a Montecassino en Terracina y quizá en Roma. Pero en el 581 los longobardos destruían el monasterio (y seguirán otras destrucciones, en el 883 por los sarracenos, en 1349 por el terremoto y en 1944 por los bombardeos anglo-americanos), y los monjes se refugiaron en Roma. Aquí es donde en los años 593-594 Gregorio Magno

escribe los *Diálogos*, cuyo libro II contiene la vida de Benito. La imagen del santo trazada en ellos no coincide perfectamente con la de la Regla. Sin duda, Gregorio quiere hacer de él un modelo que proponer a la imitación, ya que dedica a Benito un espacio incomparablemente más vasto que a los otros setenta santos incluidos en los *Diálogos*. La analogía con la Regla es evidente, porque el Benito de Gregorio es siempre el convertido que deja el mundo y la historia y, completamente recogido en la plegaria y en la ascesis, busca a Dios con una dedicación absoluta, cohabita con él, vive de lo divino. Es un monje arrobado en éxtasis, y favorece la vida espiritual y corporal de quien está a su lado con los milagros que pide y obtiene de su Dios; es el místico que con una sola mirada abarca la creación entera, porque esa mirada se ha convertido en la misma mirada de Dios (como reflejo Gregorio cuando habla del encuentro de Benito con Servando).

Pero junto a esta dimensión señala otra Gregorio, la profética, completamente ausente en la *Regla*. En efecto, se lee en el c. II que Benito empezó, en un determinado momento de su vida, «etiam prophetiae spiritu polle-re, ventura praedicare, praesentibus absentia nuntiare». En otros términos, Gregorio recoge el otro elemento de la tradición agustiniana que no había contemplado la Regla, el de la confrontación con la historia, rol propio del profeta; no en vano Gregorio narra la fama de Benito como profeta y cómo por esta fama el rey Totila subió a Montecassino; y refiere una serie de episodios en los que Benito aparece como el que sugiere una ac-

ción histórica e invita y manda que se cumpla. Esto corresponde al ideal hagiográfico de Gregorio, que ve la perfección cristiana no sólo en la contemplación o en la acción, yendo más allá de la antítesis casiana entre las dos actitudes, sino también su síntesis, realizada en la figura del *praedicator*; un modelo construido por Agustín y Gregorio y programáticamente recogido y reformulado asimismo sobre la figura de Benito; también el monje retirado en Montecassino obra «praedicatione continua», como quien con la palabra y la vida lleva a los hombres a convertirse.

La *Regula* es la única obra atribuida a Benito. Consta de setenta y tres capítulos. Tras el prólogo y la introducción histórica, los cc. 4-7 constituyen el núcleo espiritual del tratado, con la virtud de la humildad en el centro (c. 7). Los cc. 8-19 ilustran el empeño del monje al celebrar el Oficio Divino, es decir, la plegaria pública coral, mientras que el c. 20 se refiere a la plegaria individual y privada. La organización interna (con el código penal) está descrita en los cc. 23-30 y 43-46, y en ella se incluye también el uso de los bienes materiales (cc. 32-34) y otras cuestiones ligadas al oficio del cillerero (c. 30), como el alimento, las bebidas, los horarios de las comidas y de la oración, los trabajos, y otras (cc. 35-42, y los cc. 47-57). Por fin, la relación con el exterior (cc. 58-67) y algunas normas finales.

El culto a Benito empezó ya durante su misma vida y la biografía de Gregorio aseguró después su gran resonancia. La *Regula* no tuvo sin embargo demasiado éxito y después de la

destrucción del 581, ni siquiera cuando, al comienzo del s. VIII, por iniciativa de Petronace, fue reconstruido Montecassino. Para la mentalidad germánica de las nuevas poblaciones políticamente dominantes resultó más adecuada la Regla de \nearrow Columbano. Pero Carlomagno apoyó decididamente la tradición casiana y Ludovico Pío encargó a \nearrow Benito de Aniano (750 ca.-821) uniformar los monasterios de todo el imperio a la Regla benedictina. Benito de Aniano procedía de experiencias de un monaquismo que se inspiraba en Oriente, pero en los años ochenta del s. VIII, con poco más de treinta años, prefirió la regla de Benito y se hizo un denodado defensor de la misma, primero en Aniano (en el Languedoc) y después en Inda, hoy Cornelimünster (cerca de Aquisgrán), adonde le había llamado el emperador. La predicación y la legislación anianenses llevaron a la hegemonía del monaquismo inspirado en Benito en todo el Occidente; un monaquismo donde se había perdido en gran parte la dimensión profética de Gregorio Magno acentuándose la espiritual en virtud del mayor espacio dado a la liturgia (incluso respecto al trabajo), como resultará evidente después, a partir del s. X, en la tradición inaugurada por Cluny. Benito se convirtió en el símbolo mismo del monaquismo latino y occidental, y a él y a su *Regula* se remitieron las distintas formas de neomonaquismo que han tratado de reformar y renovar la tradición benedictina (vallombrosanos, cistercienses, cartujos, camaldulenses, silvestrinos, trapenses, olivetanos y otros); un monaquismo en el que Benito representa el modelo de una vida completamente dedicada a Dios, centrada en Dios,

porque sólo Dios abre el cielo de su contemplación; una vida donde cuenta sobre todo la humildad de sí y la obediencia al abad, en el amor fraterno y recíproco con los demás monjes, que el abad regula con severidad, pero al mismo tiempo con una prudente *discretio*.

Las biografías en prosa y en verso son muchísimas en todas las épocas (cf BHL 1103-1143 y *Suppl.*, 131-136) e innumerables las iglesias que se le han dedicado. Nada, pues, tiene de sorprendente la proclamación de Benito como patrono de toda Europa por Pablo VI en 1964. Entre las biografías cabe señalar también la *translatio* (BHL 1116) de Benito de Montecassino a Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire), donde según una tradición del s. VIII se trasladaron los restos mortales del santo; cuestión muy debatida y controvertida, a la que parece haber puesto fin el hallazgo, tras los bombardeos y las destrucciones de 1944, de una urna con los restos de un cuerpo de hombre y de un cuerpo de mujer (de \nearrow Escolástica), que corresponden a los datos de la tradición sobre el sepulcro de Benito y de su hermana. Si es así, como parece, a Fleury sólo se habría trasladado una reliquia importante en los primeros siglos medievales.

La fiesta de Benito se celebraba el 21 de marzo, identificado en la tradición más antigua como el día de su muerte, actualmente se ha trasladado al 11 de julio (para evitar la celebración de fiestas solemnes en cuaresma), como ya se observaba en algunas tradiciones litúrgicas (en Milán) y como se celebraría después en recuerdo de la traslación a Fleury, basándose en los *Martirologios* de Floro de

Lyon, Adón de Vienne y Usuardo. En Francia se celebra la fiesta el 4 de diciembre, como se hacía originariamente en Fleury. La iconografía de Benito es enorme en cantidad, y extraordinariamente rica tanto en retratos como en ciclos pictóricos, representado a menudo con el báculo y el libro de la *Regula*, con hábito negro o blanco, rostro juvenil y sin barba, o con el aspecto imponente del anciano de larga barba.

BIBL.: La *Regula* de Benito ha sido editada críticamente muchas veces por A. Ameli (1900), C. Butler (1912), B. Linderbauer (1928) y G. Penco (1958); son particularmente importantes las ed. de R. Hanslik (Viena 1977 en CSEL 75) y de A. de Vogüé (París 1971 en SC 181-182). Mención especial merece la ed. comentada de A. Lentini, Montecassino 1980, y el amplio comentario de De Vogüé, París 1971-1972 (SC 183-186). Para la hagiografía sobre Benito: cf BHL 1102-1143 y *Suppl.*, 131-136; AS *Martii* III, 165-171. Para los *Diálogos* de Gregorio Magno cf la ed. de U. MORICCA, Roma 1924 y de A. DE VOGÜÉ-P. ANTIN, París 1978-1980 (SC 251, 260, 265).

Una bibliografía básica sobre Benito (y sobre el monaquismo que toma su nombre) en RB y en MEL; L. TRAUBE, *Textgeschichte der Regula S. Benedicti*, en Abhand. d. K. Bayer. Akad. der Wissenschaften, 3, Klasse, XXV, 2, Munich 1898. Otras obras: *Achter Internationaler Regula-Benedicti-Kongress. Abtei Montserrat 27.9 - 3.10.1993*, Hildesheim 1993; AVAGLIANO F. (ed.), *Montecassino dalla prima alla seconda distruzione. Momenti e aspetti di storia cassinese (secoli VI-IX)*, Montecassino 1987; CARPINELLO M., *Benito de Nursia*, Mensajero, Bilbao 1992; DE VOGÜÉ A., *La comunità*, Praglia 1991; *Saint Benoît. Homme de Dieu*, París 1993; JASPERT B., *Regula Magistri-Regula Benedicti-Kontroverse*, Hildesheim 1975; (ed.), *Festschrift A. de Vogüé zum 60. Geburtstag*, St. Ottilien 1986; LEONARDI C., *S. Benedetto e la cultura*, Atti del VII Congresso Internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1982, 303-323; LIENHARD J. T., *Index of Reported and Classical Citations, Allusions and Parallels in the «Regula Benedicti»*, RB 89 (1979) 236-270; LINAGE CONDE A., *San Benito y los Benedictinos I*, Braga 1991; *La antropología de la Regla de san Benito*, Asclepio 20 (1968) 135-

163; MOLINA R., *San Benito. Fundador de Europa*, BAC, Madrid 1980; MUNDÓ A., «*Bibliotheca*», *Bible et lecture du carême d'après S. Benoît*, RB 60 (1950) 65-92; *El culto de las fiestas de San Benito*, en *San Benito*, Montserrat 1954, 698ss; NIGG W.-NILS H., *Benito de Nursia*, Sal Terrae, Santander 1979; PENCO G., *Spiritualità monastica*, Praglia 1988; VAGAGGINI C., *La posizione di san Benedetto nella questione semipelagiana*, Studia Benedictina, Roma 1947, 17-84.

C. Leonardi

BENITO JOSÉ LABRE

1748-1783 – laico – canonizado el 8 de diciembre de 1881 – fiesta: 16 de abril

Nació el 26 de marzo de 1748 en Amettes, hoy Arras, de una familia de pequeños labradores-comerciantes del norte de Francia, primogénito de quince hermanos. Logró continuar los estudios gracias a la ayuda del tío materno, François Joseph Labre, párroco de Érin, que lo mantuvo e hizo estudiar, enseñándole también latín. A su muerte se ocupó de él otro tío materno, Vincent, vicario de Conteville y posteriormente decano del Capítulo de Wallincourt, cerca de Cambrai.

Fueron años difíciles para el joven, que andaba en busca de un camino que no conseguía encontrar: probó la dura vida de la trapa, primero en la cartuja de Santa Aldegunda y después en la de Montagne, en Normandía, a la que llegó a pie tras un largo viaje invernal. Lo intentó de nuevo en 1769, cuando, novicio, tomó el hábito cisterciense en la abadía de Sept-Fons, pero tampoco allí fue aceptado, por ser «incapaz de llevar una vida religiosa».

Tenemos pocas noticias sobre

aquellos confusos años: tal vez estuviera en París en 1765, donde comenzó a trabajar como criado, y después en Nancy en el verano de 1766. En 1770 se encontraba en Chieri, en Piamonte, desde donde escribió la última carta a sus padres. Pasó los últimos siete años de su vida en Roma, donde se había trasladado después de su largo peregrinar por Francia. Probablemente atraído por la gran ciudad del papa –quizá pensaba en una vida conventual–, encontró en cambio su vocación en hacer de la calle su casa.

Los testimonios de los procesos concuerdan en describir a este «monje» viandante por las calles yendo de una iglesia a otra, absorto en una plegaria continua que alimentaba su reencontrado equilibrio interior. Figura compleja y poco comprendida por sus contemporáneos –podía ser uno de tantos peregrinos que atestaban las iglesias y calles del centro de la ciudad del papa y que vivían de la limosna–, a su muerte la imagen de Benito José Labre, joven «mendigo» de treinta y cinco años, se convirtió en elemento de oposición, centro del debate entre jesuitas y antijesuitas en vísperas de la Revolución francesa.

Su fin atrajo la atención de toda Roma –burgueses, nobles y pueblo, se dice que más de diez mil personas acudieron durante una semana a ver su cuerpo expuesto en la iglesia de Santa Maria ai Monti–, pero también de la diplomacia oficial de su país natal. El cardenal De Bernis, embajador y hombre de confianza de Luis XVI en Roma, así como gran enemigo de los jesuitas, cuya supresión había favorecido diez años antes, vio en las manifestaciones de masas que siguieron a la muerte de Labre una

maquinación de aquel «partido dominante», los jesuitas, que pretendía recuperar el consenso en el corazón de la ciudad de los papas. Durante un año el cardenal mantuvo una intensa correspondencia con el secretario de Estado para los asuntos religiosos en París, el conde De Vergennes, para intentar bloquear el inicio del proceso de canonización, que a él le parecía una maquinación de la orden religiosa suprimida. El cardenal De Bernis vio inmediatamente con recelo el clima de entusiasmo que rodeó la muerte «de este francés llamado Labre..., un espectáculo que edifica a algunos, pero escandaliza a otros. Se ha dejado durante tres días expuesto el cadáver de un mendigo francés, que, en este breve espacio de tiempo, se dice que ha conservado la flexibilidad de sus miembros, sin ningún olor a putrefacción», emitiendo duros juicios sobre la ciudad del papa, en la cual no habría realmente mayor devoción que en otras ciudades y donde, en cambio, abundarían la superstición y la ignorancia.

Aunque crítico en sus despachos, De Bernis debía admitir que toda la ciudad había acudido a Santa Maria ai Monti «ante este pobre (del cual, en efecto, se habla bien)». El embajador destacaba además el carácter extraordinario de aquella semana santa de 1783 en torno a Santa Maria ai Monti. Las calles en las que el peregrino francés había vivido llamando la atención de algún pasajero, como Francisco Zaccarelli, de profesión carnicero, a su muerte se llenan de gente. «Ha muerto el santo», es la voz que se difunde rápidamente por Roma y, según la crónica, por cierto

nada sospechosa, del cardenal De Bernis, comerciantes, mendigos y eclesiásticos se reúnen junto a Labre, cuyo cuerpo es salvado de la intervención de la guardia corsa.

De Bernis encontró cierta dificultad para defender la tesis del complot jesuita, al que sin más atribuía sin darse cuenta, entre otras cosas, una gran capacidad de influir sobre la población romana: «Cabe presumir que esta piadosa comedia no acabará tan pronto», escribía, incitado por la idea de que todo le parecía sospechoso en aquel asunto. Durante el año el embajador francés en Roma volvió a menudo sobre el problema y se movió en distintas direcciones. Se entrevistó también con el prefecto de la Congregación de las Causas de los Santos, el cardenal Archinto, para bloquear un posible inicio de la causa. Por su parte, el conde De Vergennes creyó oportuno indagar en la vida del joven Labre y salió a la luz la negativa de los trapenses de la Grande-Trappe y de los de Sept-Fons a la solicitud de Labre para entrar en el monasterio.

Pero el elemento más interesante a los ojos del embajador fue el descubrimiento de un Labre filojansenista. Concurrían todos los elementos para denunciar la ambigüedad del «fenómeno Labre». Llegó a enterarse de que Labre había aconsejado la lectura de las obras del padre Lejeune, un oratoriano ciego, célebre predicador del siglo precedente, que había conocido a Quesnel y estaba por tanto próximo al clan jansenista. Un equívoco burdo había alimentado después las sospechas jansenistas cuando a Labre moribundo le preguntaron cuánto hacía que no comulgaba. Sus

palabras, «poco, poco», fueron interpretadas como una escasa propensión a la comunión, mientras que él quería dar a entender que había comulgado hacía poco. Resultó, en efecto, que el mendigo, muerto el miércoles santo, había comulgado el anterior domingo de Ramos, 13 de abril. Amigo de herejes e incrédulos, según el duro juicio de De Bernis, que tenía la seguridad de que todo el montaje se vendría abajo. El embajador se retractaría más tarde: las reservas al juramento del 24 de diciembre de 1790 lo redujeron a la pobreza y el trato romano de gran número de franceses le hicieron cambiar de idea, pero Labre sólo sería beatificado en 1835 por Pío IX, en un contexto totalmente diferente. La canonización la efectuaría León XIII el 8 de diciembre de 1881.

La contraposición entre vida y muerte es uno de los elementos clave para la comprensión de esta figura de «santo mendigo», poco interesante durante su vida y objeto de culto popular a su muerte. ¿Por qué? Los santos son modelos de perfección y de excelencia, y desempeñan un papel de orientación sobre los valores y conductas vitales juzgados realmente ejemplares y dignos de emulación.

Conviene, pues, comprender el porqué de una atención tan grande por el Labre fallecido: es probable que el mendigo no pasara inobservado en las callejuelas del barrio de los gitanos en una Roma en vísperas de la revolución. Aquel santo «mendigo» había impresionado incluso en vida a numerosos romanos, desde el carnicero, «su amigo y admirador», hasta muchos cardenales y nobles de la ciudad (Rospigliosi, Poli, Pallavicini). La gran muchedumbre asisten-

te a sus funerales, la atención y la grave preocupación del embajador francés que llena todo un carteo con el secretario de Estado para los asuntos eclesiásticos en París, deben hacer pensar en un Labre conocido ya durante la vida, tal vez mendigo, santo, peregrino, modelo de hombre sensato que había servido de ayuda a muchos con consejos y estímulos por las calles de la vieja Roma del siglo dieciocho. En el *maltrecho* moral llevaba consigo el Nuevo Testamento, la *Imitación de Cristo* y el Breviario romano, huellas de una presencia no del todo silenciosa y signo de una religiosidad incuestionable.

Pero no fue Roma la única que descubrió a este peregrino sabio y alejado de los esquemas tradicionales, más bien parecido a los «locos de Dios» de la lejana Rusia. Labre fue peregrino también en el sur, de Nápoles hasta Bari; después se encaminó hacia el norte: Asís, Loreto y Fabriano; luego a Alemania y España, con la peregrinación más cargada de símbolos de la Europa del antiguo régimen, Santiago de Compostela. «El santo francés» pasó sus últimos años en Roma. Dormía en las ruinas del Coliseo y seguía interpelando con su discreta presencia a cuantos lo conocían, romanos y no romanos.

Labre gozó de funerales solemnes el día de Pascua en «su» iglesia entre los gritos y alaridos de un gentío enorme dispuesto incluso a recibir golpes con tal de poder tocar «al santo». Su confesor, el jesuita Marconi, escribió su vida, publicada el mismo año de su muerte. Su fama fue enorme de inmediato y se reunieron testimonios de más de cien curaciones milagrosas en Italia, Francia, Alemania y Suiza.

Circulaban más de setenta reproducciones en bronce del rostro del mendigo francés, signo de una gran demanda devocional a su respecto. Con él emerge una figura de santo «laico» compleja, no ciertamente un desconocido mendigo de las calles de Roma, sino un hombre sencillo, espiritual –la compañía de aquellos libros es elocuente–, que supo hablar a su generación y se hizo escuchar por muchos, desde el carnicero hasta los cardenales de una Roma que poco más tarde cambiaría mucho. La canonización no es nunca casual, y León XIII, un siglo más tarde, al hacerlo santo quiso ofrecer a la Iglesia universal un modelo útil y significativo para aquellas generaciones de creyentes que se encontraban por vez primera frente al problema de la separación entre Iglesia y Estado: un «santo mendigo» representaba un modelo nuevo para una sociedad occidental que iba a experimentar una creciente des cristianización.

BIBL.: BS II, 1218-1220; DHGE VIII, 212-213; Archives du Ministère des Affaires étrangères, París, Correspondance politique, Roma, vol. 893; GAQUÈRE F., *Le saint pauvre de Jésus Christ*, B. J. Labre, Aviñón 1936; MARCONI G. L., *Vie de Benoît J. Labre*, Roma 1788.

F. Dante

BENITO MENNI

1841-1914 – fundador de las Hermanas hospitalarias del Sagrado Corazón de Jesús – canonizado el 21 de noviembre de 1999 – fiesta: 24 de abril

Nació el 11 de marzo de 1841 en Milán, siendo bautizado con el nombre de Ángel-Hércules. Era el quinto de

quince hijos del matrimonio formado por Luis Menni y Luisa Figini. En su hogar halló apoyo y estímulo para su desarrollo intelectual y personal. A los 16 años comienza a trabajar en un banco, al que renuncia para no verse involucrado en operaciones contrarias a sus principios éticos. La llamada de Dios la siguió pronto: tras esta renuncia, se ofreció para ayudar al traslado de los soldados heridos que llegaban de la batalla de Magenta, cerca de Milán, al hospital de los Hermanos de San Juan de Dios. El contacto con el sufrimiento humano, unos ejercicios espirituales, la orientación de un sacerdote y su oración diaria a la Virgen María, le ayudaron a descubrir su vocación religiosa. Admirado de la entrega que entonces descubrió en los Hermanos de San Juan de Dios, a los 19 años pidió el ingreso en la Orden Hospitalaria. Lo hizo el 1 de mayo de 1860 en el convento-hospital de Santa Maria Aracoeli de Milán; el 13 del mismo mes recibe el hábito religioso con el nombre de fray Benito y empieza el año de noviciado. En 1861 hace los votos de pobreza, castidad, obediencia y hospitalidad. Poco después es trasladado al hospital «Fissiraga» de Lodi para hacer prácticas de enfermería e iniciarse en los estudios eclesiásticos. Tras completar su etapa de formación religiosa hace la profesión solemne el 17 de mayo de 1864, recibiendo en diciembre la tonsura y las órdenes menores.

En 1865 solicita al general de la Orden, el padre Alfieri, completar sus estudios teológicos en Roma: cursa en el Colegio Romano (actual Pontificia Universidad Gregoriana) el primer año de Sagrada Escritura, Instituciones de Derecho Canónico y Teolo-

gía Moral, siendo ordenado sacerdote el 14 de octubre de 1866. Ese mismo año será recibido en audiencia, junto al padre Alfieri, por Pío IX, quien lo anima a restaurar la Orden Hospitalaria en España con estas palabras: «Vete a España, con la bendición del cielo, hijo mío, y restaura la Orden en su misma cuna».

El 4 de abril de 1867 parte de Marsella con dirección a España. Una vez allí, el joven religioso tuvo que superar no pocas dificultades ante las autoridades eclesiásticas y civiles, así como las generadas por las hostilidades de la I República. Pero su ardor apostólico y su fe inquebrantable lo impulsan a llevar adelante la obra de restauración en España, Portugal y México. A los pocos meses de su llegada abre con éxito el primer hospital infantil de España en Barcelona (1867), que constituye el inicio de su extraordinaria obra restauradora, que dirigirá durante 36 años. Desde el primer momento, gracias a su empeño vocacional, se le unirán numerosos y generosos seguidores, con los cuales a su vez podrá dar continuidad a las nuevas instituciones hospitalarias. En 1872 le llega el nombramiento de «comisario general para España». En 1873 es detenido cuando, vestido de paisano, trataba de ocultar, en casa de unos amigos, hábitos religiosos y vasos sagrados. Escapa al fusilamiento, pero se le manda salir de España. Se refugia en Francia con dos hermanos y dos novicios. Ese mismo año, cuando iba a desembarcar en el puerto de Tánger, adonde se dirigía para tratar el establecimiento de un asilo-hospital, es arrojado al mar por unos anticlericales, a los que perdona en seguida evitándoles ser detenidos.

Cambiada la situación política en España con la Restauración de Alfonso XII, obtiene el reconocimiento, por parte del gobierno, de la «Asociación de Enfermeros Hermanos de la Caridad», con la aprobación de los correspondientes estatutos y la facultad de fundar hospitales en todo el territorio nacional. Así, en 1877 abrirá el manicomio masculino de Ciempozuelos (Madrid).

Con su llegada a Granada (1878), Benito Menni entra en contacto con dos jóvenes, María Josefa Recio y María Angustias Giménez, las cuales serán en 1881 la semilla de una nueva Institución sanitaria, netamente femenina, específicamente para la asistencia psiquiátrica. En Ciempozuelos tiene su origen y se constituye la Casa Madre de la Congregación de las Hermanas Hospitalarias del Sagrado Corazón de Jesús, aprobada por la Santa Sede en 1901. Como signo de su identidad en el servicio hospitalario les transmite su lema en seis palabras: «rogar, trabajar, padecer, sufrir, amar a Dios y callar». Muy pronto, sin embargo, la nueva fundación extiende sus alas de caridad y se establece por diferentes países de Europa y América Latina, y más tarde por África y Asia. En la actualidad se hallan presentes en 24 naciones con más de 100 centros hospitalarios.

Fue Visitador Apostólico de la Orden (1909-1911) y después Superior General (1911). Sus dos últimos años los pasó, en humildad y purificación, muriendo santamente en Dinán (Francia) el 24 de abril de 1914. Sus restos, trasladados por sus Hermanos de España a Ciempozuelos, hoy son venerados bajo el altar cen-

tral de la «Capilla de los Fundadores» en la Casa Madre de sus Hijas Hospitalarias de Ciempozuelos. Abierto su proceso de beatificación en la diócesis de Madrid en los años 1945-1947, fue reconocido como «Venerable» en 1982. Beatificado el 23 de junio de 1985, sería canonizado por Juan Pablo II el 21 de noviembre de 1999.

BIBL.: *Cartas del siervo de Dios P. Benito Menni*, Roma 1975; ÁLVAREZ SIERRA J., *El Padre Menni y su obra*, Barcelona 1968; CÁRCCEL ORTÍ V., *Fidelidad a una misión*, Ciudad del Vaticano 1985; MONTONATI A., *El coraje de un profeta. San Benito Menni*, Ancora, Milán 1999; SOROLDONI M., *Santidad a prueba de fuego. Vida contrastada de Benito Menni*, Madrid 1983; ZUÑEDA E., *Benito Menni. Testigo de la Caridad*, BAC, Madrid 1985.

P. M. García Fraile

BENÓN

Ss. XI-XII – obispo – canonizado el 31 de mayo de 1523 – fiesta: 16 de junio

Benón procedía de una familia de condes sajones y debe identificarse probablemente con el homónimo capellán real cuyo hermano Cristoph tenía ricas posesiones en el norte de Turingia (MGH *DH* IV, 84) y en 1053 era conde del Ostfalengau (MGH *DH* III, 310). Antes de su elección episcopal fue capellán y canónigo del convento palatino de los Santos Simón y Judas en Goslar y mientras desempeñaba estos cargos se le encomendaron otros imperiales. Puesto que él no tomó parte en las guerras sajones del emperador de los años 1073 y 1075, en septiembre de 1075 Enrique IV autorizó el saqueo de las propiedades obispaes por par-

te de sus tropas, hizo capturar al mismo Benón y se lo consignó a un obispo afín. Por esta razón Benón no estuvo presente en la dieta de Worms del 24 de enero de 1076. Tras la liberación o la evasión –sobre este punto nuestras fuentes (BRUNO, *De Bello Saxonico* y LAMPERT) son contradictorias– tomó parte en la elección del antirrey Rodolfo de Rheinfelden en Forchheim en 1078. De este último queda también un acto de donación a la diócesis de Meissen del 25 de marzo de 1079 (MGH *DH* IV, Rudolf I), en el cual empero Benón no es nombrado. Junto con otros obispos de ideas antiimperiales Benón fue desterrado y destituido de su cargo en 1085 por el sínodo de Maguncia. Su lugar lo ocupó el antio-bispo imperial Félix, que fue apoyado también por el duque de Bohemia Vratislav II, en cuyos territorios se encontraba gran parte de las posesiones de la diócesis, sobre todo en la Alta Lusacia. Tras la muerte de Gregorio VII Benón se mostró conciliador y en 1085-1086 hizo un viaje a Italia para hacer acto de sumisión al antipapa imperial Clemente III; fue absuelto por este último y obtuvo del mismo una carta de recomendación para el emperador merced a la cual pudo regresar a su diócesis, donde permaneció sin oposición hasta 1088. Parece que fue uno de los defensores del emperador al menos hasta 1093, pero ya en 1097 reconoció a Urbano II como papa legítimo. Tras esta fecha se pierden sus huellas. Sólo la *Vita* de Emser nos refiere que él se dedicó a la misión entre los vendos; la noticia no es históricamente segura. Murió entre 1105 y el 15 de abril de 1107 (la

fecha precisa es desconocida; la consagración de su sucesor Herwig se celebró entre el 11 de junio de 1105 y el 15 de abril de 1107).

La veneración de la tumba de Benón en la catedral de Meissen es testificada a partir de 1285; su canonización fue solicitada a partir de 1497 por los príncipes territoriales y por el capítulo catedralicio; Jerónimo Emser redactó por esta razón en 1512 una *Vita* del obispo basándose en antiguas fuentes; su obra, empero, no tiene valor histórico. La canonización de Benón, efectuada el 31 de mayo de 1523 (a solicitud del duque Jorge el Barbudo de Sajonia), se colocaba ya en el momento inicial de la Reforma; con ocasión de la elevación de las reliquias el 16 de junio de 1524, Lutero compuso su escrito *Widder den neuen Abgott und allten Teuffel, der zu Meyssen sol erhoben werden* (*M. Luthers Werke* 15, 1899, 170-198). Por eso en 1576 el obispo Johann von Haugwitz entregó las reliquias al duque de Baviera Alberto V, que las llevó a Munich, ciudad de la que Benón se convirtió en patrono (desde 1580 la tumba se encuentra en la Frauenkirche). Protector de los pescadores y de los fabricantes de paños y patrono de la diócesis de Meissen y de la antigua Baviera, es invocado contra la peste y la sequía. Su fiesta es el 16 de junio.

La iconografía lo representa con vestiduras obispaes, sin barba, con mitra, báculo, un pez y clavos (haciendo referencia a la leyenda según la cual a su vuelta habría encontrado las llaves de su catedral, que había tirado al Elba en el momento de abandonar su diócesis, en el vientre de un pez). Tiene representaciones en Mu-

nich, Bautzen, Dresde, Praga y Roma; existen confusiones iconográficas con san \nearrow Udalrico, obispo de Augusta (LCI 5, 367ss).

BIBL.: LAMPERTO DE HERSFELD, ed. O. HOLDER-EGGER, *MGH SS rer. Germ.*, 38; *Miracula saec. XIII-XIV* (BHL *Novum Suppl.*, 1166d); BS II, 1243-1247; DHGE VII, 1363-1365; LMA I, 1916-1917; LThK² II, 205-206; NDB II, 52s; LANGER O., *Kritik der Quellen zur Geschichte des heiligen Benno*, *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Meissen* 1/3 (1884) 70-95; KIRSCH J., *Beiträge zur Geschichte des Hl. Benno, Bischofs von Meißien*, Diss. Munich 1911; SCHLESINGER W., *Kirchengeschichte Sachsens im Mittelalter*, I (Mitteldeutsche Forschungen 27/I), Colonia-Graz 1962, 118-131.

S. *Haarländer*

BERARDO, OTÓN, PEDRO, AYUTO Y ACURSIO

S. XIII – mártires franciscanos – *fiesta: 15 de enero*

En el llamado Capítulo de las Esteras, del año 1219, san \nearrow Francisco de Asís decidió mandar a sus frailes a empresas netamente misioneras, a las que se unió él mismo. De entre ellos envió a seis a Al-Andalus, la España musulmana. El propósito era directamente misionero: se trataba de predicar el evangelio a los musulmanes, con el consiguiente riesgo de martirio. Con esta misión se reafirmaría la índole evangelizadora de la Orden de los Menores. Se dice que cuando san Francisco supo que cinco de estos religiosos habían sido martirizados, exclamó que hasta entonces no había habido cinco verdaderos hermanos menores.

Los elegidos para la misión fueron seis, pero los mártires sólo cinco,

pues uno de ellos, precisamente el jefe del equipo misionero, fray Vidal, enfermó al llegar a España, y no pudo continuar con el encargo. Los otros cinco eran:

Berardo, llamado también Beraldo, natural de Corbio, junto a Pisa, que ingresó en 1213 en la Orden de los Menores. Conocía la lengua árabe, de ahí su utilidad en el grupo y que pareciera como el natural portavoz del mismo en cuanto entraron los misioneros en Al-Andalus. Se le tiene por sacerdote, pero el dato no es seguro.

Otón, de procedencia desconocida, aunque parece que había ingresado en la Orden en la primera década de la misma. Parece segura su condición de sacerdote.

Pedro, natural de San Geminiano, donde oyó predicar a san Francisco en 1211, decidiéndose entonces a seguirle e ingresar en la Orden de los Menores. Para unos era diácono, para otros sacerdote.

Ayuto, lo mismo que Acursio, aparece apenas sin datos personales, afirmando algunos que eran hermanos legos, lo que parece bastante probable.

No queda claro si los misioneros llegaron a la península Ibérica por tierra o por mar. Consta su presencia en Aragón por la enfermedad del jefe del grupo, fray Vidal, que tuvo que desistir de continuar adelante y se separó, bien a su pesar, de los misioneros. Estos, guiados ahora por fray Berardo, pasaron a Portugal, atravesando, naturalmente, la zona de Castilla, hasta llegar a Coimbra, donde fueron acogidos por doña Urraca, la mujer del rey Alfonso II. De ahí pasan a Alenguer, donde los recoge la infanta doña Sancha, hermana del rey y, desde la costa portuguesa, se em-

barcan rumbo a Isbilía, la Sevilla musulmana, en la que la vieja metrópolis cristiana, que había durado durante los primeros siglos de dominio musulmán, era ya un puro recuerdo.

Estos, tan intrépidos como ingenios heraldos del evangelio, llegaron a la Sevilla musulmana vistiendo hábito seglar y, por lo mismo, no despertaron sospecha alguna, dado que el comercio con las ciudades cristianas era frecuente y podían verse cristianos forasteros en la gran ciudad. Un mercader cristiano los alojó en su casa y escuchó, maravillado, la exposición del propósito evangelizador que les llevó a Al-Andalus. Previendo lo peligroso que esto podía ser para su libertad y su vida, el mercader intenta disuadir a los misioneros de que prediquen el evangelio en público. No lo logra. Con los hábitos puestos, intentan predicar en la mezquita mayor y entran, intrépidos, en el Alcázar regio publicando a Cristo. El rey, espantado por este atrevimiento, intentó darles muerte por sí mismo, pero un hijo suyo le convenció de que habría conflicto con los reinos cristianos.

Son entonces detenidos y encarcelados –dice alguno que en la clásica Torre del Oro– y desde la ventana de la prisión no dejan de predicar el evangelio. Se decide entonces su expulsión y envió a África. En Marrakech fueron acogidos por el infante Don Pedro de Portugal, que se hallaba en África por desavenencias con su hermano. El infante intenta convencerlos de la inutilidad de su proyecto. Pero ellos predicar el evangelio con santa audacia. Detenidos y llevados ante el monarca, este les dio muerte por sí mismo en un arrebató

de cólera. Sus restos fueron llevados a Coimbra y depositados en la iglesia de Santa Cruz, de los canónigos regulares de san Agustín. Uno de ellos, llamado Fernando de Buillón, movido por el ejemplo de los mártires, se hizo franciscano y es más conocido por el nombre de san \nearrow Antonio de Padua (\nearrow Mártires franciscanos del Norte de África).

BIBL.: BHL 2093-2094; *Crónica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, en Ann. Franc. III, 1897, 32-33, 613-616; BS IV, 469-470; EC IV, 1152-1153; DELORME F., *Pour l'histoire des martyrs du Maroc*, France Franciscaine VII (1924) 111-135; DHGE XIV, 68; RUSSO F., *La fonte della passione dei SS. Martiri di Ceuta*, MF 34 (1934) 113-117, 350-356; SIMONUT N., *Il metodo d'evangelizzazione dei francescani tra musulmani e mongoli nei secoli XIII-XIV*, Milán 1947; WADDING L., *Annales*, II, 29-35; D. ZANGARI, *I sette SS. Frati Francescani martiri a Ceuta*, Nápoles 1926.

J. L. Repetto Betes

BERNABÉ

S. I – apóstol – fiesta: 11 de junio

Los Hechos de los apóstoles, desde el c. 4 hasta el 15, en diversas ocasiones, hablan de un levita, nativo de la isla de Chipre, llamado José, por sobrenombre Bernabé (término que es interpretado en el sentido de «hijo de la exhortación» o «de la consolación»), como uno de los primeros fieles de Jerusalén. «Hombre virtuoso, lleno de Espíritu Santo y de fe» –dice el texto sagrado–, vendió un campo, trajo el dinero y lo puso a los pies de los apóstoles, para que lo distribuyeran a los indigentes de la comunidad. Se hizo garante de la conversión de Saulo ante la comunidad de Jerusalén, que seguía desconfiando del antiguo perseguidor; con el mismo Sau-

lo, ya convertido en \nearrow Pablo, pasó en Antioquía todo un año (tal vez el 42), dedicándose a la obra de evangelización de la ciudad. Fue en esa circunstancia cuando por primera vez los creyentes fueron denominados con el apelativo de «cristianos». Siempre con Pablo, entre el 45 y el 48, organizó el primer viaje apostólico a la isla de Chipre y al Asia Menor, y participó con él, en el 49, en el llamado concilio de Jerusalén, que aprobó su actuación y definió la cuestión acerca de la no necesidad de la circuncisión para quien accedía a la fe desde el paganismo. Posteriormente discutieron los dos y se separaron: Pablo partió para el viaje apostólico a las Iglesias de Siria y Cilicia, mientras Bernabé, con Juan, llamado \nearrow Marcos, el futuro evangelista, volvió a la isla de Chipre, donde, según la tradición, habría sido lapidado por algunos judíos y su cuerpo quemado.

Se le atribuyó una *Carta* que en la antigüedad gozó de gran autoridad, hasta el punto de llegar a contársela entre las Sagradas Escrituras; en cualquier caso, Bernabé, aun sin formar parte del colegio de los doce, como Pablo, fue venerado inmediatamente con el título de apóstol y es significativo que san \nearrow Ambrosio lo recuerde, junto a \nearrow Pedro, \nearrow Santiago y \nearrow Juan, como «columna de la Iglesia».

El hallazgo de sus reliquias en Chipre puede fecharse al final del s. V. Según la tradición, el santo habría sido encontrado con un ejemplar del evangelio de \nearrow Mateo sobre el pecho, particular este que entrará después como elemento caracterizante en la iconografía. Si el vínculo de Bernabé con Chipre es indiscutible, es tam-

bién interesante el surgir, en algunos documentos bizantinos de comienzos del s. VIII, de una tradición según la cual el santo habría evangelizado Roma, antes incluso de que llegaran Pedro y Pablo, y posteriormente habría sido el primer obispo de Milán. Equivaldría a decir que desde Oriente se veía a Milán, en aquellos tiempos, como una sede importante de la cristiandad occidental, hasta el punto de poner a un apóstol como fundador. Por otra parte, eran numerosos los puntos de acuerdo entre la Iglesia de Ambrosio y las Iglesias orientales, para las que Milán constituía, en la época, una de las pocas referencias en Occidente. Esta tradición reapareció en tierra ambrosiana entre los ss. X-XI en un documento que retoma la tradición bizantina según la cual Bernabé fue el primer evangelizador de Roma, pero corrige sus relaciones con Milán, porque si bien lo presenta siempre como fundador de la Iglesia milanesa, señala como primer obispo a su discípulo san Anatolio, a quien el apóstol habría confiado explícitamente el cuidado pastoral de la ciudad. Además Bernabé habría conferido a la sede milanesa el rango de Iglesia metropolitana y una especie de primado sobre las demás sedes episcopales del norte de Italia. Si esta tradición fue pacífica y acriticamente acogida como verdadera hasta el s. XVI, el posterior debate entre los eruditos y los estudiosos de los ss. XVIII y XIX puso en evidencia su irrefutable naturaleza legendaria. En todo caso, ha de advertirse el concreto papel eclesiológico que jugó esta tradición en su reaparición en tierra ambrosiana en torno al año 1000, en un momento en que los arzobispos de

Milán sentían la necesidad de reiterar su supremacía sobre las otras grandes sedes rivales (en particular Aquilea, Ravena y Pavía) y precisar al mismo tiempo su autonomía y dignidad con respecto a Roma. En efecto, la figura de Bernabé, junto a la de Ambrosio, resultaba perfectamente funcional para asegurar aquel signo de apostolicidad del que la sede milanesa podía legítimamente derivar su rango metropolitano, mientras que, respecto a Roma, esto podía constituir un punto de apoyo para justificar nada menos que una cierta equiparación a la sede petrina.

La Iglesia universal, tanto occidental como oriental, celebra la fiesta de san Bernabé el 11 de junio; la liturgia ambrosiana lo recuerda ese mismo día con peculiarísima solemnidad.

BIBL.: BHL 983-990 y *Novum Suppl.*; BS II, 798-816; ALZATI C., *La fondazione apostolica delle Chiese latine. La specificità milanese, in Ambrosiana Ecclesia. Studi sulla Chiesa milanese e l'Ecumene cristiana fra tarda antichità e medioevo*, (Archivio Ambrosiano 65), Milán 1993, 131-184; *San Barnaba, apostolo (I sec.)*, en C. PASINI (dir.), *Dizionario dei Santi della Chiesa di Milano*, Milán 1995, 67-71; TOMEA P., *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel Medioevo. La leggenda di san Barnaba* (Bibliotheca erudita 2), Milán 1993.

M. Navoni

BERNARDINO DE FELTRE

1439-1494 – franciscano – culto confirmado el 13 de abril de 1654 – fiesta: 28 de septiembre

Bernardino Tomitano, franciscano observante, predicador, promotor de los Montes de Piedad, nació en 1439 en Feltre, primogénito de Donato Tomi-

tano y Corona Rambaldoni, y sobrino del famoso educador Vittorino. Su nombre de bautismo es Martín. Recibe una buena formación humanística (es alumno, entre otros, de Guarino Veronese) y emprende después en Padua los estudios jurídicos. Aquí en 1456 sigue la predicación de Santiago della Marca. Se siente tan impresionado que entra en el convento de los Menores observantes de la ciudad, y cambia su nombre en homenaje a Bernardino de Siena, entonces recientemente canonizado. Enviado a Venecia a estudiar teología, en 1463 es ordenado sacerdote. Durante algunos años enseña gramática. A partir de 1469 comienza su intensa actividad de predicación por Italia, desde Trento a L'Aquila, desde Pavía a Roma. Durante 23 años predica la Cuaresma con incansable energía, a pesar de su débil constitución y de estar enfermo de tuberculosis. Va descalzo de una ciudad a otra, y las muchedumbres, movidas por su fervor, se lo disputan. Defiende el amor a los pobres, lucha contra la injusticia y el lujo, ataca a los astrólogos, defiende la devoción a la Inmaculada Concepción. En este marco orquesta sus campañas contra la usura y la fundación de los Montes de Piedad realizados, a partir de 1462, como alternativa concreta a los bancos de los prestamistas judíos. El éxito de Bernardino es amplísimo; los oyentes dan señales inmediatas de su involucración, por ejemplo a través de las hogueras de las vanidades. No faltan tampoco preplejidades, desconfianzas, verdaderas hostilidades. La lógica de Bernardino es rígidamente extraña a cualquier clase de prudencia humana. Así en 1478, durante una

epidemia de peste, predica regularmente en Padua, aun advirtiéndole del riesgo de difundir el contagio de la enfermedad en las grandes reuniones de masas. En algunos casos, como en 1488 en Florencia y en 1491 en Milán, Bernardino es expulsado de la ciudad. En 1475/1476 predica en Trento, donde ataca a los ciudadanos y al mismo obispo Hinderbach por su excesiva familiaridad con los judíos del lugar, en particular con el médico Tobías. En la semana santa se consuma la desaparición y hallazgo, muerto, del pequeño Simón (el que más tarde será considerado mártir). Frente a las primeras voces que acusan a los judíos de homicidio ritual, Bernardino se mantiene al margen; parece sin embargo aprobar, al menos implícitamente, el proceso que destruirá la comunidad hebrea tridentina. En las distintas ciudades en que Bernardino llevó a buen fin la fundación de un Monte (Mantua 1484, Padua 1491, Crema y Pavía 1493, Montagnana y Monselice 1494), seguía un preciso íter que iniciaba con la propuesta de los ciudadanos, que así podrían evitar el recurrir a los bancos de los judíos. Amenazando con la excomunicación para las autorizaciones a los bancos antedichos se presentaba el nuevo proyecto, buscando los fondos necesarios y cuidando la redacción de los Capítulos del Monte. Novedad fundamental era el reconocimiento de la legitimidad de un modesto interés vinculado a las operaciones crediticias. La iniciativa, que formaba parte de un designio de saneamiento moral de la ciudad, se apoyaba inevitablemente en los prejuicios antijudíos. Agotado por las fatigas, Bernardino muere en Pavía el 28 de septiembre de 1494.

Bernardino prefería actuar que teorizar. Actuaba con la palabra, dirigiéndose al mayor número posible de oyentes y usando a este fin la lengua vulgar, pero no el toscano. Nuestros conocimientos de aquellas prédicas serían muy limitados sin el hallazgo, acaecido en 1937 en la biblioteca del convento de San Francisco en Milán, de dos códices de sermones redactados por el bresciano fray Bernardino Bulgarino, compañero de Bernardino. Se refieren a la predicación de la Cuaresma en Padua y del Adviento en Brescia el año 1493. Tenemos, pues, un resumen de primera mano que podemos considerar fiel en cuanto a los contenidos. Más propia del redactor parece la forma, mezcla de latín y véneto feltrino o bresciano. Otro aspecto importante, si bien menos conocido, de la predicación de Bernardino es el de los sermones dirigidos a las comunidades monásticas femeninas. La biografía más antigua y fiable de que disponemos es la fechada en 1523, del feltrino Bernardino Guslino. Se sirve de fuentes precedentes, en particular del testimonio, que se ha perdido, del P. Francisco Canali, también de Feltre y colaborador directo de Bernardino.

La devoción popular comienza inmediatamente después de su muerte, acompañada por numerosos milagros; la confirmación romana del culto *ab immemorabili* llegará sólo en 1654. El proceso experimentará escasos progresos, salvo la concesión, en 1728, del Oficio y Misa propios para los franciscanos y las diócesis de Feltre y Pavía. La causa de canonización, emprendida en 1872, no ha llegado aún a su conclusión. La orden celebra la fiesta el 28 de septiembre. Su iconografía es bastante rica. Representa sobre todo al

predicador; al fondo un monte, símbolo de los Montes de Piedad fundados por él, con una cruz o una bandera con el trígama IHS, que fuera centro de la predicación de Bernardino de Siena (Kaftal 3, n. 45 y 4 n. 46).

BIBL.: AS *Septembris* VII, 874-983; BS II, 1289-1294; DHGE VIII, 790-791; C. PIANA, *Un sermone sconosciuto del Beato Bernardino da Feltre* (En el V centenario del nacimiento), SF 10 (1940) 53-71; P. C. VARISCHI (ed.), *Sermoni del beato Bernardino Tomitano da Feltre nella redazione di fra Bernardino Bulgarino di Brescia minore osservante*, Milán 1964; BERNARDINO GUSLINO, *Vita del Beato Bernardino da Feltre*, en *Atti della congregazione dei Riti* vol. 718.

CASOLINI F., *Bernardino da Feltre. Il martello degli usurari*, Milán 1939; ESPOSITO E. (dir.), *Processi contro gli ebrei di Trento (1475-1478)*, Padua 1990; MENEGHIN V., *Bernardino da Feltre e i Monti di pietà*, Vicenza 1974; MONACO M., *Aspetti di vita privata e pubblica nelle città italiane centro-settentrionali durante il XV secolo nelle prediche del beato Bernardino da Feltre francescano dell'Osservanza*, en *Studi storici in onore di M. Petrocchi*, 2 vols., Roma 1983, I, 77-196; *I Confessionali del beato Bernardino da Feltre: una rapida indagine storiografica e religiosa tra Quattrocento e Cinquecento*, en *Cultura e società nell'Italia medievale. Studi per P. Brezzi*, 2 vols., Roma 1988, II, 519-533; MUZZARELLI M. G., *I francescani ed il problema dei Monti di pietà*, Actas del congreso histórico bernardiniano, L'Aquila 1982, 83-95; PIANA C., *Iconografia del Beato Bernardino da Feltre*, Venecia 1967; PRODI P., *La nascita dei Monti di Pietà: tra solidarismo cristiano e logica del profitto*, *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 8 (1982) 211-224; VIAN N., *Il beato Bernardino da Feltre in edizioni e studi recenti*, RSCI 24 (1970) 193-203.

S. Spanò

BERNARDINO DE SIENA

1380-1444 – franciscano – canonizado el 24 de mayo de 1450 – fiesta: 20 de mayo

Bernardino degli Albizzeschi nació en Massa Marítima el 8 de septiem-

bre de 1380 de Tollo y Nera degli Avveduti. Queda muy pronto huérfano, y es acogido por parientes primero en la misma Massa y después, a partir de 1391, en Siena. Es instruido en las artes del trivium y en derecho canónico y da pruebas de gran seriedad; inscrito en la Compañía de los Battuti, durante la peste de 1400 se dedica cuatro meses al cuidado de los enfermos; poco después hace una breve experiencia de vida eremítica. El 8 de septiembre de 1402 entra en la Orden de los Menores; abraza más tarde el movimiento de la Observancia y, a falta de conventos observantes en Siena, pasa al Colombaio, en Amiata. El 8 de septiembre de 1403 hace la profesión religiosa; el 8 de septiembre de 1404 celebra la primera misa; dedica un año más a su preparación teológica, inspirándose en los grandes maestros franciscanos, incluidos los espirituales, como Iacopone da Todi, Ubertino da Casale y, sobre todo, Pietro di Giovanni Olivi. De estos autores profundiza las doctrinas teológico-ascéticas más que las proféticas.

En torno a 1405 comienza a predicar en territorio sienés. Funda después el convento de Capriolo, entre Siena y Amiata; de allí parten sus «campañas» de predicación, ampliando el radio de sus desplazamientos. Con Bernardino la Observancia no se limita a un riguroso testimonio de vuelta al primer franciscanismo, sino que se convierte en fuerza que involucra y arrastra tanto en el plano institucional (los conventos observantes pasan de 20 a 200) como en el pastoral, cuyo instrumento es la activísima predicación.

En 1411 Bernardino enferma de

peste; curado de la misma, dedica tres años al recogimiento. En 1415, siendo vicario de la Observancia en Toscana, promueve una actitud conciliadora con los conventuales. Reparte su tiempo entre las tareas dentro de la orden y la predicación. Su fama de predicador lo lleva a numerosas ciudades de Italia septentrional, pero suscita también envidias y hostilidad. Despierta a veces desconfianza la reacción de la muchedumbre que implanta hogueras de las vanidades. Bernardino es acusado más tarde de herejía por el enorme éxito que obtiene promoviendo la devoción al nombre de Jesús, expresado en el trigramma IHS, que ya usara Ubertino da Casale. Por este motivo en 1426 es convocado a Roma por Martín V y, completamente exculpado, logra también aquí gran aceptación como predicador; nombrado inmediatamente después obispo de Siena, rechaza el cargo (en los años sucesivos rehusará también los obispados de Ferrara y Urbino). El vínculo con Siena permanece particularmente vivo; en la plaza del Campo tiene un famoso ciclo de prédicas, transcritas por Benedetto di Bartolomeo; cuando, durante la siguiente campaña de predicación enferma en Venecia, los Priors le invitan a descansar en la patria. En dos ocasiones tendrá que defenderse aún de las acusaciones acerca de su ortodoxia; a partir de entonces desarrollará una actividad incansable, a pesar de su delicada salud, orientada al apostolado de la palabra y a la paciente mediación entre las corrientes internas del franciscanismo. Un período de reposo sólo relativo, en 1430, lo dedicará a la preparación de los dos grandes cuaresmarios, *De*

christiana religione y *De evangelio aeterno sive de caritate*. Muere, aún en plena actividad, el 20 de mayo de 1444 en el convento de San Francisco en L'Aquila.

Los escritos de Bernardino giran en torno a su actividad de predicador, a partir de los dos cuaresmarios recordados arriba. El *De christiana religione* consta de 66 sermones, desde el domingo de quincuagésima a la octava de Pascua (uno para cada día ferrial y dos para los domingos). Cada sermón, tras la enunciación general del tema y el esquema del tratamiento, se subdivide en artículos y capítulos. Los sermones se suceden en series semanales, precedidas por *Ordines dicendorum*. El planteamiento es, pues, sistemático; algunas secciones son verdaderos tratados (sirva de ejemplo el *De restitutionibus*, sermones 33-40). La articulación del *De evangelio aeterno*, más amplio que el anterior, es análoga. La redacción se prolonga hasta los últimos tiempos de la vida de Bernardino, de modo que queda incompleta. Entre los temas principales destacan el amor divino, los novísimos, los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía. Los nn. 32-45 son conocidos como tratado *De contractibus et usuris*.

Sin embargo Bernardino es famoso sobre todo por las predicaciones en lengua vulgar, pronunciadas directamente frente a amplísimos auditorios; la más importante recopilación de estas es atribuida al ya recordado artesano sienés Benedetto di Bartolomeo, que siguió con la máxima fidelidad el ciclo de la plaza del Campo de 1427. Bernardino se expresa en un eficazísimo lenguaje coloquial, implicado en los problemas cotidianos de sus

oyentes, abierto a la concreción de la vida ciudadana del tiempo. Su espontaneidad es sólo aparente, pues procede tanto de una profunda preparación y reflexión como de verdaderas técnicas recitativas. Los precedentes de Bernardino no han de buscarse, en los grandes predicadores apocalípticos de la generación precedente, como Vicente Ferrer, sino en la tradición franciscana, que trató de revitalizar en sentido cristiano las opciones cotidianas de la gente ordinaria. Su pensamiento no presenta una originalidad particular; el material que utiliza es no obstante muy amplio y la síntesis que hace tiene gran valor. Su objetivo es devolver credibilidad a instituciones eclesiásticas en profunda crisis, reecender en el pueblo una genuina religiosidad. Su pastoral se funda en una base doctrinal esencial pero solidísima. Superadas las vetas eremíticas de la primera Observancia, Bernardino se remite, como ya hemos dicho, a la gran tradición espiritual franciscana incluso de autores mirados a veces con recelo, como Ángel Clareno y Ubertino da Casale. Se dirige a las masas que llenan las plazas usando el lenguaje de entonces; insiste en que la decadencia moral no sólo es pecado, sino que conduce también a la decadencia social; proclama la primacía de la palabra de Dios que el clero, incluso no ejemplar, está obligado a anunciar. Pone en primer plano, más que la reforma, la defensa de la Iglesia en cuanto institución frente a los ataques tanto de los herejes como de los humanistas. En lo referente a la cultura del tiempo es muy cauto, sosteniendo en definitiva la primacía del hacer respecto al saber. En primer lugar ha de

ponerse la sumisión del creyente a la ley y a la autoridad. De aquí la polémica con Poggio Bracciolini: mientras este defiende la urgencia de una reforma de la Iglesia, Bernardino pone en primer plano la disciplina. Las facciones políticas que dividen Italia son condenadas del modo más enérgico. La justicia divina es vista como punitiva. Pero su opción permanece ligada al Evangelio, no al Apocalipsis.

Algunos comportamientos y convicciones aparecen claramente datados, como aquellos hacia las «brujas» y los judíos. Más difuminada es la actitud hacia la mujer y la familia, temas que alcanzan gran relieve en el tratamiento de la primera parte del s. XV. Aparece abierto a los problemas cotidianos, convencido del rol decisivo de la mujer, aun condenando toda forma de laxismo. En esta perspectiva es durísima la condena de la sodomía.

Uno de los aspectos más interesantes de su pensamiento es la problemática económica, en conexión directa con las teorías de Pietro di Giovanni Olivi; la reflexión sobre el «lucro cesante» y el «daño emergente» vinculados con el préstamo abre el camino a cierta posibilidad de ganancia lícita ligada al crédito. Se abre, pues, el camino para superar las precedentes prohibiciones absolutas, soslayadas difícilmente o resueltas con la delegación de la actividad crediticia a los bancos judíos. Se sientan así los presupuestos para la fundación de los Montes de Piedad (el primero nace en Perugia en 1462), que serán una tarea primordial para Bernardino de Feltre.

Sus biografías son numerosas y se

publican en un breve lapso de tiempo. La primera, de Barnabò di Siena, dedicada a Alfonso de Aragón, es de 1445; suministra los datos generales y se extiende sobre la actividad de la predicación, dejando en segundo lugar los milagros. De 1446 es el trabajo de Leonardo Benvoglianti, centrado sobre todo en las vicisitudes juveniles. En 1447-1449 Juan de Capistrano recoge elementos con vistas a la canonización; se sirve para ello del texto de Benvoglianti, pero insiste en el tema de los milagros. De dos breves vidas anónimas, una proporciona interesantes y desconocidos particulares acerca de Bernardino predicador, sobre todo en la fase inicial marcada por alguna dificultad. Las biografías escritas después de 1450 adolecen de la reciente canonización, que ha fijado un modelo de precisos contornos. Así Maffeo Vegio basa su trabajo no sólo en las biografías anteriores, sino también en los testimonios del proceso de canonización, y de este modelo depende estrictamente la síntesis de Giannozzo Manetti. En Vespasiano da Bisticci encontramos un texto en lengua vulgar que pone vivamente de relieve los ataques de Bernardino a los males del tiempo, mientras que Antonino de Florencia inserta el elogio del santo en su *Chronicon*. Las últimas biografías del s. XV nos dan un cuadro estereotipado de su figura.

El proceso de canonización comienza inmediatamente después de su muerte. El primer proceso se efectúa en Siena en 1445, el segundo en L'Aquila en 1447, el tercero en Roma en 1448. La proclamación solemne es del 24 de mayo de 1450. Su fiesta se celebra el 20 de mayo.

La iconografía bernardiniana es muy rica; el santo es protagonista en lugares de culto dedicados a él, como el oratorio de San Bernardino en Perugia y la iglesia homónima en L'Aquila, pero también en iglesias franciscanas, como Santa Maria in Aracoeli de Roma o en Siena, en la iglesia de San Bernardino, la catedral y el palacio del ayuntamiento. Los artistas son a menudo importantes, desde Agostino di Duccio al Pinturicchio, Sano di Pietro, Benozzo Gozzoli y Luca della Robbia. Las imágenes representan al santo con rasgos ascéticos, con el trigramo o el crucifijo entre las manos; a veces reflejan la dimensión coral de la prédica, en la plaza, con los fieles inmóviles y mudos en primer plano (KAFTAL I, n. 53; II, n. 55; III, n. 44; IV, n. 45).

BIBL.: *S. Bernardini senensis Opera omnia...* estudio y edición de PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita, 9 vols., Quaracchi-Florencia 1950-1965; la edición no incluye las prédicas transcritas por los oyentes, por creerse que no ofrecen garantías suficientes de autenticidad.

BERNARDINO DE SIENA, *Prediche volgari sul Campo di Siena*. 1427, ed. de C. DELCORNO, Milán 1989; BHL 1188-1201, *Suppl.*; AS *Maii* V, 257-318; AB 21 (1902) 52-80; BS II, 1294-1321; DBI IX, 215-226; DSp I, 1518-1521; VESPASIANO DA BISTICCI, *Le vite*, ed. de AULO GRECO, 2 vols., Florencia 1970-1976, I, 243-253.

S. Bernardino da Siena nel V centenario della morte (1444-1944), Milán 1945 (número especial de SF); *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale XVI, 9-12 octubre 1975, Todi 1976; *Atti del Convegno storico bernardiniano in occasione del sesto centenario della nascita di S. Bernardino da Siena*, L'Aquila, 7-9 de mayo de 1980, L'Aquila 1982; JANSEN P., *Un exemple de sainteté thaumaturgique à la fin du moyen âge: les miracles de saint Bernardin de Sienne*, *Mélanges de l'Ecole française de Rome, Moyen Âge, Temps modernes* 96 (1984) 129-151; MAFFEI

D.-NARDI P., *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, Siena, 17-20 abril 1980, Siena 1982; MONTESANO M., *La memoria dell'esperienza di Bernardino da Siena nell'agiografia del XV secolo*, *Hagiographica* 1 (1994) 271-286; PACETTI D., *De sancti Bernardini senensis operibus. Ratio criticae editionis*, Quaracchi-Florencia 1947; PIANA C., *I processi di canonizzazione sulla vita di San Bernardino da Siena* (en ocasión del V centenario 1450-1950), AFH 44 (1951) 87-160 y 383-435.

S. Spanò

BERNARDITA /MARÍA BERNARDA SOUBIROUS

BERNARDO CALBÓ

1180-1243 – obispo – culto confirmado en 1710 – fiesta: 25 de octubre

Obispo de Vic, nació en la ciudad de Reus en 1180. Pertenece a una familia de caballeros repobladores del Campo de Tarragona y actuó en la curia arzobispal. En el año 1214, después de haber pasado una grave enfermedad, entró como monje en el monasterio cisterciense de Santes Creus. Profesó en el año 1215 y en 1225 fue elegido abad. Intervino en la fundación del monasterio cisterciense de Valldonzella, en Barcelona, y fue consejero de la nobleza relacionada con Santes Creus, especialmente de los Montcada, fundadores del monasterio. También fue comisario papal, cargo que se le concedió para resolver conflictos eclesiásticos difíciles. Por su prestigio, en el año 1233, los compromisarios del capítulo catedralicio de Vic lo eligieron obispo y fue consagrado en 1234. Pacificó la clerecía dividida por la dimisión forzada de su antecesor, Guillermo de Tavertet, veló por la disciplina eclesiástica y defendió los derechos

de la sede vicense frente a la nobleza. Como señor feudal que era y por el compromiso contraído en las cortes del Monzón del año 1236, en 1238 acompañó a Jaime I en la conquista de Valencia. Hizo testamento el día 14 de julio del año 1243 y falleció el día 26 de octubre del mismo año con gran fama de santidad.

En el mes de marzo del año siguiente, su sucesor, Bernardo de Mur, abrió su proceso de canonización, aún conservado en el Archivo Capitular de Vic, en el cual, hasta 1337, se anotaron más de un centenar de hechos milagrosos obrados por su intercesión. Su culto, al principio, sólo contó con la aprobación de los obispos de Vic, hasta que en el año 1710 fue ratificado por el papa Clemente XI.

Sus restos mortales descansan en la catedral de Vic en una magnífica urna de plata labrada en los años 1701-1728 por el orfebre barcelonés Joan Matons. Parte de sus ornamentos episcopales, junto con su cáliz funerario, se conservan en el Museo Episcopal de Vic. Su festividad se celebra el 25 de octubre con memoria obligatoria en los obispos de Vic y Tarragona.

BIBL.: FORT E., *Sant Bernat Calbó, abat de Santes Creus i bisbe de Vic*, Vial-sec-Salou 1979; JUNYENT E., *Diplomatori de Sant Bernat Calbó, abat de Santes Creus, Bisbe de Vic*, Reus 1956;

M. S. Gros Pujol

BERNARDO DE CLARAVAL

1091-1153 – abad, doctor de la Iglesia – canonizado en 1174 – fiesta: 20 de agosto

Bernardo es el más grande místico cisterciense y, quizá, de toda la tradi-

ción monástica benedictina. Místico que consigue unir la más intensa y profunda contemplación con la más directa y polémica intervención en la historia. En esto sigue la tradición monástica marcada por la enseñanza de Gregorio Magno, aunque dándole un carácter de indudable originalidad. Ha sido recordado como el adversario y el contradictor de Pedro Abelardo, y a él se han remitido los enemigos de una lectura intelectual de la fe cristiana, pero es recordado también como el escritor espiritual al que la tradición mística siguiente se ha referido.

Nacido en 1091 en Fontaines-lès-Dijon, cerca de Dijon, en Borgoña, en el seno de una importante familia (su padre, Tescelino, era vasallo del duque de Borgoña), recibió el nombre del abuelo materno, Bernardo de Montbard. Era el tercero de siete hijos (una sola hermana) y fue enviado a estudiar con los canónigos regulares de Saint-Vorles, en Châtillon-sur-Seine. Muerta su madre Alecta (Aleth) hacia 1106 ó 1107, a quien estaba muy apegado, Bernardo, inteligente y sensibilísimo, dejó los estudios por una vida incierta y desorientada, que duró cerca de cuatro años. Pero en 1111, tal vez recordando una visión de Jesús niño, que se le había aparecido antes, se retiró a su casa de Châtillon para entrar después, al año siguiente (1112), en Cîteaux, el monasterio fundado en 1098 por Roberto de Molesmes según una renovada espiritualidad benedictina. Bernardo entra en él con un numeroso grupo de personas que ya había reunido en torno a sí en el mismo ideal de perfección cristiana, entre ellas un tío y cuatro hermanos

(más tarde lo seguirán el padre y el hermano menor). Se trata del primer signo de una fuerza de atracción y de conversión que le llevará en breve a grandes logros. La vida ascética y espiritual que practicó desde entonces, alternando estudio de la Biblia y de los Padres de la Iglesia, vida cenobítica y práctica litúrgica, trabajo manual y ayuno estricto, fue muy intensa y severa, y contribuyó no poco a deteriorar su salud. Pero tres años después, en 1115, Esteban Harding, abad de Cîteaux desde 1109, lo manda a fundar un nuevo monasterio, más al norte, en Champagne, precisamente en el territorio de los condes de Troyes: así, a orillas del Aube, en la localidad de Absinthe, surge Claraval, del que Bernardo será abad hasta su muerte, acaecida el 20 de agosto de 1153. En 1115 había sido ordenado sacerdote y bendecido como abad por un gran personaje, Guillermo de Champeaux, que había dirigido la escuela catedral parisina y fue consagrado, casi con cincuenta años, obispo de Châlons-sur-Marne (1113-1122).

Desde este momento su vida adquiere un papel cada vez más importante tanto en el ambiente monástico como en el eclesiástico y político. Toda Europa lo conoce, muchos le consultan para asuntos privados y decisiones públicas y otros muchos lo invocan como pacificador. En el ambiente monástico fue uno de sus protagonistas decisivos: se convirtió muy pronto en el mayor garante de la observancia de la Regla de Benito según el nuevo y riguroso sentido de Roberto y Esteban, tanto dentro del monasterio (que cuando murió contaba con 700 personas) como en la fun-

dación de nuevos monasterios dependientes de Claraval (68 a su muerte). La iniciativa de Roberto y de Esteban se había convertido mientras tanto en una verdadera orden religiosa, la orden cisterciense, que se había dado en 1118 su propia norma espiritual en una *Carta charitatis* (confirmada al año siguiente por Calixto II, que era borgoñón) y que a mediados de siglo contaba con algo menos de un centenar de monasterios, además de las dependencias de Claraval. Esta estrepitosa expansión (comparable sólo con la franciscana del s. XIII) es debida a la conciencia general de una crisis del viejo monaquismo (demasiado rico, poderoso, formal) y a una exigencia de nuevas formas monásticas, pero también, y específicamente, a la autenticidad ejemplar del monaquismo de Bernardo y a su incansable obra de formación espiritual y de propaganda; una obra que se sirvió con frecuencia de la predicación y del texto escrito de las prédicas, que se le pedían cada vez más, así como de la correspondencia, mantenida con grandes y pequeños personajes durante toda su vida. A Bernardo puede considerársele por esto como el principal reformador del monaquismo de su tiempo y probablemente de toda la herencia benedictina.

La centralidad en Bernardo del monaquismo reformado lo llevará a enfrentarse con el monaquismo tradicional, cuyo portaestandarte era el grande y poderoso monasterio de Cluny (no demasiado lejano de Cîteaux) y con la cultura de las catedrales ciudadanas, personificada en aquellos años por Pedro Abelardo y Gilberto de la Porrée. En 1117 su primo Roberto, que había entrado en

Cîteaux con él, dejaba la abadía y decidía hacerse monje en Cluny. La polémica (y con ella también la comprensión) con Cluny empieza algo más tarde; lo documenta la *Apologia ad Guilelmum*, o sea, a su amigo \nearrow Guillermo de St. Thierry, que había permanecido en el monaquismo negro aunque con la fórmula de la Chaise-Dieu (es de 1123-1124, con una segunda redacción tal vez de 1125). La severidad de vida que Bernardo se exigía a sí mismo y a sus monjes no impedía, desde los primeros años del abadengo, atraer a Claraval a muchas personas, fascinadas por su prestigio; pese a alguna que otra decepción, incluso dolorosa para él, Claraval se iba convirtiendo cada vez más en el centro ideal del monaquismo occidental. En 1122 había sido elegido abad de Cluny \nearrow Pedro el Venerable, que con su iluminada moderación acogería al anciano Abelardo y se esforzaría, tras la complicada peripecia del ex abad Poncio (1121-1126), por entablar un diálogo con Bernardo, que aceptó la variedad de las formas monásticas poniéndola como fundamento de la novedad de su elección.

Hacia 1123 Bernardo escribió su primera obra (sin tener en cuenta la correspondencia, cuyo primer testimonio es una carta de 1116-1117), los cuatro sermones sobre el *Missus est*, es decir, sobre la anunciación a María, escritos en un momento de enfermedad y postración física que no le permitía predicar; una obra maestra no sólo por el valor literario, sino también y sobre todo por la extraordinaria intensidad espiritual, que pone en el centro de la vida del cristiano el modelo de María, estrella del

mar que conduce a Cristo. En los años inmediatamente anteriores y posteriores a 1125 (es difícil datar las obras de Bernardo por estar a menudo sujetas a revisión) escribió también dos tratados, el *De gradibus humilitatis et superbiae* y el *De diligendo Deo*. El primero es un comentario al capítulo 7 de la Regla benedictina; en él se mezclan aspectos tradicionales con profundizaciones de Bernardo, que tiene «una conciencia dramática de la soberbia como alternativa siempre latente en el hombre» (I Deug-Su). El *De diligendo Deo* representa mejor la novedad bernardina: en efecto este es el primer tratado latino dedicado explícitamente al amor de Dios. Con él se lleva a cabo la experiencia de todo el monaquismo occidental: si el amor es lo que Dios ofrece al hombre y la respuesta que espera de él; si Dios mismo es la recompensa para quien lo ama, la salvación es una operación sola y exclusivamente interior, espiritual, mística; el aislamiento social del monje empieza a tener un valor diferente y ya no central.

El período entre 1130 y 1145 es el de mayor actividad para Bernardo. Las nuevas fundaciones se suceden y la correspondencia se abre a muchos interlocutores (entre ellos Hildgarda de Bingen, Hugo de San Víctor, reyes y condes, papas, obispos, abades, sacerdotes y laicos); interviene ante la curia romana para resolver intrincadas cuestiones de sucesiones obispales; su celo le obliga a salir cada vez más a menudo de Claraval (se ha calculado que pasó fuera del monasterio cerca de dos tercios de su vida); predica continuamente a las comunidades monásticas (se han conservado

cerca de 350 sermones). Dos problemas asumen en estos años un relieve particular. Ante todo la crisis eclesiástica. En 1130, a la muerte de Honorio II, se había producido una ruptura en la iglesia romana que había llevado a la elección y consagración de dos papas, Inocencio II (1130-1143) y Anacleto III (1130-1138). Bernardo comprendió el peligro que representaba el cisma y sobre todo el que pudiera alargarse, y se afanó con extraordinaria energía y paciencia, ante la curia romana, los emperadores Lotario II (con el que se entrevistó en Bamberg) y Conrado III (al que visitó en Spira), los reyes de Francia, Inglaterra y Sicilia, obispos y señores; por esto emprendió viajes a los distintos países europeos y estuvo tres veces en Italia, llegando a encontrarse con Ruggero II. Muerto Anacleto, logró inducir personalmente al sucesor Víctor IV (1138) a la sumisión a Inocencio II.

La Iglesia altomedieval había cedido el puesto a la Iglesia de la reforma gregoriana, pero esta se movía entre contradicciones e incertidumbres, y Bernardo tuvo un alto sentido de la unidad de la Iglesia (comprendiendo apenas lo que estaba contra o fuera de esta unidad), y con la palabra y la acción evitó que la crisis se ampliase. A este sentido de la unidad de la Iglesia Bernardo sabía unir también una profunda conciencia de aquello que la libertad, incluso de espíritu, representa para el hombre y para el cristiano. De estos años es el *De gratia et libero arbitrio*, en el que la inspiración agustiniana acerca del pecado original es aceptada sin demasiado entusiasmo, prefiriendo considerar lo que representa la libertad en Adán antes

del pecado y cómo es reintegrada por Cristo, que da a la libertad del hombre el bien más grande, una impronta divina. Había escrito también entre 1129 y 1136 el *De laude novae militiae*, o elogio de la orden de los Templarios, cuya institución había confirmado el concilio de Troyes (1129).

Bernardo vive en un tiempo en que nació en Occidente, especialmente en los países transalpinos, la idea de la cruzada, y en este espíritu elogia al nuevo tipo de caballería que los Templarios deseaban introducir; y más tarde, solicitado por el nuevo papa \nearrow Eugenio III (1145-1153), que había sido discípulo suyo en Claraval, predicará en 1146-1147 la segunda cruzada, suscitando fuerzas suficientes para iniciarla, aunque después el rey de Francia y Alemania, puestos al mando de la misma, tuvieron que volver, sin resultados positivos, en 1149.

La otra cuestión significativa, de gran resonancia, en la que se encontró Bernardo, era el modo de entender la fe cristiana. Anclado en la tradición, en su sentido más genuino, se opuso a Arnaldo de Brescia (†1155), Pedro Abelardo (1079-1142) y Gilberto de la Porrée (1076-1154). Frente a Arnaldo y su exigencia radical de reforma de la Iglesia (una Iglesia radicalmente pobre y extraña al mundo) consideraba que debía defender el sistema eclesiástico, que por otra parte él mismo criticaba y estaba reformando en su espíritu. Frente a Abelardo y Gilberto, Bernardo opinaba que debía defender la integridad doctrinal de la tradición cristiana. Abelardo había tenido y seguía teniendo gran éxito como maestro, incluso tras su relación con Eloísa. Ya en 1121 el tratado sobre la Trinidad de Abelardo había sido condenado por un

concilio, en Soissons, por la proximidad de su teoría a las sabelianas (en que las tres personas son reducidas a diversas manifestaciones de la divinidad), tomadas probablemente de su maestro Roscellino. Este énfasis en la unidad divina y la dificultad para construir una dimensión trinitaria ligada al concepto de persona, derivaba de la aplicación de la dialéctica a la teología, que estaba creando un modo diferente de reflexionar sobre Dios. Esta forma de unitarismo ponía en peligro la coherencia misma de la dogmática elaborada hasta entonces y en particular impedía que la tradición cristológica de Calcedonia pudiera ser comprendida. Así, pues, Bernardo consideró muy pronto a Abelardo como principal adversario (si bien con la mediación de Pedro el Venerable acabó por reconciliarse con él), lo veía como el causante de una reducción, efectuada en muchas escuelas episcopales ciudadanas, de la teología a la lógica, de la fe a una dimensión privada y no pública, irracional porque la dialéctica no podía comprimirla por completo en sus posibilidades. Bernardo no era probablemente un teólogo muy hábil, pero en sus convicciones contra Abelardo era confortado y aconsejado por su amigo Guillermo de St. Thierry, tal vez el más grande teólogo del s. XII, por su autoridad y su prestigio. Así consiguió, incluso con algún engaño procesal, hacer condenar a Abelardo en el concilio celebrado en Sens en 1140, hecho que no interrumpió sin embargo la fortuna del método de Abelardo, según la interpretación de Pedro Lombardo, en su posterior historia de la teología.

Análoga actitud adoptó Bernardo con Gilberto de la Porrée, maestro en

Chartres y París y desde 1142 obispo de Poitiers, que consideraba fundante, en el interior mismo de la teología, el significado de la gramática, en el sentido de que la estructura del lenguaje manifestaba la estructura de la realidad; para esto, teniendo en cuenta los tratados teológicos de Boecio, Gilberto trató de utilizar la lógica de Aristóteles, en la que se basaban aquellos tratados, pero dentro de un cuadro doctrinal platónico. Parte de este enfoque se encontrará después en Tomás de Aquino, pero Bernardo no podía aceptarla, y sostuvo la acusación contra Gilberto en el concilio de Reims, ante el papa Eugenio III, en 1148. Merced a la gran doctrina y habilidad de Gilberto y a pesar de las presiones de Bernardo, el concilio no condenó a Gilberto, que se limitó a retractarse de algunas posiciones. Por otra parte, la actitud de Bernardo frente a la nueva cultura se refleja asimismo en el discurso *De conversione* que dictó a los estudiantes (*ad clericos*) parisinos en 1140, cuando los invitó a dejar el mundo para buscar en Dios la plenitud de su experiencia. Bernardo adopta una actitud de comprensión del fenómeno, iniciado pocos decenios antes por Anselmo de Canterbury, y al mismo tiempo de aguda percepción espiritual: no se podía resolver con la lógica un problema tan delicado como la comprensión racional de lo divino en sí y de lo divino en el hombre. Para dar solución al problema Bernardo no contaba empero con la instrumentación teológica suficiente, y tal vez tampoco con la vitola del teólogo, que tenía en cambio su amigo Guillermo de St. Thierry.

En 1135 Bernardo empezó su pre-

dicación sobre el *Cantar de los cantares*, que continuará hasta el fin de sus días, comentando los dos primeros capítulos del texto, con 86 sermones. En los últimos años escribirá su tratado quizá más importante, el *De consideratione*, y su única obra hagiográfica, la *Vita sancti Malachiae*. «En los sermones sobre el *Cantar de los cantares*, Bernardo escribe en cuanto espiritual y en cuanto místico: al evento histórico de la encarnación del Verbo corresponde el evento de la encarnación espiritual del mismo, no en la historia sino en el alma; Bernardo narra la historia de esta unión del alma con el Verbo, la *unitas spiritus*... En el *De consideratione* Bernardo reelabora este mismo tema mediante el concepto de consideración, que es aplicado paritariamente a la ciencia de lo divino y a la ciencia de lo humano» (B. Michel): consideración (del Salmo 45,11) significa en efecto dar a Dios y al hombre su lugar, saber dar con la justa medida de todas las cosas; es la única «filosofía» posible, la que debe poseer en grado máximo un pontífice romano.

Pero es en los Sermones sobre el *Cantar* donde Bernardo ha desarrollado mejor su actitud espiritual; su teología mística es un lugar necesario tanto para comprenderlo como para comprender lo que el s. XII representa en la historia intelectual y espiritual. «Su tema dominante es el de la plenitud del amor divino que llega a satisfacer la más profunda aspiración del hombre, su deseo más auténtico... Todo el monaquismo, desde el s. IV, tenía este problema; pero sólo Bernardo (y con él Guillermo de St. Thierry) ha expresado el viejo tema monástico de la contemplación en

términos de unión de amor entre el hombre y Dios. Por eso su palabra clave es el amor (y su texto inspirador la primera carta del apóstol Juan, donde Dios es definido como amor)... La encarnación es calificada como un beso: la boca que besa es el Verbo que se hace carne, y el que es besado es la carne asumida por el Verbo (*Sermón 2*). El amor es gratuito, no tiene otro fin que él mismo. Triunfa incluso sobre Dios, sobre su terribilidad (*Sermón 64*). La experiencia de Dios, la mística, llevó a Bernardo a esta alta representación de Cristo como lugar del amor. En Cristo no aparece sólo el temor de Dios, sino más bien su misericordia, que es la verdadera cualidad divina. De esta mística es Cristo el centro. «Mi filosofía más íntima consiste en conocer a Cristo, y a Cristo crucificado» (*Sermón 43*). «La crucifixión es el gesto supremo que muestra la naturaleza misericordiosa de la divinidad, y el que acoge este gesto ve la luz perfecta de la resurrección» (Leonardi).

En estos términos Bernardo lleva a cabo la temática origeniana de la contemplación, origen de la identidad monástica; aquí está su originalidad. Persiste en él todavía, de Orígenes, el límite asignado al cuerpo, una contradicción entre el amor por la humanidad, la divinidad de Cristo y la historia, que no se resuelve plenamente en la aceptación de la misma. Bernardo quiere cambiar el mundo, la Iglesia y a cada uno de los hombres; no se fía del mundo, lo acusa, y a veces parece compartir la actitud veteromonástica de Cluny, de que se puede conquistar el poder con la fuerza. Pero no es esta su lógica: contra el poder vence siempre, no sólo en los escritos

sino también en la acción, la paz y la dulzura. Frente a la crisis de la Iglesia y la de la teología, Bernardo no carece de contradicciones; no obstante representa el vértice de la experiencia y de la reflexión monástica.

Durante los últimos años de la existencia de Bernardo se empezó a escribir su vida. Ya en 1145 Godofredo de Auxerre, un escolar de Abelardo que en 1140 había seguido a Bernardo a Claraval convirtiéndose en su secretario, empieza a recoger material para una biografía (BHL 1207) y organiza una primera recopilación de las cartas; poco después, en 1147, Guillermo de St. Thierry (que morirá poco después, en 1148) escribe lo que será el primer libro de la *Vita prima* de Bernardo (BHL 1211); y en 1148 redacta su segundo libro Arnaldo, abad de Bonneval (BHL 1212). Poco después de la muerte de Bernardo consignan sus recuerdos Eudes, prior de Morimond (BHL 1210), y Godofredo de Auxerre, además de tres sermones (BHL 1230, 1230b, 1230c), enviando el relato de los últimos meses y de la muerte de Bernardo al arzobispo Eskil de Lund (BHL 1208-1209). Entre 1155 y 1156 Godofredo compone los libros 3-5 de la vida (BHL 1213-1216), que con la añadidura de una serie de milagros (BHL 1222-1227) es enviada a Roma para la canonización. Pero surgen dificultades: la curia romana está modificando el procedimiento para el reconocimiento de la santidad y Alejandro III no puede incoar en seguida en los nuevos términos un proceso de canonización. Quien comprende que por ello conviene revisar la *Vita* es Godofredo, que mientras tanto ha llegado a abad de Igny (1159); llamado

como abad a Claraval en 1162, se pone a la obra y, entre 1163 y 1165, revisa y reescribe todo el texto, de modo que resulta una redacción distinta (redacción B: BHL 1217-1220). Poco después Alano de Flandes (o de Lille), que había renunciado al obispado de Auxerre volviendo a Claraval en 1167, escribe una nueva biografía (la *Vita secunda*: BHL 1232) entre 1167 y 1170. Mientras tanto Godofredo envía la *Vita prima* (en la redacción B) nuevamente a Roma con una ulterior demanda de canonización. Así Alejandro III puede proclamar la santidad de Bernardo el 18 de enero de 1174. Por fin, en 1180 Juan el Eremita, prior de Claraval, escribe una *Vita tertia*, que es sobre todo un compendio de la primera: BHL 1234 (todo esto según la reconstrucción de A. H. Bredero).

La imponente recopilación hagiográfica tiene su punto máximo en la *Vita prima*, en donde permanecen vivos diversos centros de interés y distintos modelos hagiográficos debidos a los tres autores. Para Guillermo, Bernardo es sobre todo el monje, el nuevo Benito, que ha renovado el monaquismo y ha defendido valerosamente su *renovatio*, que es una *renovatio* espiritual; su instrumento a este fin es el ejemplo dentro del monasterio y la predicación fuera del mismo; Bernardo no es un político, en los asuntos del mundo actúa siempre por obediencia. Para Arnaldo el centro de interés, en el libro II, son los años 1130-1145, los años del cisma de Anacleto y del pontificado de Inocencio II, y Bernardo es el que lucha, en defensa de la Iglesia, contra el cismático y contra cualquier forma de herejía respecto al dogma establecido.

Godofredo se fija en cambio en las virtudes personales de Bernardo y recorre toda su vida en un gran cuadro: sus virtudes le llevaron en todas direcciones a sostener su abadía, el monaquismo y la Iglesia: él es sobre todo el abad que desde su monasterio se abre al mundo y ocupa toda la historia. Es evidente la influencia del esquema de Guillermo sobre Godofredo. Este, por otra parte no descuida, como Arnaldo, adjuntar a la narración biográfica una serie de milagros.

Más tarde se publicarían muchas otras biografías. Pero es particularmente importante el recuerdo de Bernardo como maestro de vida espiritual, como místico y como hombre de Dios. Esto es precisamente lo que ha hecho que se atribuyeran a Bernardo escritos místicos de otros autores (entre ellos la *Carta de oro* de Guillermo de St. Thierry).

BIBL.: Las obras de Bernardo, tras la clásica edición de J. MABILLON, París 1667 (9 vols.), después en PL 182-185, han sido editadas por J. LECLERCQ, Roma 1957-1977 (8 vols.).

En castellano: BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones de Navidad*, Rialp, Madrid 1956; *La Virgen Madre*, Rialp, Madrid 1957; *Las alabanzas de María y otros escritos escogidos*, Ciudad Nueva, Madrid 1998; *Tratado sobre el amor a Dios*, San Pablo, Madrid 1997; *Obras completas de san Bernardo*, BAC 444, 452, 469, 473, 491, 497, 505, 527: se trata de una edición bilingüe preparada por los monjes cistercienses de España.

Existe una ed. italiana con texto latino de F. GASTALDELLI, Milán-Roma 1984ss. (de la que se ha extraído la cita de I Deug-Su); una ed. alemana de G. B. WINKLER, Innsbruck-Viena 1990ss. y otra francesa de D. BERTRAND, París 1992ss. (en SC). La *vita prima* se encuentra en PL 185, 225-368; la *secunda*, ib. 469-524; la *tertia*, ib. 531-550; cf BHL 1207-1238 y *Suppl.*, 142-144; AS *Augusti* IV, 101-368.

La bibliografía sobre Bernardo es muy amplia. Además de algunas monografías, cabe recordar algunos importantes congresos: *Saint*

Bernard théologien, Analecta Cisterciensia IX (1953); *San Bernardo*, Milán 1954; *Studi su san Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione*, Florencia-Roma 1975; *Saint Bernard of Clairvaux. Studies commemorating the Eighth Centenary of his Canonization*, Kalamazoo, Mich. 1977; *Thesaurus sancti Bernardi Claraevallensis*, Turnhout 1987; *La dottrina della vita spirituale nelle opere di san Bernardo di Clairvaux*, Roma 1991; *Saint Bernard et la recherche de Dieu*, Bulletin de littérature ecclésiastique 93 (1992); *Bernardus Magister*, Kalamazoo, Mich. 1993; *Saint Bernard et la philosophie*, París 1993; *Vies et légendes de saint Bernard: création, diffusion, réception*, Cîteaux. Commentarii Cistercienses (1993); AUBERGER J. B., *L'unanimité cistercienne primitive: mythe ou réalité*, Cîteaux-Achle 1986; BREDERO A. H., *Bernard of Clairvaux. Between Cult and History*, Grand Rapids, Mich. 1996; DAL PRÀ L., *Iconografia di San Bernardo in Italia*, Florencia-Roma 1991; *Bernard de Clairvaux: histoire, mentalité, spiritualité*, París 1992: de ella se ha tomado la cita de B. Michel (SC 380); DE LA TORRE J. M., *Introducción a Tratado sobre el Amor a Dios y sermones escogidos*, San Pablo, Madrid 1997; DUBY G., *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Alianza, Madrid 1990; *San Bernardo y el arte cisterciense*, Taurus, Madrid 1992; FECHNER H., *Die politische Tätigkeit des Abtes Bernhard von Clairvaux in seinen Briefen*, Bonn-Colonia 1933; GILSON E., *La théologie mystique de saint Bernard*, París 1934; HUSCENOT J., *Los doctores de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1999, 268-282; JACQUELINE B., *Episcopat et papauté chez saint Bernard de Clairvaux*, St. Marguerite d'Elle 1975; LECLERCQ J., *Saint Bernard mystique*, París 1948; *Bernard de Clairvaux 1953*, París 1953; *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, Roma 1962-1992 (5 vols.); *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux*, París 1976; *La femme et les femmes dans l'oeuvre de Saint Bernard*, París 1982; *San Bernardo, monje y profeta*, BAC, Madrid 1990; *Bernardo de Claraval*, Valencia 1991; PRANGER M. B., *Bernard of Clairvaux and the Shape of Monastic Thought: Broken Dreams*, Leiden 1994; SIGUÁN M., *La Psicología del amor en los cistercienses del siglo XII*, Poblet 1992; VERGER J.-JOLIVET J., *Bernard - Abelard ou le cloître et l'école*, París 1982. He citado un texto de C. LEONARDI (ed.), *Il Cristo IV*, Milán 1991, 302-304.

BERNARDO DE TIRON

1046 ca.-1117 - *benedictino* - *fiesta:*
14 de abril

Bernardo nace hacia el año 1046 cerca de Abbeville, en Ponthieu. Tras brillantes estudios, entra en la abadía benedictina de Saint-Cyprien de Poitiers y después es llamado como prior de Saint-Savin-sur-Gartempe. A la muerte del abad rechaza sucederle a la cabeza de la comunidad y huye a los bosques del Maine, donde vive como eremita, pero en relación con los solitarios, entre quienes se encuentran Pedro dell'Estoile, Rober- to de Arbrissel, Vital de Savigny o Raoul della Fustaye. Para huir de las solicitudes de los monjes de Saint-Savin, que lo querían como guía, se va a la isla de Chausey, en la Manche. Pero también el abad de Saint-Cyprien lo hace buscar para proponerle su propia sucesión. Finalmente, Bernardo acepta y, en el 1100, apenas elegido, asiste al concilio de Poitiers en compañía de Roberto de Arbrissel. Cluny exhibía derechos sobre la abadía de Saint-Cyprien; Bernardo resiste y es excomulgado. Aprovecha la ocasión para dejar el monasterio, acudir a los eremitas de los bosques del Maine y emprender amplias campañas de predicación. En una predicación encendida, en la catedral de Coutances, incita a los clérigos de la diócesis a abandonar a sus mujeres. A petición de los monjes de Saint-Cyprien, Bernardo va a Roma para defender ante Pascual II los derechos del monasterio contra las pretensiones de Cluny. Vence, pero se desencadena entonces otro conflicto, entre Bernardo y los propios monjes, irritados por los rigores excesivos de su

reforma monástica; Roma lo apoya, mas ha de abandonar el monasterio.

En 1109 funda un nuevo establecimiento religioso, cerca de Nogent-le-Rotrou. Nuevo encontronazo con los cluniacenses, esta vez por la posesión del suelo. Entonces, con la ayuda del arzobispo Ivo de Chartres, Bernardo funda el monasterio de la Santa Trinidad de Tiron (hoy Thiron, Eure-et-Loire). Sostenido y ricamente dotado por las dinastías reinantes y por las familias condales entre Francia occidental e Inglaterra, Tiron se pone rápidamente a la cabeza de una congregación que experimenta una notable expansión y abre numerosas abadías y prioratos. Bernardo muere en 1117. No tuvo nunca acceso a la santidad oficial, sino sólo a un culto local concedido en el s. XIX.

Su larga y detalladísima leyenda, escrita por su discípulo Goffredo Grosso, ha sido objeto de juicios contradictorios. Indudablemente, es una fuente de excepcional riqueza sobre la vida eremítica y monástica entre los ss. XI y XII, sobre la conexión entre reforma benedictina y reforma gregoriana, sobre las condiciones de la vida material, incluida la navegación y la jardinería, y sobre la emergencia de una espiritualidad cada vez más cristomimética (presente sobre todo en los últimos momentos del santo). Bernardo aparece en ella no sólo como un reformador benedictino intransigente y receloso, que vuelve a las fuentes de la tradición eremítica, sino también como el artífice de una reforma moral y eclesial más vasta, que tiende a aplicar al clero secular el modelo monástico y a la sociedad la ley de la Iglesia.

BIBL.: BHL 1251; GOFFREDO GROSSO, *Vita b. Bernardi Tironensis*, en AS Aprilis II, Ant-

werpen 1675, 220-255; BS III, 67; DHGE VIII, 754-775; BASCHER J. DE, *La «Vita» de saint Bernard-d'Abbeville, abbé de Saint-Cyprien de Poitiers et de Tiron*, Revue Mabillon 59 (1979-1980) 411-450; WALTER J. VON, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Studien zur Geschichte des Mönchtums II, Bernard von Tiron; Vitalis von Savigny; Girald von Salles; Bemerkungen zu Norbert von Xanten und Heinrich von Lausanne*, Leipzig 1906; *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milán 1965.

J. Dalarun

BERNARDO, MARÍA Y GRACIA
S. XII – mártires – *fiesta:* 23 de julio
y 1 de junio (cister)

Con la invasión de los árabes en el s. VI se echó un velo sobre la floreciente cristiandad de Valencia. Salvo alguna noticia sobre la custodia y traslado del cuerpo de san Vicente, mártir, en el año 760, que proporciona la crónica del moro Rasis, sólo a partir del s. XI se vislumbra una serie mozárabe de pontífices valencianos, con algunos datos sobre el estado y condición de los mismos mozárabes en tiempos ya próximos e inmediatos a la llegada del rey Jaime I el Conquistador en 1237.

En todo este tiempo hubo emigraciones de mozárabes de los territorios ocupados por los moros a las tierras cristianas. En 1102 consta que un buen número de cristianos marcharon con el obispo Jerónimo de Perigord, cuando se retiró de Valencia, tras la muerte del Cid Campeador, afincándose en Salamanca, donde había sido nombrado obispo. En ese contexto situamos la figura de san Bernardo y sus hermanas María y Gracia.

Ahmet Ibn al Mansur, hijo del arrafá o señor moro, de Carlet, nació

en la alquería de Pintafarés, situada en el término de esta población, ubicada en la actual Ribera valenciana. Probablemente su madre fue una esclava cristiana, que le dio algún conocimiento de la religión cristiana. Educado en la corte del califa de Valencia, probablemente el rey Llop o Lobo, destacó por su prudencia y diligencia. Fue enviado por el año 1156 como embajador a Cataluña para que realizase algunas gestiones ante el conde de Barcelona.

Hacia pocos años que se había construido el monasterio de Santa María de Poblet, en la provincia de Tarragona, donde moraba una comunidad de religiosos cistercienses. Ahmet Ibn al Mansur, al pasar por dicho monasterio, se puso en contacto con estos monjes. Ganado a la causa del evangelio se convirtió al cristianismo, bautizándose con el nombre de Bernardo, e ingresando en el monasterio como monje. Destacó desde el primer momento por su ferviente caridad e insigne piedad. Desempeñó el cargo de limosnero y al ser denunciado al abad Esteban por su dadivosidad con los pobres, los bienes del monasterio se multiplicaron prodigiosamente.

Con el permiso del abad Hugo, por el año 1181, volvió a tierras de Valencia para predicar el Evangelio a su familia. A su padre, que ya había fallecido, le había sucedido en el señorío de Carlet su hermano Al-Mansur, que se opuso a la predicación evangélica de su hermano Bernardo. Ganadas para el cristianismo sus hermanas Zaida y Zoraida, y bautizadas con los nombres de María y Gracia, tuvieron que huir para librarse de las iras de su hermano que las alcanzó cerca de Alcira.

A Bernardo, por su fidelidad al evangelio, se le metió un clavo, de los que usaban para amarrar las barcas en el río Júcar, en la frente. Luego, viendo que María y Gracia, al no apostar, permanecían impasibles en la fe cristiana, las mandó degollar. Era probablemente el 21 de agosto de 1181. Los mozárabes valencianos enterraron piadosamente sus cuerpos. El rey Jaime I el Conquistador en 1242 mandó edificar una ermita en su memoria en el mismo lugar del martirio. Pere Ferrán en 1262 donó 20 sueldos reales «para la obra de la iglesia de San Bernardo de Alcira». En el s. XV una tabla gótica en la catedral de Valencia representaba el martirio de los tres hermanos. La ciudad de Alcira los proclamó sus patronos. La orden cisterciense celebra su fiesta litúrgica el 1 de junio y la diócesis de Valencia el 23 de julio.

BIBL.: FINESTRES Y DE MONSALVO J., *Historia del Real Monasterio de Nuestra Señora de Poblet*, 5 vols., Cervera-Tarragona 1753-1765; SERVERA J., *Las tres púrpuras de Alcira, Bernardo, María y Gracia. Vida y martirio de los tres santos hermanos*, Valencia 1707.

A. Llin Cháfer

BERNARDO TOLOMEI

1272-1348 – *fundador de la Orden benedictina del Monte Olivete – culto confirmado el 25 de noviembre de 1644 – fiesta: 19 de agosto*

Nació en Siena de la noble familia de los Tolomei en 1272. Tras estudiar materias jurídicas en su ciudad, entró a formar parte de la Hermandad de los Disciplinados de Santa Maria della Scala, pero para realizar de modo más completo su ideal ascético, en

1313, junto a otros nobles, abandonó Siena y se retiró a la soledad de Accona, una posesión de su familia a unos 15 km al sureste de la ciudad. En aquel austero paisaje Tolomei (que mientras tanto había abandonado el nombre de Tolomei para tomar el de Bernardo) y sus compañeros llevaron vida eremítica en algunas grutas que habían excavado en la toba. Oración y silencio fueron las características de su vida penitente. Pero se unieron otros a ellos, y para consolidar la posición jurídica del nuevo grupo el beato acudió al obispo de Arezzo, Guido Pietramala, en cuya jurisdicción se encontraba entonces Accona, y obtuvo el acta de fundación del nuevo monasterio de Santa Maria di Monte Olivete «sub regula sancti Benedicti» (26 de marzo de 1319). De este modo quiso atemperar la primitiva elección eremítica con la adopción del cenobitismo benedictino. Extrajo la espiritualidad de la regla, aportando algunos cambios en las instituciones. La decisión más importante a este propósito fue la de elegir al abad del monasterio por un solo año. Logró rehuir la elección de los monjes, y los primeros abades de Monte Olivete fueron los nobles sieneses Patricio Patrizi y Ambrosio Piccolomini. En 1321 el beato hubo de aceptar el nombramiento de abad, que se le vino renovando posteriormente a lo largo de su vida.

Durante su mandato muchos acudieron al nuevo monasterio desde varias ciudades, especialmente de Toscana: entre estos se ha descubierto recientemente también a un hermano de Petrarca, fray Giovannino. El número creciente de los monjes permitió atender las solicitudes de obispos

y laicos que querían tener a los nuevos monjes en sus ciudades y aldeas, por lo que el beato pudo fundar antes de su muerte al menos otros diez monasterios, estrechamente ligados al monasterio principal, cuyo nombre repetían, y regidos por un prior. Para asegurar el porvenir de su obra, el beato obtuvo del papa Clemente VI, el 21 de enero de 1344, la aprobación pontificia de la nueva congregación benedictina.

El beato dejó a sus monjes un ejemplo de vida santa, dedicada a la contemplación, como atestigua el primer cronista olivetano, fray Antonio da Barga: «Fue un hombre extraordinario y santo». Durante la gran epidemia de peste de 1348 Bernardo dejó la soledad de Monte Olivete para trasladarse al monasterio de Siena, fundado en 1322, y aquí, asistiendo a sus monjes afectados por la enfermedad, murió en una fecha que la tradición fijó el 20 de agosto. Fue sepultado en el monasterio sienés, situado fuera de la Porta Tufi. En 1554, durante la guerra entre Carlos V y la República sienesa, el monasterio fue destruido, por lo que se han perdido los restos de su cuerpo, a pesar de las repetidas búsquedas en los siglos posteriores.

De él quedan algunas cartas que se retratan como «un hombre que se hizo seguidor sincero y atento de la Regla de san Benito» (J. Leclercq); a su proyecto monástico se refieren las más antiguas constituciones olivetanas, redactadas entre 1350 y 1360, pocos años después de su muerte. De su devoción mariana son signo la dedicación a la Natividad de la Virgen de la iglesia de Monte Olivete y la elección del hábito blanco.

Del culto rendido al beato se tienen

testimonios de 1462, cuando Pío II visitó el monasterio de Monte Olivete, «donde se veneraban sus reliquias», pero sólo en el s. XVII los olivetanos obtuvieron de la Congregación de ritos la aprobación del culto *ab immemorable* (25 de noviembre de 1644). Posteriormente la fiesta fue fijada el 21 de agosto con textos litúrgicos propios. El 31 de agosto de 1768 fue emitido el decreto sobre la heroicidad de sus virtudes, pero los acontecimientos que convulsionaron también a los olivetanos en la segunda mitad del s. XVIII no permitieron llevar a término el proceso de canonización. Tras las últimas reformas del calendario litúrgico, su memoria se celebra el 19 de agosto en toda la orden benedictina.

La iconografía ha puesto de relieve su devoción mariana, su vida mística y también la asistencia a los apesados, aunque entró muy tarde en la tradición hagiográfica relativa al beato. Su culto se ha difundido a través de los monasterios de la Congregación olivetana.

BIBL.: BHL *Novum Suppl.*, 1250 m-n; BS XII, 518-525. Algunas fuentes están actualmente publicadas en *Regardez le rocher d'où l'on vous a taillés. Documents primitifs de la Congrégation bénédictine de Saint-Marie du Mont-Olivet*, Abbaye de Maylis 1996 (Studia Olivetana, 6); cf miscelánea *Alla riscoperta di un carisma. Saggi di spiritualità e storia olivetana*, Monte Oliveto Maggiore (Siena) 1995 (Studia Olivetana, 4); en particular las aportaciones de BRIZZI G., *Iconografia del b. Bernardo Tolomei*, en *Saggi e ricerche nel VII Centenario della nascita del b. Bernardo Tolomei (1272-1972)*, Monte Oliveto Maggiore 1972 (Studia Olivetana, 1), 131-189; CATTANA V., *La primitiva redazione delle costituzioni olivetane*, 449-493; GRÉGOIRE R., *L'agiografia del b. Bernardo Tolomei*, 82-118; LECLERCQ J., *Pour un portrait spirituel du B. Bernard Tolomei*, 55-66; TAGLIABUE M., *Fra Giovannino*, Studi petrarcheschi 6 (1989) 225-240.

BERNWARDO

960 ca.-1022 – obispo – canonizado el 20 de diciembre de 1192 – fiesta: 26 de octubre

Nacido en el 960 y obispo de Hildesheim a partir del 993, provenía de la alta nobleza sajona; su padre podría haber sido, según una hipótesis de Reinhard Wenskus, Teodorico, y su madre Frideruna, hija de la conradiniana Ida. Por nombre son conocidos su abuelo Adalberón (Berna), conde sajón del Palatinado; su tío Folcmaro, obispo de Utrecht desde el 976 al 991; su tía Rotgarda, abadesa del monasterio imperial de Hilwartshausen, y tres hermanos. Fuente principal para la vida de Bernwardo es considerada la *Vita*, atribuida a Tangmaro, su maestro en la escuela catedral de Hildesheim, pero las partes más recientes de la misma, según las últimas investigaciones, pueden remontarse sólo a la mitad del s. XII. Bernwardo nació probablemente en torno al 960 y entró en el 975 ca. en la escuela catedralicia de Hildesheim. Aquí estudió no sólo las siete artes liberales, sino también las *artes mechanicae*, entre las cuales dio gran importancia a la elaboración artesanal del hierro batido. El arzobispo Willigis de Maguncia lo consagró sacerdote; su tío Folcmaro le ofreció el cargo de abad de Deventer, pero él no lo aceptó; entró en cambio en el 987 en la capilla de corte y en poco tiempo se conquistó la confianza de la regente Teófano, que le confió la educación de su hijo Otón III. La elección a obispo de Hildesheim se realizó *in palatio* después del 7 de diciembre del 992, seguida el 15 de enero del 993 de la consagración

episcopal por parte del metropolitano Willigis, con el cual Bernwardo rompió inmediatamente las relaciones.

Razón fundamental del conflicto era la situación, no clara desde el punto de vista geográfico y jurídico, del monasterio de las canonisas de Gandersheim; fue provocado por la actitud intransigente de la canonisa Sofía, hermana de Otón III, que, con ocasión de su consagración religiosa, dio la preferencia a Willigis en lugar de a su sufragáneo de Hildesheim, reforzando así indirectamente las pretensiones de Maguncia. El conflicto pudo, todavía durante el episcopado de Bernwardo, en 1006, resolverse a favor de Hildesheim gracias al apoyo del emperador, pero estalló nuevamente bajo el sucesor \nearrow Gotardo y el metropolitano Aribo. Según la opinión de los estudiosos, estos acontecimientos dieron ocasión para la redacción de la parte más antigua de la *Vita* de Bernwardo, en la cual el conflicto de Gandersheim es tratado ampliamente.

Su preocupación principal fue la erección y dotación de monasterios y conventos: en 1001 fundó en su ciudad el monasterio de San Miguel; durante su episcopado surgieron además los monasterios femeninos de Heiningen y de Steterburg y el monasterio de los canónigos de Oelburg. En el campo artístico se hizo benemérito por el apoyo prestado a la elaboración del bronce (puertas de Bernwardo en 1015, el candelabro llamado «columna de Bernwardo») y de la plata (dos candelabros y un crucifijo), y también a la miniatura (de la que el *Kostbares Evangeliar* es una obra maestra).

En el 994-995 emprendió por propia iniciativa una expedición militar contra los eslavos del Elba que se habían sublevado, fortificó Hildesheim con un cinturón de muros dotado de torres y construyó, para protección de los territorios fronterizos, los castillos de Mundburg y de Warenholz. Con sus tropas tomó parte en las expediciones italianas de Otón III y apoyó al emperador durante la toma de Tívoli (1000-1001) y la insurrección de la ciudad de Roma. Tras la muerte de Otón III favoreció por breve tiempo la candidatura al trono del margrave Eccheardo de Meissen, pero muy pronto se pasó a las filas de \nearrow Enrique II y en el 1005 compareció en el sínodo de reforma de Dortmund. En el 1006-1007 participó en la expedición militar del emperador contra el conde Balduino IV de Flandes, terminando con una peregrinación a St. Denis y Tours, de la que volvió con preciosas reliquias. Bernwardo murió el 20 de noviembre de 1022, pocas semanas después de la consagración de San Miguel. Consiguió conjugar fidelidad a la casa reinante y viva sensibilidad por las necesidades políticas y eclesiásticas de su diócesis. Su fiesta es el 26 de octubre. La canonización episcopal (a través de la *elevatio* de sus reliquias) gira en torno a 1150; canonizado posteriormente el 20 de diciembre de 1192 (bula de canonización de Celestino III: 8 de enero de 1193). Es patrono de los orífices.

Se le representa con paramentos episcopales, en general con una cruz pectoral o maqueta de iglesia, sobre todo en la zona de Hildesheim. La más antigua representación de una imagen del autor con dedicación a María está

en el *Evangelionario de Bernwardo*, n. 18, fol. 16v-17r, Hildesheim, Tesoro de la catedral, 1015 (LCI 5 [1974], col. 393).

BIBL.: BHL 1253-1262 y *Novum Suppl., Vita Bernwardi*, MGH SS 4, 757-782 (BHL 1253); BS III, 82-85; DHGE VIII, 864-866; LThK² II, 260-261; LMA 1, 2012-2014; NDB 143ss; H. GOETTING, *Die Hildesheimer Bischöfe von 815 bis 1221* (Germania Sacra N.F. 20), Berlín-Nueva York 1984; F. TSCHAN, *St. Bernward of Hildesheim*, 3 vols., Notre-Dame (Indiana) 1942-1952; V. H. ELBERN-H. REUTHER, *Der Hildesheimer Domschatz*, Hildesheim 1969; V. H. ELBERN-H. ENGFER-H. REUTHER, *Der Hildesheimer Dom*, Hildesheim 1976; K. GÖRICH-H. H. KORTÜM, *Otto III, Thangmar und die Vita Bernwardi*, Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 98 (1990) 1-57.

S. Haarländer

BLAS

†316 ca. – obispo, mártir – fiesta: 3 de febrero

Las *Actas* de este mártir, carentes de consistencia histórica, fueron popularísimas a partir del alto medievo tanto en Oriente como en Occidente, donde llegaron a través de diversas traducciones latinas (BHL 1376-1380) de un texto griego (BHL 276-277). Blas habría sufrido el martirio por decapitación, tras una serie de torturas (entre ellas la descarnadura con cardas) que le infligió un gobernador romano llamado Agrícola, y tras caminar milagrosamente sobre las aguas de un lago en el cual el perseguidor pretendía anegararlo; junto con Blas habrían sufrido el martirio siete mujeres y siete niños, hijos de una de estas. En realidad, en la redacción más antigua de la historia, la conexión entre el martirio de Blas y el

de las mujeres es bastante pobre, sustentada solamente por un elemento estructural (el hecho de que la historia de Blas sirve de marco a la de las mujeres); más aún, al relato de las torturas infligidas a las siete santas se le reserva un espacio mayor.

Si en el relato del martirio la gesta del santo no aparece diferente de la tipología habitual de las actas de los mártires, más singulares y característicos son los elementos del entorno. Blas, hombre recto y probo, es elegido obispo de la ciudad, pero en lugar de residir en ella prefiere irse a las montañas, a una especie de eremitorio; aquí vienen a visitarlo los animales salvajes, a los que el santo trata con respeto y cura cuando están enfermos y heridos. Al estallar la persecución, los soldados enviados al monte, para apresar a las fieras que luchaban con los cristianos en el circo, descubren la cueva del santo precisamente por la gran cantidad de animales salvajes que moran en sus alrededores, y lo arrestan. A lo largo del camino de vuelta, que cabe suponer más bien largo, el santo convierte a muchos paganos y realiza dos célebres milagros. El primero es la cura de un muchacho que tenía una espina de pescado en la garganta; es el santo mismo el que nos dice que tiene poderes taumatúrgicos en este sentido y que puede interceder ante Dios a favor de quien, hombre o animal, tuviera dolencias del mismo género. El segundo es la restitución de un cerdo a una viuda a quien se lo había arrebatado un lobo; más tarde, cuando la mujer va a visitar al santo, ya encerrado en la cárcel de la ciudad, llevándole la cabeza y las patas del cerdo, además de frutos, semillas y cirios, Blas

acepta los dones pidiendo que se celebre en el futuro su memoria con los mismos objetos, cosa que ella hará cuando reciba la noticia de la muerte de Blas.

La historia de Blas aparece, pues, estrechamente ligada a un mundo rural y pastoral. Tal como hoy la leemos, la *Passio* es en gran medida etiológica, porque proporciona un supuesto histórico a usos y ritos que evidentemente ya estaban en vigor cuando fue escrita, pero de cuyo origen se había perdido la noción, que con toda probabilidad había de buscarse en cultos y creencias anteriores al cristianismo. El poder de Blas curador (inevitadamente en la tradición se le atribuirá al santo la profesión de médico, pero se trata con toda probabilidad de una interpretación de sus poderes taumatúrgicos) se ejercita sobre los animales antes incluso que sobre los hombres; es particularmente eficaz cuando se aplica a enfermedades de un género bien determinado; prevé una ritualidad y un simbolismo bien preciso. Es singular el hecho de que sea el mismo santo el que explícite cuáles son sus poderes, qué ritos se deban cumplir para hacerlos activos, cómo han de efectuarse las celebraciones en su honor. Obsérvese que el poder taumatúrgico del santo no está ligado a un determinado lugar, sino más bien a determinados objetos (los cirios, los productos de la tierra). No existe o no es mencionado, un santuario de Blas en el lugar del martirio.

Su magisterio episcopal en la ciudad de Sebaste aparece al menos dudoso, porque el santo, aun siendo denominado obispo, no se comporta como tal; más aún, no parece tener

relaciones precisas con su comunidad. Es más probable que el nombre de la ciudad haya sido elegido sobre todo por el gran número de mártires que se le atribuían: también la muerte de Blas está vinculada a la de una especie de ciudad santa, conocida en Oriente y en Occidente sólo como cuna de mártires. Como se ve, las coordenadas de naturaleza geográfica resultan bastante evanescentes; más aún lo son las de carácter cronológico, porque el martirio no se puede situar bajo un particular soberano (la tradición más antigua que se puede encontrar, notablemente posterior, da el nombre del emperador Licinio: 307-323).

A las características de santo curador y a su vinculación con habilidades y poderes necesarios en el mundo agrícola y pastoral se debe la enorme difusión que la leyenda del santo alcanzó en Oriente y Occidente. Desde el s. VI el griego Ecio de Amida, autor de tratados médicos, citaba la intercesión del santo como poderoso remedio contra las enfermedades de la garganta; y si esta parte del cuerpo fue considerada siempre la más directamente sujeta a su acción, las creencias populares estimaron la intercesión de Blas útil también para enfermedades más generales e incluso para otras enfermedades específicas (molestias en los ojos, en el área francesa; en la vejiga, en el área alemana). Igual de poderoso es juzgado Blas como protector de los animales domésticos y propiciador de las cosechas; la fecha de su fiesta (3 de febrero en Occidente, 11 en Oriente), que coincide en algunas regiones de la Europa meridional con la de la primera siembra, se enlaza con la ritua-

lidad de la bendición de las semillas. No hay región de Europa que no conozca un culto de Blas o no se precie de la posesión de sus reliquias. Él es, entre otras cosas, el patrón de Dubrovnik; en la Selva Negra, en Alemania, se le había dedicado un importante monasterio; era titular de una iglesia en Constantinopla; milagrosas reliquias se encontraban en Canterbury. En Baviera, en el tardo medioevo, su culto fue asociado al de otros santos curadores en el grupo de los «Catorce auxiliares», que tuvo gran difusión en todo el mundo germánico y nórdico en la edad moderna. Son característicos los ritos para su fiesta, que prevén la bendición de los alimentos y de la garganta con dos velas cruzadas y que conectan directamente con las instrucciones que, según la *Passio*, dio el santo a la madre del niño curado y a la viuda sobre el modo de celebrar su memoria e invocar su ayuda. En algunas áreas se procede también a la bendición de las semillas, para propiciar la cosecha; en otras se comen unos panes rituales, a través de los cuales los fieles obtienen la protección de las dolencias de garganta.

En las representaciones iconográficas el santo aparece con vestiduras de obispo, a veces con una carda de hierro en la mano, para simbolizar los instrumentos con que fue torturado; otras veces aparecen representados o al menos simbolizados los célebres milagros de la curación del niño y de la devolución del cerdo. El símbolo más típico es, empero, el de las dos velas cruzadas, en recuerdo del rito instituido por Blas. Las representaciones más antiguas en Occidente se remontan al s. XI y son frecuentísi-

mas en el bajo medievo, en concomitancia con la difusión de la leyenda y del culto del santo. Entre las obras más célebres se pueden señalar un frontal de Hans Memling en la catedral de Lübeck y una pintura de Cranach (que representa a los Catorce auxiliares), ahora en Hampton Court.

BIBL.: AS *Februarii* I, 334-357; BS II, 158-170; LMA II, 266 y VI, 1283-1285; PG 16, 817-830; CHIESA P., *Le traduzioni dal greco: l'evoluzione della scuola napoletana nel X secolo*, *Mittellateinisches Jahrbuch* 24-25 (1989-1990) 73-83; KÜNSTLE K., *Ikongraphie der christlichen Kunst* II, Friburgo 1926, 137-139; LING ROTH H., *Bishop Blaise, Martyr and Woolcombrors' Patron*, Halifax 1915; PAZZINI A., *I santi nella storia della medicina*, Roma 1937, 208-214.

P. Chiesa

BONIFACIO I

†422 – papa – fiesta: 4 de septiembre

Hijo del presbítero romano Jocundo, antes de su elevación al solio pontificio desempeñó importantes y delicadas misiones en Constantinopla por cuenta de †Inocencio I (401-417). La elección del anciano y sabio sacerdote Bonifacio sucedió en circunstancias bastante trabajosas. Al día siguiente de la muerte del papa †Zósimo (417-418), una parte del clero romano se reunió arbitrariamente en la basílica de Letrán y eligió al archidiacono Eulalio. Los demás se reunieron un día más tarde en la iglesia de Santa Teodora y eligieron, a pesar suyo, a Bonifacio. Al día siguiente ambos recibieron la consagración, Eulalio en Letrán y Bonifacio en la iglesia de San Marcelo (29 de diciembre del 418). Como tan enojosa situación amenaza-

ra seriamente el orden y la paz en la ciudad, tras una serie de vanos intentos, el emperador Honorio remitió la solución a un concilio que habría de celebrarse el 13 de junio del 419. Eulalio, con el pretexto de celebrar la Pascua, entró en la ciudad, causando nuevos tumultos. Fue alejado, y Bonifacio reconocido como papa legítimo. Tanto san †Jerónimo como san †Agustín tuvieron palabras de estima y consideración por el nuevo pontífice. Agustín le dedicó el tratado *Contra duas epistolas Pelagianorum*, escrito a petición del mismo Bonifacio, que había obtenido del emperador un edicto que obligaba a los obispos a suscribir la condena de Pelagio. El Pontífice intervino con decisión en cuestiones concernientes a la organización jerárquica en Galia, en el Ilírico y en África.

El *Liber Pontificalis* atribuye a Bonifacio disposiciones litúrgicas que otorgaban únicamente a los sacerdotes la facultad de quemar incienso ante el altar e impedían a las mujeres tocar o lavar los linos sagrados y a los esclavos y a los curiales acceder al clericalto. La misma fuente informa que Bonifacio hizo construir un oratorio en el cementerio de Santa Felicitas y honrar el sepulcro de la santa y el de Silvano. Murió el 4 de septiembre del 422 y fue sepultado en la vía Salaria junto a santa Felicitas.

BIBL.: AS *Octobris* XI, Bruselas 1864, 615-616; *Collectio Avellana*, en CSEL, Viena 1866-1867, 35, 59-83; DHGE IX, 895-897; BS III, 328-330; EC II, 1863-1864; JAFFÉ I, 52-53; LP I, 227-229; J. PAREDES (dir.), *Diccionario de los Papas y los Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 44-45.

U. Longo

BONIFACIO IV

†615 – papa – fiesta: 8 de mayo

El *Liber Pontificalis* informa que Bonifacio IV era originario de la Marsica, especificando que era hijo del médico Juan y nativo de la *civitas Valeria*, de difícil localización. Fue designado papa como sucesor de Bonifacio III, el 25 de agosto del 608, tras una vacante de la sede apostólica de diez meses. Durante el pontificado de †Gregorio Magno (590-604) había sido uno de los más leales y eminentes colaboradores del gran pontífice. El estrechísimo vínculo entre san Gregorio Magno y Bonifacio está atestiguado por numerosos pasajes de las obras de Gregorio, que se refiere al entonces diácono Bonifacio en términos muy familiares. La prueba ulterior está constituida por el hecho de que le confiara numerosas y delicadas misiones confiriéndole además importantes cargos, como el de *dispensator Romanae Ecclesiae*, el cargo de mayor responsabilidad de la administración de las finanzas pontificias. La fidelidad de Bonifacio a las enseñanzas del gran santo es subrayada también por su epitafio y se infiere de su actuación una vez elegido pontífice, tanto en la actividad política como sobre todo en la pastoral, ambas empapadas de una espiritualidad muy sensible a los ideales del monaquismo. Consiguió recomponer la controversia doctrinal de los *Tres capítulos*, que minaba el restablecimiento de la unidad religiosa en Italia, y persiguió una política de conciliación con los longobardos, que durante su pontificado renovaron varias veces el armisticio con los bizantinos. Con el imperio y sus represen-

tantes en Italia mantuvo relaciones cordiales simbolizadas por aquella que se puede considerar como la intervención más importante de su pontificado. En efecto, obtuvo del emperador Focas (602-610) el panteón de Agripa, que transformó en iglesia cristiana consagrándola a la Virgen y a los mártires (*S. Maria ad Martyres*) con una solemne ceremonia el 13 de mayo del 609, arraigando de este modo, con una acción no exenta de finalidades apotropaicas, la presencia cristiana en una zona como la del Campo de Marte, donde aún estaban en pie numerosos vestigios paganos.

Otro aspecto importante de su actividad pastoral en la estela de la tradición gregoriana fue la atención prestada a la joven iglesia de Inglaterra. Convocó en el 610 en Roma un sínodo centrado sobre la discusión de algunos problemas inherentes a la vida monástica e invitó a participar al obispo de Londres, Melitón, que se encontraba entonces en la urbe. Terminados los trabajos, confió a Melitón, además de la misión de dar a conocer en la patria las decisiones del sínodo, también algunas cartas dirigidas al rey, al obispo de Canterbury, al clero y al pueblo anglo. Si, como es posible, la tercera carta de san †Columbano estaba dirigida a él y no a sus sucesores, esto demostraría que intervino también en la cuestión del cómputo pascual, cuya celebración hacía divergir a anglos y celtas de la Iglesia de Roma. Su interés por la vida y los valores monásticos están testimoniados por el *Liber Pontificalis*, que informa que Bonifacio fundó un monasterio benedictino en su casa, como ya hiciera Gregorio. La

misma fuente relata que su pontificado se vio azotado por el hambre, la peste e inundaciones que él afrontó prodigando limosnas y socorros a las poblaciones afectadas. Bonifacio no tuvo culto hasta que Bonifacio VIII, tras haber hecho reexhumar su cuerpo, lo canonizó y le dedicó un oratorio en su capilla sepulcral, encargado a Arnolfo di Cambio. El *Martirologio Romano* lo celebra el 25 de mayo basándose en un texto interpolado del *Liber Pontificalis*.

BIBL.: AS *Maii* V, Venecia 1741, 541-543; MANSI X, 501-508; GREGORIO I, *Diálogos*, III, 20, U. Moricca (ed.), Roma 1924; HEFELLE-LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, París 1909, III, 1, 247; BS III, 331-333; DHGE IX, 898-899; EC II, 1865; DBI XII, 137-140; LP I, 317-318. BERTOLINI O., *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bolonia 1941, 391-397; DE ROSSI B., *Inscriptiones Christianae* II, Roma 1888, 211; PARÉDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y los Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 75-76; RICHARDS J., *Il console di Dio*, Florencia 1984, 114-115, 120-124.

U. Longo

BONIFACIO WINFRIDO

672/675-755 – obispo – fiesta: 5 de junio

Bonifacio Winfrido nace entre el 672 y el 675 cerca de Exeter, en el reino de Wessex. De su infancia no se sabe nada con certeza, pero, como se narra en la *Vita prima*, fue un niño precoz: ya a los 4 ó 5 años era capaz de comprender el mensaje cristiano de los predicadores itinerantes; fue oblató en el monasterio de Exeter, donde recibió la primera instrucción en letras sagradas y profanas, y a la edad de 7 años mostraba una primera madurez espiritual. En el monasterio de Nurs-

ling prosiguió los estudios y llegó muy pronto a asumir el papel de maestro. Para la actividad didáctica en Nursling escribió una gramática de tipo donatiano y un manual de métrica, incompleto o del que en todo caso se conoce sólo una parte. Bonifacio reunió en torno a sí a numerosos alumnos, hombres y mujeres, por la fama de su escuela, que se difundió rápidamente gracias entre otras cosas a su capacidad de comentar en distintos sentidos la Biblia y a su *dictandi peritia*. Conservó el papel de maestro celebrado y rodeado de discípulos también posteriormente, durante su misión en el continente, como testimonian las hagiografías que se dedican a él y a sus discípulos.

A comienzos del 716, a la edad de unos 40 años, decidió emprender una peregrinación fuera de su patria según la tradición insular, en particular para seguir las huellas de su coterráneo Wilibrordo. Fue a Utrecht, pero no pudo ver a Wilibrordo, que se había retirado a Echternach a causa de la rebelión de los frisones contra Carlos Martel. Bonifacio no recibió de su rey Radboch la autorización para evangelizar y hubo de regresar a Nursling, donde en el 717 fue elegido abad, pero al año siguiente fue dispensado de tal cargo para llevar la misión al continente. Esta vez fue directamente a Roma y estuvo en la ciudad eterna aproximadamente un año, recibiendo la imposición del nuevo nombre de Bonifacio. Fue investido por el papa Gregorio II del título de *legatus* apostólico, con el mandato de evangelizar a las *Germanicae gentes*, pero, antes de realizar la misión, hizo tres años de aprendizaje con Wilibrordo, que al fin

le hubiera gustado tenerlo a su lado como *coepiscopus*; pero Bonifacio volvió a partir para poder desempeñar la misión oficial que había asumido. La fidelidad a esta tarea y sus dotes de *magister* son los dos aspectos que más caracterizan su apostolado, que se desarrolló en Hesse, Turingia y Baviera, donde actuó en estrecha relación con Roma, hasta el punto de que el frecuente intercambio epistolar con los Papas nos permite datar con precisión las fases de su misión.

La obra de Bonifacio en calidad de legado apostólico comenzó en Hesse, donde construyó el primer monasterio en Amöneburg, y en el 722 fue elegido obispo sin sede fija por el papa Gregorio II, a quien prestó el juramento de fidelidad (que posteriormente fue impuesto a los prelados francos y a los demás obispos de Alemania en los concilios convocados por él). La obra de Bonifacio en Hesse tuvo su momento culminante cuando hizo derribar la encina secular, importante ídolo del culto pagano en Geismar, y con la madera extraída de ella hizo construir la iglesia de San Pedro en Fritzlar. En el 725 Bonifacio pasó a Turingia. En el 732 fue por segunda vez a Roma y Gregorio III lo nombró arzobispo, con el derecho de convocar concilios y consagrar a nuevos obispos. No obstante, no fue posible realizar al menos por diez años el obispado metropolitano a causa de la rebelión de las fuerzas locales contra el obispo extranjero, entre otras cosas porque los carolingios no intervinieron activamente en favor de Bonifacio. En el 737/738 Bonifacio fue por tercera vez a Roma para ser reconfirmado como *legatus* apostólico. En Roma se encontró con futuros dis-

cípulos suyos, también ellos de origen británico, como Wunnibaldo (hermano de Wilibaldo, viajero y obispo de Eichstätt, y no del homónimo narrador de la *Vita prima*), que será abad de Heidenheim (donde tendrá la colaboración de su hermana Walburga); Lullo, que será sucesor de Bonifacio en Maguncia; y Bucardo, que será obispo de Wurzburg. Estos discípulos se añadieron al nutrido grupo de los coterráneos que ya habían llegado al continente por indicación del *magister*: por ejemplo Wigberto, abad de Fritzlar, y Leoba, abadesa de Taubenbischofsheim (que dirigió tal vez también otros dos monasterios femeninos: Kitzingen y Ochsenfurt). Bonifacio tuvo también discípulos locales, como Sturmi, que será el primer abad de Fulda; y Gregorio, que será abad de Utrecht. La única región donde Bonifacio pudo organizar las diócesis con la ayuda del poder civil fue Baviera, que en el 739 el dux Odilón le permitió dividir en cuatro diócesis: Ratisbona, Frisia, Passau y Salzburgo (esta última tuvo la jurisdicción metropolitana en Baviera). No obstante, estas diócesis no permanecieron mucho tiempo bajo el control de Bonifacio. A la muerte de Carlos Martel (741) la situación mejoró: en efecto, en el 742 se pudieron organizar las diócesis en Turingia y en Hesse, y se pudieron convocar tres importantes concilios: el *concilium germanicum* del 743 (el lugar es desconocido), y los concilios de Les Estinnes (Hennegau) y Soissons del 744. En el 744 el papa Zacarías le renovó no sólo el *ius praedicationis* en Baviera, sino que le confirió también el cargo de vicario apostólico para toda la región de las *Galliae*. No

obstante, en el 745, cuando le asignaron Colonia como sede metropolitana, se registró la reacción de los obispos francos, que determinó la elección de otra sede, Maguncia, de la que Bonifacio pudo tomar posesión sólo en el 746, con la jurisdicción metropolitana limitada a las nuevas diócesis que crear con la obra misional (el pleno reconocimiento de la sede metropolitana de Maguncia se efectuará bajo Carlomagno en el 780/782). La convergencia de intereses políticos y eclesiásticos entre los carolingios y Roma fue tal que, después de la retirada de Carlomagno (747), Pipino prosiguió la reforma eclesiástica en contacto directo con Roma, con el apoyo de los eclesiásticos francos, como \nearrow Crodegango, obispo de Metz, y Fulrado, abad de St. Denis. Este último indujo a Zacarías a legalizar en el 751 al efectivo poseedor del reino con la unción petrina. La elección de Pipino como rey no fue por tanto obra de Bonifacio (incluso en el caso de que pueda considerarse verdadera la historia de la unción oficiada por Bonifacio en calidad de vicario apostólico, como se narra en los *Annales regni Francorum*, ed. en MGH SS rer. Germ., 6, 8-10), entre otras cosas porque Bonifacio, ya anciano y gravemente enfermo, se retiró por aquellos años al monasterio de Fulda, fundado por él en el 744, tras pasar la sede de Maguncia a Lullo (747).

Bonifacio fue fundamentalmente un monje, como se deduce entre otras cosas del gran éxito obtenido con las fundaciones monásticas, y un *magister* carismático para sus discípulos, así como un humilde discípulo en relación con aquellos que le ofrecieron

modelos de vida espiritual. Durante todo su apostolado no aspiró a destacar en el escenario político-eclesiástico y no aceptó por ello la confrontación abierta en los conflictos provocados por motivos políticos por la aristocracia local o por los obispos irregulares. Su interés primordial, en la última fase de su vida, fue el seguir hasta el fondo el modelo de Wilibrordo. Por eso, en el 755, aunque era muy mayor, fue a evangelizar a los frisones. En Dokkum se topó con unos atracadores, que lo mataron junto con otros para apoderarse de las cajas de libros (que confundieron con cajas de tesoros) que Bonifacio llevaba consigo habitualmente durante sus viajes. El golpe de espada que lo mató cayó sobre la Biblia con la que se cubría la cabeza, bien porque quería defenderse con aquel escudo espiritual, bien porque pretendía asegurarse los beneficios del libro sagrado después de la muerte, como se narra en las hagiografías. Fue sepultado en Fulda.

De Bonifacio nos han llegado numerosas cartas, que fueron recopiladas por Lullo así como las destinadas a Bonifacio. Además de la gramática y la métrica, ya mencionadas, escribió los *Aenigmata* en verso, conocidos también por el subtítulo *De virtutibus et vitiis*, y una serie de *sermones*. De sus escritos emerge claramente la formación que recibió en su patria, donde predomina la retórica simposiana y adelmiana. En la historiografía moderna Bonifacio es llamado apóstol de Alemania, título que aparece ligado a la expresión *legatus germanicus*, usada por Bonifacio mismo y por Pipino el Breve en sus misivas, o a otras expresiones análogas que se encuentran en las fuentes me-

dievales: *Germanorum praedicator, doctus o doctor Germaniae, magister Germaniae, Germanicis mandatus gentibus, apostolicae sedis legationem fungens a beatissimo papa ad inspiciendos inmanissimos Germaniae populos directus, metropolis totius Germaniae* (referido a Maguncia), *sanctus Bonifatius cui Deus... in omni Germania potestatem contulit, committens ei in cunctis Germaniae populis curam praedicandi*. En los ss. XVIII y XIX también *Germaniae apostolus o Germanorum apostolus* se encuentran entre los epítetos atribuidos a Bonifacio. Su fiesta se celebra el 5 de junio. En la iconografía primitiva es representado como obispo con báculo y evangelio. Posteriormente aparecen otros atributos: un zorro, un cuervo, un látigo, que aluden a los milagros realizados por el santo. Desde el s. XV aparece una espada que atraviesa un libro en recuerdo de su martirio.

BIBL.: Las *Vitae Bonifatii* son recopiladas por W. LEVISON (ed.), en MGH SS rer. Germ.; las *Epistolae*, ed. E. DÜMMLER, en MGH Ep. 3, 231-431; la *Grammatica*, ed. A. MAI, en *Classicarum auctorum e Vaticanis codicibus editorum* VII. Roma 1835, 475-548; la *Ars metrica*, ed. TH. GAISFORD, *Scriptores Latini rei metricae*, Oxonii 1837, 577-587; los *Aenigmata*, ed. E. DÜMMLER, en MGH *Poetae Lat. aevi Carolini*, I, 1-17; y ed. F. GLORIE, en CCL 133, 274-343; los *Sermones*, en PL 89, 843-871 (pero no todos los sermones recopilados aquí son auténticos). Cf el *Sermo de vita Sualoni dicti Soli*, en MGH SS 15, 153-163; la *Vita Sturmi*, en MGH SS 2, 366-377; la *Vita Wigberti* de LUPO DE FERRIÈRES, en MGH SS 15, 37-43; la *Vita Pirmini*, en MGH SS 15, 1, 20-31; la *Vita Burchardi*, en MGH SS 15, 1, 47-62; la *Vita Lebuini*, en PL 132, 875-894; la *Vita Leobae* de RODOLFO DE FULDA, en MGH SS 15, 121-131; la *Vita Gregorii Traiectensis* de LIUDGERO, en MGH SS 15, 66-79; la *Vita Liudgeri* de ALTFRIDO, en MGH SS 2, 404-419.

BS III. 308-317; DHGE IX, 883-895;

DPAC I, 338-339; LMA II, 417-419; LThK² II, 575-577; NDB II, 444-446.

ANGENENDT A., *Bonifatius und das «Sacramentum initiationis»*. *Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung*, Römische Quartalschrift 72 (1977) 133-183; BACH R., *Die Bistumsgründungen des Bonifatius*, Würzburger Diözesan-Geschichtblätter 54 (1992) 37-53; BERTOLINI O., *Il dramma di Bonifacio*, BISIM 78 (1967) 21-44; BITTNER H., *Bonifatius und die Karolinger*, Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 4 (1954) 21-36; CLASSEN A., *Frauenbriefe an Bonifatius*, Frühmittelalterliche Literaturdenkmäler aus literarischer Sicht, Archiv für Kulturgeschichte 72 (1990) 251-273; FLASSKAMP F., *Die homiletische Wirksamkeit des hl. Bonifatius*, Hildesheim 1926, y *Die Missionsmethode des heiligen Bonifatius*, Hildesheim 1929²; HONSELMANN K., *Der Brief Gregors III an Bonifatius über die Sachsenmission*, Historisches Jahrbuch 76 (1956) 83-106; I DEUG-SU, «*Quanta carismata in uno homine*»: *Bonifacio e l'ideale agiografico del «magister»*, en *Immagini del Medioevo*. *Saggi di cultura mediolatina*, Spoleto 1994, 151-177; JARNUT J., *Bonifatius und die fränkischen Reformkonzilien (743-748)*, Zeitschrift für Savigny-Stiftung 96, Kanonistische Abteilung 66 (1979) 1-26; JÄSCHKE K. U., *Bonifatius und die Königssalbung Pippins des Jüngern*, en *Aus Geschichte und ihren Hilfswissenschaften*. *Festschrift für Walter Heinemayer*, Marburgo 1979, 25-54; KEHL P., *Kult und Nachleben des heiligen Bonifatius im Mittelalter (754-1200)*, Fulda 1993; KERN J. P., *Zum Tode des heiligen Bonifatius*, Theologie und Glaube 79 (1989) 301-321; LORTZ J., *Bonifatius und die Grundlegung des Abendlandes*, Wiesbaden 1954; LÖWE H., *Vom Bild des Bonifatius in der neueren deutschen Geschichtsschreibung*, Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 6 (1955) 539-555; PIRMIN, *Willibrord und Bonifatius*. *Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit*, en *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo*, Spoleto 1967 (Actas de las Semanas de estudio del Centro italiano de estudios sobre el alto medioevo, 15), 217-261, y ahora en *Religiosität und Bildung im Frühen Mittelalter*. *Ausgewählte Aufsätze*, Weimar 1994, 113-177; REUTER T. (ed.), «*The Greatest Englishman*». *Essays on St Boniface and the Church at Crediton*, Exeter 1980; RUPPEL A., *Der heilige Bonifatius als Dichter*, en *Universitas*. *Dienst Wahrheit und Leben*. *Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr*, II, 1960, 28-41; SCHIEFFER T., *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Fribur-

go 1954; *La chiesa nazionale di osservanza romana. L'opera di Willibrordo e Bonifacio*, en *Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, Spoleto 1960 (Actas de las Semanas de estudio del Centro italiano de estudios sobre el alto medioevo, 7), 73-94; SCHNEYDER H., *Bonifatius und Alannien*, *Der Geschichtsfreund* 124 (1971) 97-163; SCHRAMM P. E., *Der heilige Bonifaz als Mensch*, *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 20 (1968) 9-36; SCHÜLING H., *Die Handbibliothek des Bonifatius*, en *Archiv für Geschichte des Buchwesens* IV, Frankfurt 1961, 285-348; SLADDEN J. C., *Boniface of Devon. Apostle of Germany*, Exeter 1979; VAHLE H., *Die Widerstände gegen das Werk des Bonifatius (Unter Zugrundlegung seiner Briefe)*, Inaugural-Dissertation (Münster), Emsdetten 1934; VITRONE F., *L'epistolario di S. Bonifacio: aspetti e problemi del suo utilizzo come fonte storica*, *Romanobarbarica* 12 (1992-1993) 123-152; VON PADBERG L. E., *Wynfrehth-Bonifatius*, Wuppertal und Zürich 1989; WEBER C., *Die Namen des heiligen Bonifatius*, *Fuldaer Geschicht-sblätter* 30 (1954) 39-66; WISSIG O., *Iroschoitten und Bonifatius in Deutschland. Eine Kirchengeschichtliche urkundliche Untersuchung*, Gütersloh 1932.

I Deug-Su

BORIS Y GLEB

Ss. X-XI – príncipes – canonizados en el siglo XII – fiesta: 2 de mayo

Boris y Gleb (sus nombres de bautismo eran Román y David) eran hijos del gran príncipe Vladimiro, que en torno al año 988 introdujo definitivamente el cristianismo en la Rus de Kiev. A la muerte de su padre (1015) parecía inevitable un conflicto entre los numerosos hijos que el gran príncipe había tenido de sus consortes. El hijo mayor, Sviatopolk, cuñado del rey de Polonia, Boleslao I, que según la ley del mayorazgo había sucedido a Vladimiro en la capital, Kiev, proyectó matar a algunos de los hermanos, para eliminar todo posible rival

al trono. Boris, príncipe de Rostov, de vuelta de una expedición contra las tribus nómadas de los pechenegos, renunció a oponerse al hermano mayor y fue abandonado por su ejército. Alcanzado por los sicarios del hermano Sviatopolk, fue ejecutado pocos días después de la muerte de su padre, el 24 de julio de 1015. Gleb fue asesinado a traición durante su viaje de vuelta a Kiev, no lejos de la ciudad de Smoliensk el 5 de septiembre siguiente. Ambos hermanos aceptaron la muerte sin oponer resistencia, fieles a la ley del mayorazgo, que preveía la sumisión de los hermanos menores al mayor, evitando así el estallido de una guerra intestina. El proyecto de Sviatopolk, en cualquier caso, no se realizó por la abierta resistencia de Jaroslav, también él hijo de Vladimiro y príncipe de Novgorod. Sólo en 1019, tras algunos cruentos episodios, Jaroslav logró destronar a su hermano, que durante su larga huida murió, y ocupó la gran capital del principado, Kiev.

Probablemente ya en el transcurso de su largo reinado (hasta 1054) empezó a desarrollarse el culto de Boris y Gleb, de quienes el gran príncipe Jaroslav, llamado el Prudente, apareció como el vengador, enviado por Dios. Por orden del gran príncipe las reliquias de Gleb fueron unidas ya en 1020 a las de Boris, que reposaban en la iglesia de San Basilio en Wyszogrod; más tarde, en 1072, fueron solemnemente trasladadas a una nueva iglesia. En el curso del s. XII fueron canonizados oficialmente (es la primera canonización de la Rus). Se hace memoria de ellos en la liturgia, singularmente el día de su martirio (24 de julio y 5 de septiembre) y juntos el 2

de mayo, recordando la traslación de las reliquias de 1072. La amplia difusión del culto de los dos santos durante el período de la Rus, pero también posteriormente, en especial durante las frecuentes luchas intestinas, exaltaba la unidad del gran principado y la necesidad de respetar la tradición del mayorazgo. Aun no sufriendo por la fe, la pasión de Boris y Gleb fue asociada al martirio cristiano por la benigna soportación y aceptación de la muerte («con tal de no levantar la mano contra el hermano»), por eso se les llama *strastoterpy*, «aquellos que sufrieron la pasión».

Son muchas las fuentes que tratan la vida de los dos santos: del *Relato analítico de Boris y Gleb*, conservado en la *Crónica de los años pasados*, a la *Lectura sobre la vida y derrumbamiento de los beatos Boris y Gleb, que sufrieron la pasión*, y la *Narración sobre Boris y Gleb*, la obra más completa, cuya versión más antigua se conserva en la *Uspenskij sbornik* (ss. XII-XIII). No olvidemos, por fin, los elogios, lecturas e himnos destinados a la liturgia. Desde el punto de vista iconográfico estos santos están ampliamente difundidos en iconos y frescos, que los representan a pie o a caballo, con sus tradicionales atuendos principescos. El hermano mayor, Boris, es representado siempre con barba; el más joven, Gleb, imberbe. De los dos santos tomaron nombre también dos ciudades: Borisov «Glebov» (no lejos de Rjazan) y más tarde Borisoglebsk (de la iglesia que se les dedicó).

BIBL.: AS *Septembris* II, 633-644; BS III, 356-359; LCI V, 438-441; ABRAMOVIC D. I., *Zitija svjatych mucenikov Borisa i Gleba i sluzby*, Praga 1916 (reimpresión *Die altrussischen*

hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die heiligen Boris und Gleb, Munich 1967); GOLUBINSKIJ E. E., *Is-torija kanonizacii svjatych v russkoj cerkvi*, Moscú 1903, 43-49; KNJAZEVSKAJA O. A.-DEM'JANOV V. G.-LIAPON M. V., *Uspenskij sbornik XII-XIII vv.*, Moscú 1971; LENHOFF G., *The Martyred Princes Boris and Gleb. A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts*, Columbus, Ohio 1989; MÜLLER L., *Studien zur altrussischen Legende der heiligen Boris und Gleb*, Zeitschrift für slavische Philologie 23 (1954) 60-77; 25 (1956) 329-363; 27 (1959) 274-322; 30 (1962) 14-44; POPPE A., *O vremeni Zorozenija kul'ta Borisa i Gleba*, *Russia Mediaevalis* 1 (1973) 6-29.

M. Garzaniti

BRAULIO DE ZARAGOZA

585 ca.-651 ca. – obispo – fiesta: 26 de marzo

Una de las grandes figuras de los más destacados entre los obispos de la Iglesia visigoda en España, con una gran influencia en la vida sociorreligiosa. Su nacimiento puede situarse en torno el 585, aunque nada puede asegurarse sobre el lugar del mismo. Con gran seguridad perteneció a una familia de elevada posición social y recibió una sólida formación humanista y teológica bajo la sabia orientación de su hermano Juan, que sería su antecesor en la sede cesaraugustana, y la dirección especializada de san Isidoro de Sevilla. Hombre de estudio e investigador inquieto, llegó a poseer una biblioteca excepcionalmente rica.

En el año 631 fue elevado a la silla episcopal de Zaragoza. En el 633 asistió al concilio IV de Toledo, en el 636 al V y en el 638 al VI. Para sus contemporáneos fue una personalidad de gran influencia en el pensamiento de la época. Hombre de una gran eru-

dición, toca muchos y variados temas en sus escritos. Sabe utilizar ampliamente la Sagrada Escritura. Su influencia llegó a ser muy acusada en la legislación civil visigoda.

El VI concilio de Toledo, a pesar de las grandes personalidades que se dieron cita en el aula conciliar, comisionó a Braulio para que contestase en nombre del concilio al papa Honorio I, que acababa de acusar al clero español de poco diligente en procurar la conversión de los judíos. Braulio, con todo respeto para el Sumo Pontífice, pero a la vez con un gran sentido de la verdad, denuncia al Papa la mala información que le han dado y recuerda el proceder del clero de Roma en el trato para con los judíos relapsos.

En su labor como escritor es conveniente recordar el peso de Braulio ante san Isidoro para que escribiese los libros de las *Etimologías*. Le dedicó su *Renotatio librorum divi Isidori*. Sin embargo lo que más le ha dado a conocer han sido sus cartas, que suman cuarenta y tres. Dirigidas a varios personajes de distinta condición social, toca una serie numerosa de temas heterogéneos que permiten detectar la amplitud de sus conocimientos, la sobriedad de su estilo y el alcance de su ciencia. No son escritos muy profundos, pero reflejan una interesante actividad pastoral.

Al final de su vida se quedó ciego, muriendo alrededor del año 651. Su culto no se impuso hasta el s. XIII. Su fiesta litúrgica se celebra el 26 de marzo. Escribió además una *Vita sancti Aemiliani* y un *Hymnus de festivitate ipsius sancti*, sobre el célebre ermitaño en la historia y literatura cristianas de Castilla.

BIBL.: BS III, 391-394; DHEE I, 282-285; DPAC I, 341-342 CUEVAS E.-DOMÍNGUEZ DEL VAL U., *Patrología española*, en ALTANER B. (ed.), *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 99*-102*; LYNCH C.-GALINDO P., *San Braulio obispo de Zaragoza*, Madrid 1959; MADDOZ J., *Epistolario de san Braulio de Zaragoza*, Madrid 1941.

L. Galmés

**BRAULIO MARÍA CORRES,
FEDERICO RUBIO Y 69
COMPAÑEROS HOSPITALARIOS
†1936 – hospitalarios mártires – beatificados el 25 de octubre de 1992 –
fiesta: 30 de julio**

Todo este numeroso grupo de 71 hermanos de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, fueron sacrificados en fechas comprendidas entre el 25 de julio y el 14 de diciembre de 1936, durante los primeros meses de la contienda civil española (↗ Mártires de la Guerra civil española) y en diversos lugares de Cataluña, Valencia, Madrid y Toledo. Sus edades oscilaban entre los 18 y 75 años. De ellos, 64 eran españoles, correspondientes a treinta provincias (10 de Navarra, 5 de Castellón de la Plana, 4 de Barcelona, 4 de Granada y 4 de Palencia, 3 de Madrid y 3 de Soria, 2 de cada una de las siguientes provincias: Badajoz, Burgos, Ciudad Real, Guipúzcoa, Murcia, Tarragona, Valencia y Zaragoza, y uno de cada una de las siguientes: Álava, Albacete, Almería, Cádiz, Córdoba, Gerona, León, Lérica, Málaga, Santander, Segovia, Sevilla, Teruel, Valladolid y Zamora).

Los otros 7 eran nativos de Colombia y sus nombres eran: Rubén de Jesús López Aguilar (n. 1908), de Concepción (Antioquia); Arturo Ayala

(Luis) Niño (n. 1909), de Paipa (Boyacá); Juan Bautista (José) Velázquez Peláez (n. 1909), de Jardín (Antioquia); Eugenio (Alfonso Antonio) Ramírez Salazar (n. 1913), de La Ceja (Antioquia); Esteban (Gabriel) Maya Gutiérrez (n. 1907), de Pácora (Caldas); Melquíades (Ramón) Ramírez Zuloaga (n. 1909), de Sonsón (Antioquia); y Gaspar (Luis Modesto) Páez Perdomo (n. 1913), de La Unión (Huila). «Ante la alarmante situación social reinante en España, los superiores creyeron oportuno repatriarles. En estas circunstancias, estando en posesión de todos los requisitos documentales, al final del viaje que hacían de Madrid a Barcelona para embarcarse hacia su país, previamente apresados y encarcelados, fueron muertos el 9 de agosto por la sola razón de ser religiosos» (cf V. CÁRCCEL, 278).

Todos ellos formaban parte de diversas comunidades hospitalarias de Cataluña (Calafell, Barcelona y Sant Boi) y de la zona centro de España (Talavera de la Reina, Madrid, Ciempozuelos y Carabanchel Alto). Algunos ejercían cargos directivos, otros se preparaban a ser religiosos, y todos, a su modo, compartían la vida comunitaria y el cuidado a los enfermos.

Siguiendo la valiosa aportación de V. Cárcel presentamos brevemente, la vida de Braulio María Corres y de Federico Rubio. El primero era sacerdote, maestro de novicios y consejero provincial. Había nacido en Torralba del Río (Navarra) y tenía treinta y nueve años. A los trece años ingresó en la Escuela Apostólica de Ciempozuelos y tuvo por director espiritual al también mártir P. Juan Jesús Adradas. Profesó en 1916 y se ordenó sacerdo-

te en El Escorial en 1922. En 1931 fue nombrado maestro de novicios, pasando a Calafell. Vivió con especial inquietud y entereza los días de la incautación del sanatorio de Calafell por los milicianos. Su preocupación mayor fue salvar la vida de los novicios: que pudieran pasar a Marsella, Francia. Pero todo fue inútil. Ante el peligro, les invitó a prepararse para lo que pudiera venir con actos de desagravio, oración, visitas al Santísimo. El último día en casa, 30 de julio, antes de repartir la comunión, proféticamente, les dispuso para la ofrenda final: «Les hablé del amor de Jesús y del martirio, y les animaba a estar contentos de derramar la sangre por Cristo, al mismo tiempo que les pedía perdón en lo que hubiese faltado y les perdonaba de corazón», según cuenta un testigo. Al salir definitivamente del sanatorio, el P. Braulio acompañó al grupo que se dirigió a la estación de Calafell, aún manteniendo una pequeña luz de esperanza; pero fue muy efímera. Así, los momentos finales fueron colofón de su vida y entrega: mientras eran llevados a la camioneta, comprendiendo que era el final, les dijo: «Os daré la absolución, ya que nos llevan a la muerte». Les instaba a que mirasen al cielo y perdonasen a los asesinos. En el momento que comenzaron los primeros disparos, él mismo rezó: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen», muriendo con las manos juntas.

Federico Rubio, sacerdote, había nacido en Benavides de Orbigo (León) y tenía setenta y cuatro años. Ingresó en la Orden Hospitalaria a los diecinueve años, profesó en 1886 y se ordenó de sacerdote en 1899, habiendo seguido los tres últimos años de

sus estudios sacerdotales en la Universidad Gregoriana de Roma. Ocupó los cargos de superior en Gibraltar, Granada y San Rafael, de Madrid, maestro de novicios, provincial de España y director espiritual de las Escolanías de Ciempozuelos y Talavera. En este último puesto es donde le llegó el martirio.

Entre sus virtudes y devociones sobresalían su confianza en la Providencia, sencillez de espíritu, sumisión, mortificación y devoción a la santísima trinidad, Sagrada Familia y Nuestra señora del Sagrado Corazón.

De espíritu ingenuo, en la ancianidad lo tenía más acentuado, y apareció de forma natural ante el martirio. Al ser arrestados los hermanos, el P. Federico fue obligado a vestirse de paisano. Les manifestó que era sacerdote y que deseaba ir vestido de religioso a donde quiera que le llevaran. Esto irritó a los que le custodiaban, abucheándole con insultos. Ante el tribunal su declaración fue: «Me llamo Federico y soy sacerdote, y como no sé el tiempo que hemos de estar aquí, traigo unas hostias por si puedo celebrar Misa». Y sacando una cajita las mostraba. Esta confesión llenó de furor a los que le rodeaban. Al exhumar el cadáver, apareció con la cabeza destrozada por los balazos. Todavía pendía de su pecho un escapulario de la Virgen del Carmen. Sus restos se conservan en la capilla-panteón de los hermanos de San Juan de Dios en el cementerio de Ciempozuelos.

Inicialmente se hicieron dos procesos separados, uno para los mártires de Cataluña en la diócesis de Barcelona («Braulio M. Corres y compañeros»), otro para los de la zona centro en la diócesis de Madrid («Federico Rubio

y compañeros»); celebrados los correspondientes procesos diocesanos durante los años 1948-1951 y 1952-1956 respectivamente, y enviada la documentación a Roma, por un decreto del 20 de junio de 1986 fueron unidos ambos procesos en una sola causa bajo el título canónico de «Braulio María Corres, Federico Rubio y compañeros». Fueron aprobados como mártires por el papa Juan Pablo II el 14 de mayo de 1991 y beatificados en la plaza de San Pedro el 25 de octubre de 1992.

BIBL.: *Beato Braulio María Corres, Federico Rubio y 69 compañeros, mártires*, Revista Familia Hospitalaria, mayo-agosto, Santa Cruz de Tenerife 1992; CÁRCEL V., *Mártires españoles del siglo XX*, BAC, Madrid 1995, 269-340; LIZASO F., *Beatos Braulio María Corres, Federico Rubio y Compañeros Mártires*, SPI, Madrid 1992; *Hospitaleiros de S. Joao de Deus Mártires da fé e da caridade*, Ed. H., Telhal 1992; *Arrivederci in Cielo. I 71 martiri dell' Ospitalità*, Ed. FBF, Milán 1992; *Zeugen der Barmherzigkeit bis zum Martyrium*, München 1992; MARCOS O., *Testimonio martirial*, Madrid 1980; RUSSOTTO G., *Inmolados por amor de Dios*, Roma 1962; SAUCEDO R. M., *Beatificationis et Canonizationis seu Declarationis Martyrii Servorum Dei Braulii M. Corres et Sociorum*, Barcelona 1948; *Hasta el cielo*, Madrid 1952; TISNES R. M., *Los Mártires Colombianos de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios*, Santafé de Bogotá 1992.

F. Lizaso Berruete

BRÍGIDA DE KILDARE

†524 – *abadesa – fiesta: 1 de febrero*

Brígida, santa patrona de Kildare, es venerada en Irlanda al menos desde comienzos del s. VII; en los ss. VIII y IX la veneración se difundió por Francia, Alemania e Italia, y la devoción sigue aún viva en todo el mundo. Pero faltan testimonios biográficos

atendibles de la santa. Su nombre, Brígida, en irlandés antiguo, es también el de una divinidad pagana, la hija de Dagda, como consta en la decimonónica enciclopedia irlandesa de Cormac (s. IX). La fecha de su festividad, el 1 de febrero, corresponde a uno de los cuatro días iniciales de la subdivisión trimestral del año pagano, *Imbolc*, la llegada de la primavera: una fecha ampliamente acogida en el calendario cristiano como fiesta de la Candelaria, la purificación de la Virgen, que cae el 2 de febrero. Además, el más antiguo testimonio de su culto la conecta directamente con la Virgen: se trata de un poema en irlandés antiguo sobre el pueblo de Fothairt, que se atribuía el origen de la Brígida histórica. En el poema, compuesto probablemente a principios del s. VII, leemos: «Espléndida la niña, espléndida la dignidad que después de aquel tiempo recaerá sobre vosotros de los linajes de vuestros parientes. Será llamada, gracias a sus virtudes, *Poder del Fervor*, un fervor realmente divino. Será una segunda María, madre del gran Señor». La fiesta de *Imbolc* estaba asociada al comienzo del ordeño, y muchos de los milagros de Brígida tienen como objeto la abundancia de leche o de queso; tradicionalmente es representada con una vaca, y desde hace tiempo es considerada la patrona de las trabajadoras de las queserías.

Además del poema irlandés existen también varias *Vidas*, que empezaron a circular a partir del s. IX. La primera, la *Vita I. S. Brigittae* (BHL 1455-1456), es anónima. Su texto fue ampliamente copiado en Europa entre los ss. IX y XII, pero no contiene ningún elemento interno que permita su

datación. La parte conclusiva de este texto fue recogida por Cogitoso en la narración –muy breve y menos particularizada– de la personalidad y de los milagros de la santa (BHL 1457); esta obra fue escrita evidentemente para promover, en beneficio de la iglesia de Kildare, el culto de santa Brígida. Una datación aproximada se puede establecer gracias a la referencia a su autor, cuyo nombre aparece en el prólogo a la *Vida* de san ^⁹Patricio escrita por Muirchú, un texto que a su vez no debería ser posterior al año 700. Ambas *Vidas* latinas de santa Brígida deben, pues, pertenecer al s. VII. Existe también otra *Vida*, en parte traducida en irlandés antiguo y en parte en latín, que presenta ciertos puntos de contacto con la *Vita I*, conservando detalles que en algunos aspectos parecen originarios.

Lo que la *Vita I* y la vida en irlandés antiguo tienen en común es el hecho de que presentan a santa Brígida como una santa de toda Irlanda. En la infancia y en la juventud se le atribuyen conexiones con todas las provincias de la isla: vínculos relativos a la familia de origen y a la adoptiva, además de lazos de residencia. El padre, se dice, era originario de Leinster, y la madre era una joven esclava de Connacht, mientras que el padre adoptivo era un sacerdote o un poeta pagano de los Uí Néill. La santa entró en contacto con varios obispos en diversas partes del país, pero el aspecto más relevante es el recordado por la *Vita I*, que la presenta como compañera de san Patricio, el apóstol de Irlanda. Esta circunstancia aparece también en un texto del himno en irlandés antiguo, *Brigit bé*, donde es denominada no sólo «santa de las

gentes de Leinster» y «madre de Jesús», sino también «una de las dos columnas del reino junto con Patricio». Esta definición tiene a su vez un paralelo en una anotación añadida al *Liber Angeli* de la iglesia de San Patricio en Armagh, probablemente a mediados del s. VII: «Entre san Patricio y Brígida, las columnas de los irlandeses, se da tal asociación de caridad, que tienen un solo corazón y un mismo consejo. Tantos son los milagros que Cristo obró por medio de él y de ella. Y así el santo dice a la virgen: “Oh Brígida mía, la jurisdicción que te corresponde en tu provincia será considerada tu reino, pero en la parte oriental y occidental el gobierno será mío”». Emerge de este texto la rivalidad existente en el s. VII entre la iglesia de San Patricio en Armagh y la de Santa Brígida en Kildare. Las especificaciones geográficas reflejan un período en el que el territorio de los Leinstermen se extendía hacia el norte hasta Westmeath, entre Connacht y las tierras de los Uí Néill meridionales, territorio que pasaría pronto a manos de los Uí Néill. La repartición entre los leinstermen y los Uí Néill del sur aparece también en la *Vita I*.

La *Vita* de Cogitoso, escrita probablemente en el penúltimo o último decenio del s. VII, presenta una imagen diversa. Toda referencia a san Patricio y a los Uí Néill ha desaparecido; Brígida es presentada exclusivamente como la santa de Kildare, donde ella y sus monjas compartían la iglesia con el obispo electo, Conlaedo, y sus sacerdotes. Cogitoso reivindica a los dos el primado sobre todos los demás obispos y abadesas de Irlanda; significativamente usa el título

de *archiepiscopus* para el obispo Conlaedo, una afrenta para Armagh, que reclamaba esta posición como algo exclusivo de los sucesores de san Patricio. La utilización del título por parte de ambas iglesias debe remontarse a no mucho tiempo después que fuera atribuido a Teodoro de Tarso, obispo desde el año 669, pero desde el 679 arzobispo de Canterbury. La descripción de Cogitoso de la iglesia de Kildare es importante como testimonio del nivel de la construcción religiosa en la Irlanda de fines del s. VII; los términos con que alude a los relicarios de san Conlaedo y de santa Brígida, a los dos lados del altar mayor, recuerdan la práctica arquitectónica franca o visigoda.

Brígida parece presentarse como una divinidad evemerizada, asociada en particular con la provincia de Leinster, y más específicamente con el restringido grupo étnico de los Fothairt. A mitad del s. VII se completaba la promoción de la santa en el ámbito de los máximos objetos de la veneración cristiana, y como figura rival de san Patricio. Influencias externas podrían haber determinado la forma que hacia el fin del siglo asumió el culto en Kildare. No nos es dado determinar con seguridad si preexistía un personaje histórico, en torno al cual se realizase luego la transición de divinidad pagana a figura santa. La iglesia de Kildare surge a poca distancia del antiguo centro ritual de Dún Ailinne, donde la investigación arqueológica ha sacado a la luz vestigios de fuegos y una serie de recintos contiguos. El hecho ha sido interpretado, bastante conjeturalmente, a la luz del testimonio de Giraldo de Galles, que después de 1180 ha-

blaba de la existencia de un fuego, en la iglesia de Santa Brígida, alimentado por las monjas; este fuego se encontraba en el interior de un recinto en el cual se impedía el acceso a los hombres. Que se hubiera trasplantado a Kildare un culto vestálico de Dún Ailinne es también posible, y el iniciador de la traslación podría quizá ser considerado el primer fundador cristiano de Kildare, pero los elementos de que disponemos no permiten dar a la deducción un carácter de certeza.

Mientras Kildare floreció y siguió siendo durante siglos una iglesia importante en Irlanda, el culto de santa Brígida se había internacionalizado ya a comienzos del s. IX. Las copias de sus *Vidas* en latín tuvieron una vasta difusión: están presentes en la mayor parte de las recopilaciones europeas de leyendas hasta los ss. XII y XIII. Narraciones en verso de sus milagros fueron compuestas en la Francia nororiental a comienzos del s. IX. Poco después, en Italia, el obispo de Fiesole, Donato, un irlandés, escribió una vida completa sobre ella en hexámetros latinos. Las iglesias de Santa Brígida en Gales podrían reflejar una precoz transmisión del culto directamente de Irlanda, mientras que las existentes en Inglaterra —como la St. Brigide's en Londres, en Fleet Street— son probablemente signo de que fueron los mercaderes escandinavos que operaban en Dublín los que llevaron el culto de Irlanda. El culto de Brígida goza incluso en nuestros días de gran popularidad en buena parte de Europa, y también fuera de ella.

BIBL.: BHL 1455-1462 y *Novum Suppl.*, 167-169; BS III, 430-437; DPAC I, 343; EC III,

99-100. Las dos *Vitae* latinas están impresas por J. COLGAN, *Trias Thaumaturga* (Lovaina 1647), y (partiendo de manuscritos de calidad inferior) por los Bolandistas, *AS Februarii I* (1658); cf también S. CONNOLLY en *Journal of the R. Society of Antiquaires of Ireland* 119 (1989) 5-49. Para una exposición de estas vidas y las relaciones que median entre sí, cf R. SHARPE, *Vitae S. Brigitae: the oldest texts*, *Peritia I* (1982) 81-106. Y para un punto de vista diferente, basado en los textos inatendibles: K. MCCONE, *St Brigit in the seventh century: a saint with three Lives*, *Peritia I* (1982) 107-145; C. STANCLIFFE, *The miracle in Seventh-Century Irish Saints' Lives*, en *Le septième siècle, changements et continuités*, Londres 1992, 87-112.

R. Sharpe

BRÍGIDA DE SUECIA

1302-1373 – fundadora de la Orden de las brigidinas – canonizada en 1391 – fiesta: 23 de julio (y 7-8 de octubre)

Nació en 1302/1303 en una familia de la alta nobleza, de Birgir Persson, *lagman* o primer juez de Uppland, y de su segunda mujer, Ingeborg Bengtsdotter. En 1316 fue dada en esposa al joven Ulf Gudmarsson, futuro *lagman* de Närke. Fue un matrimonio feliz, alegrado por el nacimiento de ocho hijos, cuatro mujeres y cuatro varones. En 1341/1342 Brígida y Ulf fueron en peregrinación a Santiago de Compostela. La carrera carismática de Brígida comenzó después de la muerte de su marido, probablemente en 1344, cuando fue llamada por el Cristo trinitario a ser su esposa y canal revelador para socorrer a todos los cristianos (*Extr.* 47, 1-4). En una primera visión Cristo le confió la misión de fundar una nueva orden monástica para mujeres y hombres, en honor de María Madre de Dios, que

es mediadora de gracia también para la conversión de los gentiles (*Extr.* 3, 12-13). La Regla de esta orden doble unificada es presentada como dictada a Brígida directamente por Cristo, pero la versión originaria de la *Regula Salvatoris* se ha perdido. Para su orden monástica obtuvo en 1346 del rey Magnus Eriksson de Noruega y Suecia el castillo de Vadstena con las posesiones anejas. En el verano de 1349 tuvo una visión de Cristo, descrita en el *Liber Quaestionum* (*Rev.* V), que aclaraba puntos enigmáticos de la doctrina cristiana. En el otoño de 1349 dejó Suecia, donde arreciaba la peste negra, y fue a Roma, con la esperanza de obtener en el año jubilar de 1350 la aprobación papal para su proyecto monástico. En 1352-1353 Brígida escribió para sus monjas coristas 21 lecturas litúrgicas, el *Sermo Angelicus*, presentado como dictado por un ángel. Persiguiendo tenazmente su objetivo de una reforma monástica y eclesial, se quedó en Roma hasta su muerte, acaecida en 1373, alejándose de esta ciudad solamente para visitar algunos santuarios italianos y hacer en 1372 una peregrinación a Jerusalén.

Brígida escribió en lengua vernácula sus *Revelaciones*, que fueron traducidas después al latín por sus confesores, el *magister* Pedro de Skänninge y el prior Pedro Olavi de Alvasstra. Más de 600 capítulos de las *Revelaciones* fueron reelaborados por el promotor del proceso de canonización de Brígida, el ex obispo Alfonso de Jaén. Es importante que muchas de las revelaciones originales y pertinentes, que en general refieren visiones que tuvo en Suecia, no fueron introducidas en este *corpus* prin-

cipal, sino conservadas como *Revelaciones extravagantes*. Alfonso intentó dar una sistematización a la gran variedad de visiones doctrinales y políticas de Brígida según un orden cronológico, el lugar y la temática. Los escritos de Brígida fueron impresos por primera vez en 1492 en Lübek.

En la historia de la Iglesia, Brígida ha sido la única mujer que proyectó una orden monástica doble unificada, apelando a una autoridad evangélica para su Regla escrita, por cuanto se la habría inspirado verbalmente Cristo. Él quiere plantar una nueva viña porque la vieja (o sea, las órdenes monásticas entonces existentes) ha cesado de dar buenos frutos y por ello debe ser quemada (cf *Jn* 15,1-6; *Reg.* 15-21). La abadesa, que representa sobre la tierra a María, es elegida por todos los miembros de la orden para desempeñar las funciones de *caput et domina* del monasterio. A imitación de la celestial hegemonía de María como cabeza y reina de los apóstoles y discípulos de Cristo, la abadesa debe gobernar a las 60 monjas y presidir a los 13 presbíteros, 4 diáconos y 8 hermanos laicos del monasterio. Con su común aprobación escoge entre los presbíteros a un confesor para todos, al que se da el cargo de gobernar a los hombres pertenecientes a la orden (*Reg.* 150-152, 167-170; *Extr.* 22,2). La solución mariocéntrica que Brígida da a la *cura monialium*, más orientada hacia las 60 monjas del monasterio, prevé un doble monasterio unificado, en el cual los presbíteros, diáconos y hermanos laicos deben cuidar de las necesidades sacramentales y materiales de las monjas, que viven segregadas. Es esencial

notar que el proyecto monástico de Brígida, centrado sobre las mujeres, era inadmisibles en una Iglesia androcéntrica; en efecto, su *Regula* no fue establecida jamás en su forma original. Como el concilio Lateranense IV de 1215 había prohibido la fundación de nuevas órdenes monásticas, el proyecto de Brígida fue aprobado sólo como *Constituciones* añadidas a la Regla de Agustín. En 1370 Urban V suprimió el pretendido estatus revelador de la *Regula* y autorizó la fundación en Vadstena de dos monasterios distintos, uno para las *moniales* y el otro para los *fratres*. Tras la obra de persuasión desarrollada por Catalina de Suecia, hija de Brígida, en 1378 Urbano VI confirmó una *Regula* un poco menos modificada, permitiendo la construcción de otros monasterios con una *curia sacerdotum* adyacente. El proyecto unificado de Brígida fue rechazado más tarde en su totalidad en 1422, cuando Martín V separó a monjas y frailes en dos ramas distintas de la orden brigidina. El conflicto que de ello se derivó fue resuelto con dispensas, hasta que en 1435 Eugenio IV ordenó a los *fratres* volver al servicio de las *moniales*, habitando en edificios separados junto a los monasterios femeninos. La historia de la orden brigidina demuestra ampliamente que la Regla de Brígida, centrada sobre las mujeres, fue frustrada por modificaciones canónicas y por la consiguiente y cada vez mayor autonomía de los *fratres*. Las prerrogativas de la abadesa como *caput et domina* se redujeron de hecho a un título honorífico. Después de las fundaciones de Vadstena (1374/1384) y de Florencia (1392), la orden brigidina se difundió en el s. XV por Alema-

nia, Dinamarca, Inglaterra, Polonia, Holanda, Finlandia y más tarde España. Cuando, después, en los países nórdicos el luteranismo fue impuesto como religión del estado por el rey Gustavo I Vasa de Suecia en 1527 y por el rey Cristiano III de Dinamarca y Noruega en 1536, el monasterio de Vadstena, que era el lugar de peregrinación más importante de Escandinavia y la sede de formación teológica para los hombres de la orden, al final fue suprimido en 1595.

Las propuestas para la canonización de Brígida ya dieron inicio en 1377 durante el pontificado de Gregorio XI, que ese mismo año había vuelto de Aviñón a Roma. El procedimiento fue llevado adelante bajo Urbano VI, cuya elección en 1378 provocó el cisma entre las sedes papales de Roma y de Aviñón. Es significativo que las *Revelaciones extravagantes* no fueran sometidas a las comisiones examinadoras; probablemente las mantuviera ocultas Alfonso de Jaén, editor de las obras de Brígida. Fue él quien redactó la *Vita* de Brígida para el proceso canónico, añadiendo rasgos hagiográficos a la escrita poco después de la muerte de ella por el *magister* Pedro y el prior Pedro. El proceso se celebró en 1379-1380. Recientes investigaciones han demostrado que la canonización de Brígida fue motivada ante todo por razones de política papal. En efecto, su insistencia en que la sede papal volviera de Aviñón a Roma, de conformidad con las revelaciones recibidas (*Rev.* IV, 49, 137-140; VI, 63; *Extr.* 85), sirvió para legitimar el pontificado de Urbano VI, según una estrategia elaborada principalmente por Alfonso de Jaén. Cuando en 1389 estos dos per-

sonajes murieron, el reconocimiento canónico de la santidad de Brígida, fomentado también por Margarita, reina de Dinamarca, Noruega y Suecia, estaba aún en suspenso, y se efectuó en 1391 por obra del papa romano Bonifacio IX, el cual, a causa de su rival francés Clemente VII, no representaba a la Iglesia occidental entera. La canonización fue confirmada después en 1416 por el papa de Pisa Juan XXIII, que desde 1410 era uno de los tres pontífices que se disputaban el solio papal. Sólo en 1419 la santidad de Brígida fue confirmada canónicamente por el entonces cabeza de la Iglesia católica, Martín V. Juan Pablo II en 1999, en el contexto del Sínodo de Obispos para Europa, la proclamó co-patrona de Europa, junto a las santas *✓*Catalina de Siena y *✓*Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein).

A causa de los motivos políticos de la canonización de Brígida, sus *Revelaciones* fueron duramente impugnadas. En 1415, durante el concilio de Constanza, la santidad oficial de Brígida y la inspiración divina de sus escritos fueron impugnadas por Jean Gerson, docto miembro del partido conciliar y canciller de la universidad de París. En 1434 fueron extraídos de las *Revelaciones* 123 artículos y sometidos a un examen en el concilio de Basilea. Este material lo examinó a fondo el dominico español Juan de Torquemada. Conviene notar que ninguno de los artículos censurados concernía a temas fundamentales de la teología de Brígida. En general, se fijó la atención en textos considerados hostiles a la autoridad eclesiástica. Por eso en las *Defensiones* elaboradas por Torquemada en 1435 no se

discute la concepción original que Brígida tenía de sí como canal de la revelación continua de Dios. El importante papel desarrollado por la política eclesiástica es evidente; en efecto, un problema central está constituido por la pretensión de los brigidinos de poder administrar la misma indulgencia plenaria que era concedida en la iglesia romana de San Pietro in Vincoli. En una revelación dirigida a Urbano V, Brígida había presentado este privilegio como instituido por Cristo para el proyectado monasterio de Vadstena (*Rev. IV, 137,5*). Los *fratres* brigidinos apelaban a esto para poder reconquistar una buena base económica, que les había concedido Urbano VI en 1378 y suprimido después Martín V en 1418. En 1436, el cardenal francés Louis d'Allemand, dirigente del partido conciliar, pronunció el veredicto negativo del concilio mismo, que prohibía a los brigidinos conceder la indulgencia romana de San Pietro in Vincoli y la franciscana de la Porciúncula. El veredicto, aun avalando la santidad canonizada de Brígida, afirmaba que sus *Revelaciones* no debían divulgarse sin correcciones que las hicieran conformes a la auténtica doctrina cristiana.

A pesar de los repetidos intentos efectuados por la orden brigidina, el juicio conciliar sobre los escritos de Brígida no fue revisado nunca. Cabe notar el hecho de que el *motu proprio* de Sixto IV de 1483, que restablecía la indulgencia de San Pietro in Vincoli para Vadstena, no implica la aprobación eclesiástica de las *Revelaciones* de Brígida.

Como la mayor parte de las madres de la Iglesia medievales, también Brí-

gida, para las acciones emprendidas por ella con vistas a la reforma eclesiástica y la conversión individual, apela a una autoridad recibida directamente de Dios. Ella se considera instrumento elegido, al mismo nivel que los profetas, apóstoles y evangelistas, para una manifestación reveladora de Dios (*Extr. 49, 1-8; Rev. I, 32, 5-7; I, 60, 4; II, 10, 37-40; II, 17, 45-46; VI, 8, 6*). Brígida, agudamente consciente de la complejidad de la teología, entiende la Escritura como una revelación conjetural, en el sentido de un adecuarse de Dios a los límites humanos, revelación que va sucesivamente corrigiéndose y completándose a través de culturas históricamente mudables. Brígida siente su función reveladora como semejante al papel instrumental desempeñado por María en la encarnación. Esta emulación mariotípica aparece clara en la experiencia hecha por Brígida en la noche de Navidad, probablemente de 1344, de estar grávida del divino hijo encarnado de María (*Rev. VI, 88, 1-8*). Es conspicuo el mariocentrismo de Brígida entre las madres de la Iglesia medievales, cuya atención está principalmente dirigida a Cristo. Como Hildegarda de Bingen y *✓*Juliana de Norwich, también Brígida trata de dar un modelo femenino de la imagen divina, pero en lugar de feminizar a Dios trata de divinizar lo femenino haciendo a María cristotípica. Brígida presenta a María como copartípe activa en la historia de la salvación, que comparte la función mediadora de Cristo entre la divinidad y la humanidad participando en los sufrimientos en la cruz del Hijo encarnado. Esta unión redentora de Cristo y María viene presentada en

términos de una participación del mismo corazón (*Extr. 3, 5; Rev. I, 35, 1-7; Rev. 8, 15-16*). Dada la falta de textos mariológicos en la Escritura, Brígida escribió nuevas lecturas litúrgicas en honor de María para el oficio divino de su proyectada orden (*Sermo angelicus*). El pacto de Dios con *✓*Abra-hán a través del hijo de la promesa *✓*Isaac (cf Géñ 17,1-21) encuentra su cumplimiento por medio de María, predestinada a dar a luz al Hijo de Dios. Por eso Brígida afirma que Abrahán experimentó más alegría por su futura descendiente, María, que por su heredero varón, Isaac (*Sermo 8, 6-9*).

En este contexto de una mariología cristotípica es significativa una de las visiones de Brígida en Tierra Santa. Según tal visión, los pastores, suponiendo la posibilidad de una salvadora, le piden a María que desnude al recién nacido para poder comprobar su sexo (*Rev. VII, 24, 1-3*). Desde el punto de vista doctrinal, el mariocentrismo de Brígida es inaplicable, pero la teología feminista puede sacar perfectamente inspiración de su intento de afirmar el parejo valor de la feminidad. La perspicacia de Brígida en entender la Escritura y la tradición como un discurso encarnado hace de ella un modelo para la inculturación permanente de la teología.

Brígida es representada como viuda (con el velo) o como abadesa (con el hábito negro y blanco de su orden y con una cruz) o, más raramente, como peregrina (con el bastón, sombrero con alas y zurrón). A menudo es representada escribiendo o dictando sus *Revelaciones*, o rezando ante el crucifijo. El escudo de la orden fundada por ella (consagrada al re-

cuerdo de la pasión de Cristo) está formado por cinco llamas rojas, símbolo de las cinco llagas del Salvador; a veces se convierte en un atributo de la santa. Otros atributos presentes son el cirio (según la leyenda se decía que hacía correr la cera ardiendo en sus manos para mortificarse), el corazón encendido o crucificado, la corona (para indicar su origen real).

BIBL.: BHL I, 199-202, nn. 1334-1359; AS *Octobris* IV, 368-560; BS III, 439-533; DIP I, 1572-1578; DSP I, 1943-1958; *Revelaciones Sanctae Birgittae*, ed. de C. G. UNDHAGEN, *Liber I*, Uppsala 1978; de H. AILI, *Liber IV*, Uppsala 1992; de B. BERGH, *Liber V, VI y VII*, Uppsala 1971, 1991, 1967 (los *Libros II, III y VIII* están transcritos de la *Editio princeps*, Impressit B. Ghotan, Lübeck 1492); L. HOLLMAN (ed.), *Revelaciones extravagantes*, Uppsala 1956; *Opera minora Sanctae Birgittae* 1-2: S. EKLUND (ed.), *Regula Salvatoris*, Uppsala 1975; *Sermo Angelicus*, Uppsala 1972. BØRRESEN K. E., *Birgitta's Godlanguage. Exemplary Intention, Inapplicable Content*, en T. NYBERG (ed.), *Birgitta, her Works and Her Five Abbeys in the Nordic Countries*, Odense University Press, Odense 1991, 21-72; *La teologia di Brigida*, en BØRRESEN, *Le Madri della Chiesa. Il Medioevo*, Nápoles 1993, 147-203; *Brigida di Svezia come modello di inculturazione teologica*, en T. FAMIGLIETTI (ed.), *Santa Brigida profeta dei tempi nuovi*, Casa Generalizia Suore di Santa Brigida, Roma 1993, 201-215; *Birgitta of Sweden. A Model of Theological Inculturation*, en K. E. BØRRESEN-B. VOGT, *Women's Studies of the Christian and Islamic Traditions. Ancient, Medieval and Renaissance Foremothers*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1993, 277-294; HARRIS M. T. (ed.), *Birgitta of Sweden. Life and Selected Revelations*, Paulist Press, Nueva York 1990; JÓNSSON A., *Alfonso of Jaén. His life and Works, with Critical Editions of the Epistola Solitarii, the Informations and the Epistola Servi Christi*, Lund 1989; NYBERG T., *Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters*, Lund 1965; *Attualizzazione del carisma e profetia di Brigida per il nostro tempo*, en T. FAMIGLIETTI (ed.), o.c., 389-403.

K. E. Børresen

BRUNO

1030/1035-1101 – fundador de los cartujos – fiesta: 6 de octubre

Nació en Colonia en torno a 1030-1035 y cursó sus estudios en Reims, sede de una gran escuela catedral, ilustrada en el siglo precedente por Gerberto de Aurillac. En esta ciudad hizo una brillante carrera eclesiástica, llegando en 1056 a *scholasticus*, es decir, enseñante en la escuela catedral. Fue maestro de grandes dotes y muy amado por sus discípulos, como demuestran las afectuosas y gratas declaraciones que muchos de ellos quisieron adjuntar a su rötulo obituario. El más célebre de estos discípulos fue el futuro \nearrow Urbano II. A su período de enseñanza se hacen remontar el *Comentario a los Salmos* (PL 152, 637-1420) y a las Epístolas de san Pablo (PL 153, 11-566), este último completado quizá cuando se hallaba en Calabria. En 1075 fue llamado a desempeñar la delicada función de canciller del arzobispo de Reims, Manasés, notoriamente simoníaco. Las desavenencias entre ambos hombres no tardaron en manifestarse; ya en 1077 Bruno habría figurado entre los opositores de Manasés, pero logró, yendo personalmente a Roma, alejar la condena que pendía sobre él. En 1080, frente a la indisposición de Manasés para corregirse, el papa \nearrow Gregorio VII invitaba a proceder a una nueva elección para la sede arzobispal de Reims. Pero Bruno parecía haber madurado ya un verdadero desapego del mundo. Como muchos de sus contemporáneos, Bruno no escogió la abadía tradicional, sino que manifestó su predilección por las formas ascéticas

del «nuevo monaquismo», asentándose en las proximidades de Molesmes, donde llevó vida eremítica (1082-1083). Más tarde se puso en camino con algunos compañeros, llegando, en 1084, a la diócesis de Grenoble. Aquí, contando con la ayuda del obispo Hugo y de Seguino, abad de la Chaise-Dieu, fundó un eremitorio en el valle de la Chartreuse, ya habitado por eremitas, descartados por Bruno como faltos de regla y disciplina, y por algunos campesinos. De este eremitorio derivó el nombre de la familia religiosa que se ha remitido a la enseñanza de Bruno, los Cartujos.

En esta fase la vida cenobítica de Bruno y sus compañeros ya se había reducido al mínimo: se reunían sólo para recitar juntos una parte del oficio y sobre todo para la celebración eucarística los días festivos; el uso inicial de vivir dos en cada celda fue abandonado muy pronto en favor de pequeñas habitaciones particulares, donde los monjes se consagraban a la oración y al trabajo manual; en primer lugar, la copia de libros.

En 1088, elegido papa Urbano II, el antiguo discípulo le invitó a ir a Roma; la comunidad de la Chartreuse se dispersó por un breve período de tiempo, sin que el fundador, aparentemente, hiciera nada para impedirlo. Pero la estancia en Roma fue breve: amenazado por las tropas imperiales, Urbano II hubo de dejar la ciudad eterna y Bruno lo siguió. Pero ya en 1092 se retiraba a un nuevo eremitorio, junto a la localidad de La Torre, en el actual municipio de Serra (Catanzaro), manifestando así una vez más la dimensión típicamente contemplativa de su ideal monástico.

Aquí transcurrió los últimos años de su existencia, fascinado —como se trasluce de sus cartas escritas aquellos años a sus antiguos compañeros— por la amenidad de los lugares y la posibilidad de llevar en ellos una vida verdaderamente parecida a la de los Padres del desierto. Bruno murió el 6 de octubre del 1101, en olor de santidad. Sin embargo es significativo que no se le tributara ningún culto dentro de la familia religiosa que había fundado. Aunque citado en obras espirituales de gran importancia en el s. XII, como la autobiografía de Guiberto de Nogent o la vida de Hugo de Grenoble de Guigo el Cartujo, Bruno nunca es mencionado como santo. También la iconografía, toda ella muy tardía (en gran parte de época barroca) confirma la ausencia de culto. Sólo en 1514 León X autorizó verbalmente el rezo de su oficio; el año siguiente su fiesta fue introducida en los libros litúrgicos de los Cartujos. En 1622, por fin, el nombre de Bruno encontró lugar en el Breviario y en el Misal romanos.

BIBL.: BHL 1467 y *Novum Suppl.*; *Vita*, AS *Octobris* III, París 1868, 674-677; BS III, 561-577; LCI V, 447-450; DBI I, 1606-1616; LMA II, 788-790; UN CHARTREUX, *Lettres des premiers chartreux I, S. Bruno-Guigues-S. Anthelme. Introduction, texte critique, traduction et notes*, París 1988² (SC 88). Para sus obras cf PL 152, 637-1420; PL 153, 11-566; BLIGNY B., *Saint Bruno, le premier chartreux*, Rennes 1984; GIOIA G., *L'esperienza contemplativa. Bruno il Certosino*, Turín 1989; MURSELL G., *The Theology of the Carthusian Life in the Writings of St. Bruno and Guigo I*, Salzburgo 1988 (Analecta Cartusiana, 127); POSADA G., *Der heilige Bruno, Vater der Karthäuser. Ein Sohn der Stadt Köln*, trad. de H. M. Blüm, Colonia 1987; RAVIER A., *S. Bruno, le premier des ermites de la Chartreuse*, París 1967.

G. Barone

BRUNO DE COLONIA

925-965 – arzobispo – culto aprobado para la diócesis de Colonia en 1870 – fiesta: 11 de octubre

Bruno, arzobispo de Colonia (953-965), es el último hijo de Enrique I, rey de Alemania, y de Santa Matilde. Nacido en el 925, recibe a la edad de 4 años la primera instrucción en letras sagradas y profanas en la escuela de la catedral de Utrecht, bajo los cuidados del obispo Balderico; a los 14 años (939) es llamado a la corte por su hermano Otón I, que había sucedido a Enrique I, para completar sus estudios, primero con Israel, obispo irlandés de Colonia, y después con Raterio de Verona; un año más tarde, en el 940, a la edad de 15 años, asume el cargo de canciller de la corte, que ostenta hasta el 953, cuando, a los 28 años de edad, es consagrado obispo de Colonia y toma posesión de la sede. Dos años antes de ser consagrado obispo fue excepcionalmente nombrado archicapellán de corte. Murió en el 965, a la edad de 40 años, y está sepultado en el monasterio de San Pantaleón de Colonia, fundado por él. Durante su breve vida, la rápida carrera hecha en la corte le permitió obrar intensamente de acuerdo con Otón I, no sólo en la administración de la Iglesia del reino, sino también en la esfera política, actuando a menudo en representación de Otón I. Entre otras cosas, Bruno intervino en Lorena, donde su sobrino Liudolfo y Conrado se rebelaron contra Otón I, y asumió el título de duque. Vigilaba sobre la situación política del reino durante la ausencia de su hermano, que hubo de ir a Italia en el 951 y de nuevo entre el 961

y 965. Como obispo, mantuvo unido el alto clero del reino en torno al rey y reforzó las instituciones eclesíásticas con donaciones de bienes, con nuevas fundaciones y con reformas. Sus obras de construcción más importantes son, en Colonia, el monasterio de San Pantaleón, la iglesia grande («Gross S. Martin»), la basílica de San Andrés y la reconstrucción desde los cimientos de la catedral. Para la reforma y la reorganización monástica dirigió la abadía de Lorsch y contribuyó activamente en las tentativas de reforma de otros monasterios.

La fuente más importante de su biografía es la *Vita* que Ruotgero, monje de San Pantaleón, le dedicó. Ruotgero conoció sin duda a Bruno; en cualquier caso está muy bien informado de sus múltiples actividades a favor de la Iglesia y del reino. Él ha de afrontar el problema, discutido hacía tiempo, de cómo un obispo puede ocuparse de los asuntos del reino y asumir la regencia de un ducado. A esta problemática parece responder diseñando con el rey la imagen de un obispo de talante humanístico: Bruno es hombre de letras, destinado al estudio desde su infancia, erudito en latín y en griego; como capellán de corte eleva el nivel cultural de los cortesanos eclesíásticos; como obispo reorganiza la escuela de la catedral, de la que saldrán numerosos obispos en el futuro. Sin embargo sabe mantener su propia soledad en medio de la corte y en la dedicación plena a los asuntos políticos. La soledad es una exigencia espiritual, tal como pretende la tradición hagiográfica, pero en él es también la exigencia interior de un intelectual, dado que la alternancia o la coexistencia de *otium* y *negotium*

no se da en una simple personalidad ascética, sino en una personalidad compleja, ecléctica, en la que están reunidas todas las cualidades positivas. Son significativas también sus actividades de pacificador, que él desempeñó recurriendo al arte de la persuasión, y que Ruotgero exalta al máximo cuando refiere ampliamente, en discurso directo e indirecto, las palabras dirigidas por Bruno al sobrino rebelde. El aspecto de pacificador emerge tan neto de esta *Vita*, que Bruno es denominado *pacificus* también en otra narración anónima posterior (s. XIV). Estas representaciones de Bruno no son dictadas seguramente por la intención de justificar, como se ha dicho, a un obispo de sensibilidad monástica, implicado, a pesar suyo, en los asuntos del siglo, sino que proceden más bien de la imagen de Bruno como hombre piadoso y amante de las letras, que encuentra su equilibrio en la fe y en la propia humanidad. Por eso Ruotgero no cuenta o, mejor, no inventa milagros, prestando más atención a las expresiones del afecto humano del santo por el prójimo y a las manifestaciones de afecto que a su vez recibe. Prueba de ello es el perfecto consorcio, subrayado en todas las ocasiones, de los hermanos Bruno y Otón I, que hace que la muerte de Bruno sea calificada, a diferencia de cuanto se afirma normalmente en las hagiografías medievales, como evento cruel, por cuanto separa a los hermanos. La imagen humanista de Bruno es el nuevo modelo de santidad que Ruotgero propone, basándose sin duda en la directa observación de la personalidad del protagonista, que puede por ello considerarse anticipadora y pro-

totipo de los futuros obispos humanistas, según una definición de J. Fleckenstein que otros han puesto en discusión. La fiesta litúrgica de Bruno se celebra el 11 de octubre.

BIBL.: La *Vita Brunonis Coloniensis archiepiscopi*, de Ruotgero (BHL 1468), ed. I. OTT, en MGH SS rer. Germ. NS, 10, 1-50; el *Testamentum* de Bruno, ed. I. OTT, ib, 51-55; la *Vita Brunonis altera* (BHL 1469), ed. G. H. PERTZ, en MGH SS, 4, 275-279; la *Vita Mathildis reginae* (cap. 9) (BHL 5686), ed. G. H. PERTZ, en MGH SS, 4, 283-302; cf también *Thietmari Chronicon* (II, cap. 16), ed. R. HOLTZMANN, en MGH SS rer. Germ. NS, 9, 57-58; BS III, 581-583; LMA II, 753-755; LThK II, 732.

LOTTER F., *Die Vita Brunonis des Ruotger*, Bonn 1958; *Brunon*, en *Nouvelle Biographie Nationale* III, Bruselas 1994, 59-62; SCHRÖRS H., *Die Vita Brunonis des Ruotger*, Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 90 (1911) 61-100; *Der «eques argenteus» im Testamente des Erzbischofs Bruno*, ib 187-189; *Erzbischof Bruno von Köln (953-965)*, ib 100 (1917) 1-42.

I Deug-Su

BRUNO DE QUERFURT

974 ca.-1009 – obispo – fiesta: 15 de octubre

Bruno nació en Querfurt hacia el año 974 de una familia de la aristocracia militar sajona. Pariente de Otón III, tras ser encaminado a la carrera eclesíástica y haber entrado en el capítulo de la catedral de Magdeburgo, pasó a la *capella* del emperador, a quien en el 997 acompañó a Roma, estableciéndose entre ellos estrechos lazos afectivos y espirituales. Tal vez en esta ocasión se acercara a la experiencia monástica; en cualquier caso, es en estos años cuando, atraído por el rigor del ascetismo de Romualdo de Ravena, lo siguió a la colonia ere-

mítica que se había reunido en torno a él en el eremitorio del Pereo (una isla entre las lagunas de Comacchio); aquí cuajó su verdadera *conversio*, ya que cambió su nombre asumiendo el de Bonifacio, clara señal del proyecto vital que se proponía seguir. La conversión de Bruno a la vida eremítica y al apostolado encontró pronto imitadores entre la misma aristocracia de la que él provenía. Sería probablemente ocioso preguntarse si en esto ha de verse un signo de lo que recientemente se ha dado en llamar el miedo al milenio, pero cabría verificar si la atención hacia el Oriente y la actividad de conversión no podrían ser elementos que guarden alguna relación con convicciones apocalípticas y milenarísticas: el hecho es que las relaciones entre Otón III y Romualdo, que como se ha puesto recientemente en claro preceden a las de Romualdo y Bruno, se hicieron particularmente intensas tras el regreso del emperador de Gniezno y su entrada en Roma acompañado por un boato litúrgico tan oscuro como intrigante y sugestivo (noviembre 1000). Bonifacio pudo constituir un elemento del interés que el emperador, a través de lazos entre el Pereo y Pomposa, manifestaba por el área ravenesa-delticia, tanto en vista de la disgregación de los vínculos que se habían establecido, por los mismos intereses, por su abuela Adelaida (sustrajo Pomposa a San Salvador de Pavía; impuso a Romualdo como abad de San Apolinar in Classe), como en vista de un impulso misionero hacia aquel Este que él había visitado y que se estaba abriendo al cristianismo occidental. Pero, si efectivamente se trataba de esto, Bruno defraudó las ex-

pectativas imperiales, en cuanto se mostró decididamente interesado por la experiencia eremítica (que, por mucho que prevaleciera en Pomposa, no era practicada allí de modo exclusivo) como formación del *habitus* misionero, y se opuso a que su compañero-maestro Benedicto de Benevento, al que había sido confiado por Romualdo para que se ocupara de su preparación a la vida eremítica, aceptase el nombramiento de abad del Pereo, logrando persuadirlo, en cambio, a emprender juntos la obra de evangelización de los eslavos. No obstante, retenido por el emperador, no pudo seguirlo en la empresa. Benedicto y Juan Gradenigo fundaron un eremitorio bajo la protección del duque de Polonia. Sólo en el 1002, muerto Otón III, Bruno comenzó su obra de predicación en las tierras orientales del reino de Alemania; los eremitas de la Gran Polonia lo esperaron en vano. La noche del 11-12 de noviembre de 1003 fueron masacrados por unos bandidos; el mismo Bruno recordó sus peripecias en la *Vita quinque fratrum*. Las relaciones entre Bruno y la corte imperial no sólo no se interrumpieron por su acción misionera, sino que Bruno intentó interponerse entre el emperador Enrique II y Boleslao de Polonia deplorando que dos príncipes cristianos luchasen entre sí. En el 1004 Bruno fue nombrado por el Papa *archiepiscopus gentium* y condecorado con el palio; su obra misionera, cuyo rastro no es fácil seguir, prosiguió en Hungría, Moravia y Rusia, para ocuparse después, partiendo nuevamente desde Polonia, de la evangelización de los baltos. Durante esta última empresa, el 9 de marzo de 1009,

fue muerto con otros dieciocho compañeros.

«La virtud del bienaventurado Bonifacio carece todavía de una narración específica», escribía en 1040-1042 Pedro Damián (*Vita beati Romualdi*: BHL 7324), que no conocía la obra que Tietmaro de Merseburg había dedicado al mártir (*Chronicon*, MGH *SS rer. Germ. NS*, IX, 1955², 94-95, 386-389). Y el mismo Pedro Damián, en su obra de restauración de la vida y de la acción de san Romualdo, tampoco subsanó esta laguna. No obstante, es útil leer su relato. Las noticias que da de Bruno están reunidas en un solo capítulo, bastante preciso en lo tocante a su procedencia (consanguíneo del emperador y «tan querido para él que sólo lo llamaba con el nombre de “alma mía”»), a su formación (dominaba las artes liberales y sobre todo la música) y a su consiguiente carrera al *servitium regis*; pero extremadamente vago a propósito de las circunstancias en las cuales Bruno abandonó todo para seguir a Romualdo. Bruno es subitamente monje, eremita, está deseoso de martirio; viaja siempre descalzo, se alimenta de medio pan y de agua los días feriales, y los festivos añade al pan alguna fruta o raíz, sin probar el agua. Durante su obra misionera, en regiones gélidas y septentrionales, viajaba a caballo, pero siempre descalzo, de modo que los pies se le congelaban en los estribos y tenían que despegárselos con agua hirviendo. Busca el martirio en aquellas mismas regiones en que lo había encontrado el beato Adalberto, pero aquellas gentes, por su malicia, se lo niegan. Entonces va a Rusia, donde es rechazado por el rey, que, al verlo

vestido miseramente, lo acusa de haber ido a buscar fortuna; debe vestir ropas preciosas, pero para ser acogido ha de afrontar antes otra prueba, y durísima: la prueba del fuego; sólo con esta condición el rey accederá a creer en la verdad de lo que iba predicando. El milagro es puntual, y comienzan las conversiones, primero de los nobles y después de la masa. El pueblo es conducido a bautizarse en un lago. Uno de los hermanos del rey no quiere convertirse, y es matado por el mismo rey; otro hermano cree más oportuno, entonces, desembarazarse de aquel extranjero, y lo hace capturar y después decapitar; en este momento se queda ciego y los asistentes, paralizados. Sólo tras la llegada y las plegarias del rey y de los cristianos se les levanta el castigo y todos se apresuran a arrepentirse y hacerse bautizar, construyendo al punto una iglesia en nombre del mártir. Pedro Damián, pues, como se ve, se sirve de una historia con elementos que habrían podido ser desarrollados para redactar una obra hagiográfica autónoma y que serán utilizados en el siglo siguiente para escribir las gestas de otros misioneros entre las gentes de la Europa oriental. Tietmaro de Merseburg da un carácter distinto a la narración: más ligado a las instituciones eclesiásticas y respetuoso de las mismas (aunque deje a Otón III por abrazar la «vida solitaria», después recurre al arzobispo de Merseburg para que bendiga su obra misionera: se notará su precaución por que no se le considere ni siquiera un solo momento un religioso «vago»; la misma que por otra parte manifiesta Pedro Damián con respecto a Romualdo), más consciente de las realidades po-

líticas de la región (se une al duque Boleslao obteniendo de él y de otros nobles ricos muchos bienes, que distribuye a las iglesias y a los pobres). Bruno desarrolla una gran actividad misionera haciendo de su vida un martirio («castigando y atormentando su cuerpo con el ayuno y las vigili- as»). Alcanza el martirio después de haber predicado en Prusia y pasado desde allí a Rusia. Su cadáver permanece insepulto junto con el de otros dieciocho compañeros hasta que es rescatado por Boleslao. No son las virtudes del eremita y la consiguiente familiaridad con lo prodigioso y lo divino las que se ponen en evidencia, sino la santidad personal en el más amplio contexto de la cristianización en los confines orientales del imperio, de sus iglesias y de sus aliados. En el s. XV cambia nuevamente la perspectiva: una *Vita et Passio s. Brunonis episcopi et martyris Querfordensis* (ed. MGH SS XXX, 2, 1350-1367; BHL 1471), que une elementos de redacciones que circulaban entre Alemania e Italia en la primera mitad del s. XI y ya habían encontrado una sistematización unitaria en la segunda mitad del s. XII, da una imagen del santo del todo actualizada. Lo presenta como un predicador que arrastra a las muchedumbres ciudadanas, es aclamado por los niños de las ciudades y debe sufrir las pruebas impuestas por las autoridades urbanas. Su santidad es preanunciada, pues ya de niño se mantiene alejado de los juegos típicos de su edad. Con esto en pleno Medioevo se entendía el adiestramiento en las armas, mientras que en este texto se indican juegos en sentido estricto y *theatri*. Muerto y decapitado, su cabeza es arrojada a un río y recuperada por

unos pescadores a quienes Bruno se les aparece asegurándoles que no es un fantasma. En su sepulcro se curan la ceguera, la cojera y las enfermedades en general. Fue conmemorado por el *Martirologio Romano* con los dos nombres: el 19 de junio como Bonifacio mártir y el 15 de octubre como Bruno, obispo de los rutenos.

BIBL.: BHL 1470 y *Novum Suppl.*; BS III, 583-584; LThK II, 732; KLOCZOWSKY J., *L'érémisme dans les territoires des Slaves Occidentaux*, en *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milán 1965, 330-354; SAMARITANI A., *Eremo, cenobio, missione e martirio dall'abbazia di Pomposa a Kiev. Fra Romualdo di Ravenna e Bruno di Querfurt, en I rapporti tra le comunità monastiche benedettine italiane tra alto e pieno Medioevo*, Actas del III Congreso del «Centro Studi Farfensi» (Santa Vittoria in Matenano, 11-13 de septiembre de 1992), Negarine di San Pietro in Cariano 1994, 219-228; TABACCO G., «*Privilegium amoris*»: *aspetti della spiritualità romualdiana*, ahora en *Spiritualità e cultura nel Medioevo*, Nápoles 1993, 167-194; VOIGT H. G., *Brun von Querfurt*, Stuttgart 1907. Para el background de la misión de Bruno puede verse LECIEWICZ L., *Gli Slavi Occidentali. Le origini delle società e delle culture feudali*, tr. ital., Spoleto 1991, sobre todo 198-323.

G. M. Cantarella

BRUNO DE WURZBURGO

†1045 – obispo – fiesta: 27 de mayo

Hijo del duque de Carintia y primo del emperador Conrado II, pertenece a la *capella* regia y a partir de 1027 fue canciller para Italia (a la cancellería pertenecía el conspicuo grupo de los obispos del reino que las fuentes contemporáneas designan como *consanguinei* o *propinqui regis*), y precisamente en esta condición acompañó a Roma a Conrado II en 1026-1027. A comienzos de 1034 Conrado II lo

nombró obispo de Wurzburg. Bruno dotó con generosidad a las iglesias de la diócesis y se ocupó particularmente de la catedral, participando en su reconstrucción y cuidando la institución del capítulo y la actividad cultural (es autor de una completa *Expositio in Psalmos*), sin descuidar sus obligaciones de servicio al emperador, a quien, como obispo, volvió a acompañar a Italia en 1037-1038. Sirvió fielmente también a Enrique III: formó parte de su séquito en 1040 y participó en las gestiones matrimoniales con Inés de Poitou. En 1045, junto al séquito del emperador durante una expedición de este contra Hungría, encontró la muerte en Persenberg, sobre el Danubio, donde la comitiva imperial era huésped de la condesa Rihlinde; precisamente mientras se desarrollaba la ceremonia de la investidura de su sobrino Welfardo, cedió la estructura de madera de la sala y todos cayeron en el «lugar de baño» que estaba debajo; este se llenó de agua, algunos murieron por la caída, otros se ahogaron y muchos se hirieron o enfermaron gravemente. Bruno murió una semana más tarde (el 27 de mayo de 1045); su cuerpo fue trasladado a Wurzburg y sepultado en la cripta de la catedral.

No existen *Vitae* de época sálica. La historia de su santidad y las peticiones de beatificación se confunden y están registradas en un dossier que comprende un *Testimonium miraculorum* (BHL 1475), compuesto verosímilmente para ser presentado en la causa de canonización, en la que se da noticia de numerosos milagros ocurridos sobre la tumba de Bruno en el año 1216. La taumaturgia es bastante tópica: Bruno devuelve la salud

a ciegos, obsesos y sobre todo contraídos, salva de la muerte, corrige las falaces sentencias humanas haciendo salvar del ahorcamiento a hombres colgados de la horca. En 1238, no sabemos si en respuesta a esta lista de milagros, Gregorio IX pidió que se hiciesen conocer los testimonios y que se expidieran a Roma «las deposiciones cerradas con vuestros sellos». En 1246 Inocencio IV endureció las exigencias: hizo saber que «ni los méritos sin milagros, ni los milagros sin méritos son plenamente suficientes» para acreditar la santidad, y que había transcurrido demasiado tiempo para que se pudiera interrogar a alguien que hubiera sido testigo de la santidad de la vida y del comportamiento de Bruno. La cuestión debía considerarse suspensa en espera de testimonios más apropiados y certificados. Es difícil no ver en estas vicisitudes una relación con la situación de enfrentamiento existente aquellos años entre la Iglesia de Roma y el emperador Federico II. En torno a 1270 fue compilada otra lista de testimonios y de milagros (*Alterum instrumentum*: BHL 1476); el primero se remonta a 1237 y, según uno de los testigos, había sucedido unos 33 años antes. También en este caso se trata de curaciones de paralíticos, con la añadidura de un hadrónico. No se sabe si esto contribuyó a superar el escollo de Roma o si pesara más el escenario político, completamente cambiado: lo cierto es que Baronio registró a Bruno entre los santos del *Martirologio Romano* en fecha del 27 de mayo, y ciertamente no por la santidad de las obras realizadas en vida (aspecto, este, no registrado por la hagiografía), sino por la caracterís-

tica (por lo demás obligada, vista la fecha en la cual la iglesia de Wurzburg se había decidido a pedir su canonización) de taumaturgia sepulcral.

BIBL.: Las hagiografías sobre Bruno están en PL 142, 31A-40B; el *Testimonium miraculorum*, en las cols. 35B-37A; ya publicado en AS *Maii* IV, 40D-41E; el *Alerum Instrumentum* ocupa las cols. 37A-40B; BHL 1475-1476; BS III, 580-581; LThK II, 733; MANIUS M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, II, Munich 1923, 71-74; WENDERHORST A., *Bischöfe und Bischofskirchen von Würzburg, Eichstätt und Bamberg*, en S. WEINFURTER (ed.), *Die Salier und Das Reich. Salier, Adel und Reichsverfassung* II, Sigmaringa 1991, 225-249.

G. M. Cantarella

BUCARDO I

S. VIII – obispo – fiesta: 14 de octubre

Bucardo provenía, como su contemporáneo \nearrow Bonifacio Winfrido, de la Inglaterra occidental. Cuando Bonifacio a comienzos del 742, con el apoyo de Carlomagno constituyó tres sedes episcopales para las tres tribus del ex reino carolingio, o sea, Buraburg para los asianos, Erfurt para los turingos y Wurzburg para los francos orientales, Bucardo obtuvo la sede episcopal de Wurzburg. Según el relato de las fuentes más antiguas, fue consagrado por Bonifacio y no, como cuentan las *Vitae* más recientes, por el papa \nearrow Zacarías en Roma. En cualquier caso, el 21 de octubre del 742, junto con el obispo Vitta de Buraburg, hizo de asistente a su connacional con ocasión de la consagración episcopal de Wilibaldo (de Eichstätt). La confirmación de los tres obispos de Buraburg, Erfurt y Wurzburg por parte

del papa Zacarías tuvo lugar con tres atestados del 1 de abril del 743. Cabe suponer que Bucardo fuera reconocido, si no nombrado, por Carlomagno; en todo caso, la diócesis en aquel período obtuvo ricas donaciones por parte de la administración (25 iglesias y un monasterio imperiales, además de consistentes entradas regulares). Siempre en el 743 es atestiguada la presencia de Bucardo en el sínodo de reforma convocado por Carlomagno, el llamado *Concilium Germanicum*. En el 747 asistía también al sínodo panfranco en el cual los obispos francos añadieron a las actas una solemne profesión de fe en relación con la Iglesia universal y declararon su obediencia a Roma. En calidad de invitado de Bonifacio, tal vez incluso de portador de esta declaración de obediencia, Bucardo fue por primera vez a Roma en el 748. Su segunda permanencia en Roma en los años 750/751 está en relación con la famosa embajada de Pipino al papa Zacarías: con el abad Fulrado de St.-Denis, Bucardo debía someter al papa la cuestión; la respuesta debía legitimar la alternancia dinástica entre merovingios y carolingios.

Como primer obispo de Wurzburg se distinguió sobre todo por dos importantes iniciativas: la fundación del monasterio de San Andrés a los pies del Marienberg como residencia para los canónigos de la catedral, y la elevación, el 8 de julio del 752, de las reliquias de san Chiliano y de sus compañeros, con la consiguiente traslación a la primera catedral sobre el Marienberg (hasta el 788 no fueron trasladadas a la catedral dedicada al Salvador en la orilla derecha del Meno). Cerca de un año más tarde,

probablemente el 2 de febrero del 753, murió el obispo. La noticia de su dimisión, consignada en la *Vita* II, no es sufragada por ninguna de las fuentes más antiguas y, entre otras cosas, a causa de las discordancias cronológicas, no es digna de fe. De los dos manuscritos de la antigua biblioteca de la catedral de Wurzburg, una recopilación de homilías con textos de \nearrow Cesáreo de Arles (Wurzburg, Univ. Bibl. M. p. th. f. 28) y un evangelario (Wurzburg, Univ. Bibl. M. p. th. f. 28), sólo este último podría haber llegado a Wurzburg en su tiempo y por iniciativa suya, pero tampoco esto es seguro. A partir del episcopado del obispo-príncipe Johann Gottfried von Aschhausen (1617-1622) su fiesta se celebra el 14 de octubre, día en que el obispo Hugo hizo transferir, en el 986, sus restos al monasterio de San Andrés, que desde entonces tomó el nombre de San Bucardo. En 1552 el monasterio poseía aún como reliquia el cráneo del santo, que fue puesto al seguro en Marienberg, donde se perdió en 1631 durante el saqueo de los suecos. Su fiesta es el 14 de octubre. Se le representa con vestiduras obispaes, báculo y libro (LCI V, 453s).

BIBL.: BHL 1483-1485 y *Novum Suppl.*; DHGE X, 1247-1248; NDB III, 29; LThK² II, 793-794; BS III, 608-610; LMA II, 951; *Vita* I, ed. O. HOLDER-EGGER, MGH SS 15, 47-50 (BHL 1483); *Vita* II, ed. F. J. BENDEL (*Vita Sancti Burkardi*, Paderborn 1912, 3-49 (BHL 1484); WENDEHORST A., *Das Bistum Wurzburg* I (Germania Sacra Neue Folge 1), Berlín-Nueva York 1962, 18-25 y 68s; *Fränkische Lebensbilder* 1, Wurzburg 1967, 1-9 (otra bibliografía en p. 9); *Bavaria Sancta* II, ed. de G. SCHWAIGER, Regensburg 1971, 22-31.

S. Haarländer

BUENAVENTURA

1217?-1274 – franciscano – canonizado el 14 de abril de 1482 – fiesta: 15 de julio

Hijo de Juan Fidanza y de Margarita de Ritello, Buenaventura (según el nombre que tomó de religioso, ya que fue bautizado con el nombre paterno) nació en Bagnorea (Toscana) en torno a 1217. De sus primeros años sabemos muy poco, aparte el hecho de que entre los siete u ocho años la madre lo ofreció a san \nearrow Francisco para salvarlo de una enfermedad muy grave; de la bula de canonización de Sixto IV (14 de octubre de 1482) se desprende que fue oblato en el convento franciscano de Bagnorea, donde hizo sus primeros estudios. En 1236 se encuentra ya en París en las clases de \nearrow Alejandro de Hales, con quien consiguió el grado de maestro de artes, y a ejemplo suyo profesó los votos en la Orden de los menores; en el quinquenio 1243-1248 hizo el noviciado e, inscrito en la facultad teológica donde escuchó las lecciones de Guillermo de Melitona y Odón Rigaldi, obtuvo el grado de bachiller bíblico (1249-1250), al que siguieron los dos años de bachiller sentenciario (1251-1252) hasta la licencia de maestro «in sacra pagina» (1253). De sus estudios en esos años nos quedan algunas *Postillae* a los textos bíblicos, entre ellas el *Eclesiastés*, los Evangelios de Juan y Lucas, y sobre todo el gran comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y los *Sermones de tempore* (testimonio de aquella relación entre estudio y predicación que es una constante de los maestros pertenecientes a las órdenes mendicantes).

El exordio magistral de Buenaventura coincidió con un momento de particular malestar dentro de la Universidad por los enfrentamientos que surgieron entre los maestros seculares y los regulares: los primeros no veían con buenos ojos la extensión de la influencia de los mendicantes, que eran acusados de comportarse de manera demasiado desenvuelta en lo que afectaba a la defensa de la autonomía y de los privilegios de la corporación magistral. En particular los seculares no soportaban la apertura de nuevos colegios y la solicitud de nuevas cátedras por parte de los regulares, que, sobre todo los franciscanos, con la predicación, la escucha de las confesiones y el acopio de los legados testamentarios, sustraían prosélitos y ganancias a los seculares, proclamando sin embargo que su ideal de vida era el de la pobreza. De aquí las relativamente fáciles acusaciones de falsedad e hipocresía, por parte de los seculares, que indujeron a Inocencio IV a promulgar una bula, la *Etsi animarum* (21 de noviembre de 1254), con la cual se suspendían los privilegios concedidos a los mendicantes. Al mismo tiempo Guillermo de Saint-Amour, maestro secular, acusó a los franciscanos de herejía, haciendo de su orden el centro de difusión de las ideas de Joaquín de Fiore, primero con el *De Antichristo* (1254) y después con el *De periculis novissimorum temporum* (1256); su cometido, por otra parte, fue facilitado por la redacción, y sucesiva e inmediata condena, del *Introductorius in Evangelium aeternum*, del franciscano Gerardo da Borgo San Donnino, que proclamaba próxima la llegada de la tercera edad y del Anticristo. También

el *De periculis* fue condenado (5 de octubre de 1256), lo que no impidió que tuviera una enorme difusión, tanto que sus acusaciones de hipocresía y de falsa religiosidad dirigidas a los franciscanos y a los dominicos se encuentran en los versos de Rutebeuf y en el personaje de Falsembiante del *Roman de la rose*.

En cualquier caso, las dos órdenes mendicantes no se habían limitado a mirar, y habían obtenido la bula de Alejandro IV, *Quasi lignum vitae* (14 de abril de 1255) en defensa propia y la condena y reprobación de Guillermo de Saint-Amour. Los mismos maestros habían intervenido en defensa de sus órdenes, tanto Tomás de Aquino como Buenaventura: este último escribió a este propósito las *Quaestiones de perfectione evangelica* (1255-1256), en las cuales reivindicaba para la orden de san Francisco el mérito de una correcta e integral aplicación del modelo de vida crística y apostólica, poniendo así en el centro de su actividad científica la reflexión sobre el significado de la presencia de Cristo en la historia de la humanidad en general, y de la orden minorítica en particular. Esta opción es reiterada, después, en aquellos años, por las *Quaestiones de scientia Christi* y *De mysterio Trinitatis*, además de por el primero de sus penetrantes tratados teológicos, el *Breviloquium de intelligentia Scripturae et fidei christianae* (1275), centrada en la discusión y el significado de la teología, como ciencia que es «a Deo, de Deo, secundum Deum et propter Deum» (*Breviloquium*, prolog.).

La cuestión universitaria, en todo caso, no fue la única de la que Buenaventura hubo de ocuparse aquellos

años. Mucho más grave se presentaba para él, franciscano, la situación en el interior de la orden, en la cual se enfrentaban desde hacía tiempo dos tendencias contrapuestas entre sí: la corriente rigorista, o «espiritual», que reclamaba una absoluta coherencia al primitivo mensaje de Francisco y ponía en primer plano la obligación de una absoluta pobreza de cada religioso y de la orden y el valor normativo del *Testamentum* del santo de Asís junto con la *Regula*; y la corriente llamada «conventual», más atenta a los problemas, prácticos y teóricos, planteados por el excepcional desarrollo de la «societas» de los menores, que requerían al menos adaptaciones a las cambiadas condiciones en las cuales había de operar la orden. Desde 1247 era ministro general de la orden Juan de Parma, personalmente proclive a las posiciones de los espirituales y no indiferente a las sugerencias joaquinitas, que indicaban justamente en los menores el orden providencial de los perfectos que acompañaría a la Iglesia en el tiempo de la última tribulación. Estas ideas, que habían impregnado el *Introductorius* de Gerardo da Borgo San Donnino, habían sido condenadas junto con algunas posiciones teológicas de Joaquín, y habían puesto al mismo pontífice en grave apuro al defender a la orden. En otros términos, había llegado el momento, para el papado y para el mismo ministro general, de dar una indicación clara sobre la posición de los seguidores de Francisco, y esta vino con las dimisiones de Juan de Parma en el capítulo general de Roma el 2 de febrero de 1257 y con la propuesta de Buenaventura como sucesor suyo de parte del mismo dimisionario Juan. Se tra-

tó de una elección feliz, para la orden, y bien motivada por los dos directores de la acción, Alejandro IV y Juan: este último conocía perfectamente a Buenaventura por sus intervenciones en la cuestión universitaria y aprobaba su enseñanza teológica; el pontífice, por su parte, ya le había mostrado su aprecio cuando había invitado a los maestros seculares de teología a acoger entre ellos, como «magister cathedralis», a Buenaventura con una orden verbal (octubre 1256) (frente a sus resistencias intervendrá posteriormente con una bula: 2 de octubre de 1257).

Los primeros pasos de Buenaventura en su nuevo papel se orientaron por completo a expurgar a la orden de toda sospecha de escasa ortodoxia y de incierta fiabilidad en el plano doctrinal, y el primer golpe fue asestado al autor del *Introductorius*. Como ya hemos visto, las ideas del franciscano habían sido condenadas por Inocencio IV y Alejandro IV (en diversas ocasiones, el 23 de octubre y 2 de noviembre de 1254 y el 8 de mayo de 1255); ahora Buenaventura, como ministro general, exigió a su autor una retractación explícita, privándolo mientras tanto de la enseñanza y de la facultad de predicar y confesar; y ante el rechazo de Gerardo lo condenó a la reclusión y al aislamiento completo en un convento siciliano, donde pasó los últimos dieciocho años de su vida. Por otro lado, si Gerardo había podido difundir y defender sus ideas, esto había sido posible porque el ministro general del tiempo no había intervenido tempestivamente. Entonces, tras un viaje a las diferentes provincias franciscanas de toda Europa (que le permitió comprobar la

extensión y profundidad de la influencia de Joaquín entre sus hermanos), que duró varios años, Buenaventura en 1261 instruyó un proceso contra su predecesor, Juan de Parma. En el silencio de las fuentes, que dejan entrever toda la contrariedad y el malestar de los menores para afrontar este capítulo de la vida de Buenaventura, destaca la acusación de Ángel Clareno (el espiritual autor de la *Historia septem tribulationum*) de ingratitud y de abierta amenaza con respecto a Juan. Más aún, Ángel dice explícitamente que Buenaventura habría hecho condenar de buen grado a Juan como hereje si no se lo hubiese impedido la necesidad de salvaguardar el buen nombre de la orden. En cualquier caso, Juan se sometió al juez de la Iglesia. Buenaventura, con el apoyo del cardenal protector Gaetano Orsini (después Nicolás III), era partidario de condenarlo a cadena perpetua, pero le disuadió de ello la intervención del cardenal Ottobono Fieschi (después Adriano V) que abogó por un castigo más llevadero en consideración de las elevadas cualidades morales y religiosas del acusado. Juan, por fin, fue relegado al convento de Greccio, y colocado de tal modo que su voz no pudiera oírse.

El episodio, con toda su complejidad desde el punto de vista humano, marcó un punto de no retorno en la actividad de Buenaventura como ministro general, y la severidad demostrada en aquella ocasión puede encontrar una explicación tanto en la alarma que le produjo la extensión de la influencia joaquinista a la que se ha hecho referencia como en la necesidad de resolver, de una vez por todas, el problema de la imagen y de la

enseñanza de Francisco que la orden debía asumir como propia. La presencia de corrientes, de interpretaciones, de verdaderas facciones contrapuestas entre sí encontraban su caldo de cultivo en la multiplicidad de las imágenes del fundador de la orden que cada una de ellas proponía como la única auténtica. El capítulo general de Narbona del 23 de mayo de 1260 había aprobado, a instancias de Buenaventura, las nuevas *Constitutiones* de la orden, que definían su modalidad y tipologías de compromiso y de respuesta a los interrogantes que imponían la cambiada situación histórica, de la Iglesia y de la orden misma. Buenaventura había sabido poner en evidencia lo específicamente histórico de la presencia de la orden minorítica en la Europa de la segunda mitad del s. XIII y esta realidad concreta había puesto sobre la mesa decisiones que tomar: el capítulo lo había comprendido y lo había seguido.

Pero había que dar otro paso para que las decisiones de Narbona pudieran apoyarse en un terreno sólido y permitieran a la comunidad de los menores ofrecer respuestas unitarias a los retos del siglo: era necesario diseñar (o rediseñar) una figura nívoca del fundador y con ella entregar a la Iglesia y a la orden un modelo de vida y una doctrina no susceptible de interpretaciones heterodoxas. El capítulo confió a Buenaventura, y fue para él un éxito notable, la redacción de la vida oficial de Francisco. Se trataba, evidentemente, de una tarea de extrema delicadeza y bastante dura, pero Buenaventura logró llevarla a cabo para el capítulo general de Pisa del 20 de mayo de 1263, en

que su *Legenda sancti Francisci* fue acogida con el máximo entusiasmo. Esta obra representa quizá el máximo empeño del Buenaventura franciscano, ya que a través de las páginas que relatan la increíble peripecia de la «imitatio Christi» del santo de Asís y lo providencial de su existencia, busca, y encuentra, las razones de su mismo ser franciscano, del porqué y del significado de la orden en la Iglesia y en la economía de la salvación universal. Y esto quitando conscientemente todo espacio a los «espirituales», pero, al mismo tiempo, reivindicando al ideal pauperístico de Francisco el carácter de la autenticidad de una vida sobre el modelo apostólico. Francisco, como Cristo para el santo de Asís, es presentado a todos los hermanos como el modelo inalcanzable, pero no por ello eliminable de la vocación de los menores; es más, es premisa y justificación de su misma existencia, figura históricamente determinada y al mismo tiempo polo de atracción y guía, además de la historia, hacia la salvación. En la óptica de estas preocupaciones y de esta lectura de la vida de Francisco es donde podemos explicarnos tanto la severidad de Buenaventura con relación a Juan de Parma como la decisión, de lo contrario bastante sorprendente, de condenar a la destrucción cualquier otra narración biográfica del santo de Asís. A partir de 1263, el único y verdadero Francisco, para el bien de la orden y de la Iglesia, no podía ser otro que el de la *Legenda maior* buenaventuriana.

Desde el punto de vista de las cuestiones internas de la orden, los años siguientes no ofrecieron dificultades

particulares, y su éxito fue reconocido con la oferta del arzobispado de York de parte de Clemente IV (1265), que rechazó. Por lo demás, justamente entonces volvió a encenderse en la Universidad de París el enfrentamiento entre seculares y regulares, suscitado por la renovación de las acusaciones contra los mendicantes, y de nuevo en particular contra los franciscanos, por obra de Gerardo de Abbeville, maestro secular. Este, a imitación de Guillermo de Saint-Amour, reprochaba a los menores su hipócrita ociosidad y sobre todo su nunca disimulada simpatía por las teorías peligrosas, cuando no incluso heréticas, de Joaquín de Fiore. Por ello, el fin de los años 60 y comienzo de los 70 fueron dedicados por Buenaventura a una reiteración muy polémica de las temáticas filosóficas y teológicas en discusión en las facultades universitarias, y a una profundización del significado de la Sagrada Escritura, en la interpretación literal, alegórica y mística. En efecto, pertenecen a estos años las *Collationes de decem praeceptis* (1267), las *Collationes de septem donis* (1268), la *Apologia pauperum contra calumniatores* (1269) y, por fin, las importantísimas *Collationes in Hexaemeron* (1273), en las que parece que Buenaventura aprovechó la ocasión para retomar los problemas que más lo habían angustiado y que, en la difusión de la naturalística filosofía aristotélica, condenada de otra parte por el arzobispo de París, Tempier, en 1270 (a la que seguirá, en 1277, una condena más amplia y articulada), le parecían poner en peligro la misma supervivencia de la teología y de la fe cristianas.

El 28 de mayo de 1273 el papa Gregorio X lo nombraba cardenal obispo de Albano, consagrándolo personalmente en Lyon el 11 de noviembre antes de la apertura del Concilio convocado en aquella ciudad. Puede decirse que fue el reconocimiento más prestigioso por todo lo que Buenaventura había hecho hasta aquel momento por la orden, de la que, no por casualidad, es llamado el segundo fundador. Esta calificación le corresponde de pleno derecho también porque, en el curso del Concilio inaugurado el 7 de mayo de 1274, uno de los argumentos de mayor peso concernía a las órdenes religiosas, especialmente a las nuevas órdenes mendicantes, las cuales, si ganaban simpatías y consensos ante el pontífice, eran en cambio hostilizadas por el clero secular y por la jerarquía, que las veían demasiado alineadas en las posiciones «romanas». En particular, los franciscanos debían afrontar las críticas que se les hacían por la presencia de «fraternitates» paralelas, a menudo desviadas hacia posiciones heterodoxas, y por las actitudes extremistas de su componente espiritual. La posición de Buenaventura, en esta ocasión, no se apartó de su precedente modo de actuar. Fomentó el mismo una posición de extremo rigor con relación a todos los «grupúsculos» que se remitían confusamente al modelo de vida apostólico sin tener una precisa configuración doctrinal, pero al mismo tiempo defendió con todas sus fuerzas la ortodoxia y la licitud del comportamiento de su orden y de la dominicana (con cuyos representantes, así como con el mismo Gregorio X, había acordado la línea a seguir). De este modo la constitución conciliar

Religionum diversitatem, emanada en la última sesión, aunque ordenaba la disolución de todos los grupos religiosos cuyas reglas no hubieran sido aprobadas por la curia romana antes del IV concilio de Letrán (1215), hacía una excepción explícita para las órdenes fundadas por Francisco de Asís y Domingo de Guzmán atendiendo a su extrema utilidad para la Iglesia.

Fue el último servicio prestado por Buenaventura a su orden, ya que el 20 de mayo de aquel año había devuelto el cargo de ministro general al capítulo, que en su lugar había elegido a Jerónimo de Ascoli y el 15 de julio, dos días antes de la promulgación de la constitución conciliar, murió. En cualquier caso, durante el concilio, Buenaventura no se había ocupado solamente de las órdenes religiosas, sino que había participado activamente en las iniciativas ecuménicas para la reunión de las Iglesias latina y greco-ortodoxa, favoreciendo por todos los medios los intentos de reunificación, y probablemente también de las cuestiones inherentes a la reglamentación de los cónclaves y la elección de los pontífices. Sobre ello no tenemos documentación explícita, pero, a la luz de su vida de hombre de Iglesia, no cabe duda de que aportaría todo su prestigio y autoridad para evitar el repetirse de cónclaves escandalosamente largos, como el que había precedido a la elección del mismo Gregorio X.

No se conoce una hagiografía antigua de Buenaventura, pero la conciencia de la autenticidad de su vida espiritual y de su experiencia de Dios, así como de la profundidad de su pensamiento, ya había inducido a

Clemente IV a hacer su elogio en la bula con que pretendía nombrarlo arzobispo de York; y su maestro Alejandro de Hales parece que había declarado «quod in eo videbatur Adam non peccasse». A su muerte, entrelazan sus alabanzas, en la oración fúnebre, el cardenal Pedro de Tarentaise, y en una sesión del concilio ecuménico, el mismo papa Gregorio X. Pero fue con ocasión de la canonización (él es el primer cardenal reconocido santo) cuando se concretizó el culto a Buenaventura.

Su proceso de canonización comenzó en 1475, con Sixto IV, y terminó el 14 de abril de 1482 (posteriormente, en 1588, Sixto V lo proclamó doctor de la Iglesia asociándolo al otro gran protagonista de la segunda mitad del s. XIII, Tomás de Aquino). El 10 y 12 de abril la oración consistorial fue celebrada por Ottaviano Martini da Sessa (BHL 1391), y las actas procesales representan el documento hagiográfico de mayor relieve. No mucho antes se había realizado una traslación, desde la vieja a la nueva iglesia de San Francisco, en Lyon, hacia 1450, tal vez en 1451 (la fiesta de la traslación era fijada el 14 de marzo; la fiesta principal, el 14 de julio, actualmente el día 15). Los principales restos de su cuerpo fueron quemados más tarde por los hugonotes en 1562 y las cenizas dispersadas en el Ródano. El culto de Buenaventura sigue vivo sobre todo en la tradición franciscana, que lo asocia a menudo al del mismo Francisco de Asís, como la figura del santo, que precisamente en el seguimiento de Francisco revivió en su espíritu el deseo de perfección en Cristo y lo alcanzó, junto con una vida íntima de unión a su Se-

ñor y una actividad de enseñanza, predicación y gobierno que permitieron refundar la orden de los religiosos menores. Una hagiografía y un culto que olvidan en general los eventos taumatúrgicos que se le pueden atribuir, fijándose más bien en la profundidad de la vida espiritual y de la reflexión intelectual, que hacen de Buenaventura el símbolo mismo de un modo de comprender el misterio cristiano.

En efecto, mirando la obra de Buenaventura desde el punto de vista de su situación en la historia del pensamiento filosófico y teológico, se puede decir que se coloca en el punto más alto de la reflexión y de la defensa de un patrimonio cultural, el de la tradición agustiniana, en el momento en que se venía haciendo más fuerte y decisiva la influencia de Aristóteles. Agustín y Francisco son los dos polos del pensamiento de Buenaventura, lo que no significa evidentemente que no conociera o no apreciara la filosofía aristotélica o que, aún peor, no se pueda hablar de una filosofía buenaventuriana. El hecho es, más bien, que toda forma de reflexión sobrenatural, cualquier adquisición filosófica recibe su colocación y sentido, a los ojos del maestro franciscano, en una línea que va de Dios a Dios pasando por el «medium» creatural que, sin Dios, no es ni siquiera imaginable. Por eso una de las obras más importantes para comprender el pensamiento de Buenaventura es el *Itinerarium mentis in Deum*, fundado en el reconocimiento de la realidad como «vestigium» divino, en el que el hombre debe rastrear esa razón de ser que le permitirá ir y volver a su verdadera patria. El acto de entender, para

Buenaventura, como anteriormente para Anselmo, es un momento intermedio que parte de la fe y llega a la contemplación beatífica: el procedimiento racional, lógico y científico, tiene la misión de poner las premisas de una conquista que sólo corresponde cumplir al corazón. De aquí la ambivalencia en la valoración de la naturaleza, la ciencia y la filosofía: si se conciben fuera del contexto de que forman parte pero de la que no son fin, son realidades despreciables y «vanæ curiositates». Memoria, entendimiento y voluntad no son simplemente funciones de la actividad racional; son la imagen viviente de la Trinidad, la garantía de que en el fluir continuo del mundo, la absoluta e indefectible certeza de la luz divina es la base de nuestro conocer. Un conocimiento que es «scientia» (propia de la «ratio inferior»), para la cual vale la gnoseología aristotélica, y que se limita a la posesión de los conocimientos obtenidos por abstracción; pero que es también «sapientia» (propia de la «ratio superior»), fundada en la luz divina presente en el hombre, y que le permite la percepción de las «rationes aeternae», no objeto ellas mismas de conocimiento sino premisas indispensables para él. Esto permite a Buenaventura, ante todo, el evitar caer en el innatismo platónico: el principio de la verdad no está ni dentro ni fuera del sujeto cognoscente sino juntos, y dentro y fuera de él. «In descensu ad philosophiam est maximum periculum» (*Collationes in Hexaemeron*, III, 7): la condena de Aristóteles, en esta obra, es radical *per se* y por la atracción que ejerce sobre los maestros de las artes y teó-

logos; aunque de Aristóteles Buenaventura toma más de un elemento, lo que toma es después transferido al interior de una perspectiva cabalmente agustiniana, profundizando y, desde un cierto punto de vista, radicalizando la lección de Alejandro de Hales. Buenaventura insiste, en efecto, en el tema de la luz como «natura communis» de todo lo creado; en la tesis de la pluralidad de las formas (aunque se vea precisado a usar una terminología aristotélica, su concepto de forma está muy lejos del de Aristóteles); en la composición hilemórfica de todas las criaturas; en el alma como una forma que es, a la vez, forma y «hoc aliquid», o sea, algo que puede «estar de por sí» y que «solamente» tiene apetencia a la unión con el cuerpo; sobre las potencias del alma, realidades consustanciales a ella, pero que no participan de su esencia; por fin, sobre el primado de la voluntad, del «affectus», respecto al intelecto en el obrar, en el cual la parte determinante corresponde a la *sindéresis* entendida como aquello que intencional y naturalmente inclina al bien. Son todas tesis que permanecerán, en función determinante, en la sucesiva escuela franciscana, y constituirán los pilares de la oposición a la enseñanza de Tomás de Aquino, a partir de una concepción de la teología entendida no tanto como «scientia» en sentido aristotélico, sino más bien como una expansión del «intellectus fidei» reforzado por la luz divina y purificado por la gracia.

Buenaventura es representado con hábito franciscano o con ricas vestimentas episcopales y cardenalicias. A veces, como doctor de la Iglesia,

tiene un libro en la mano. En las representaciones más antiguas, los escritos del santo han dado motivo a la iconografía cristiana: un crucifijo en forma de árbol suele caracterizar a Buenaventura como autor del célebre tratado *Lignum Vitae*.

BIBL.: *Opera omnia*, 10 vols., Quaracchi 1882-1892; *Legendae duae de vita s. Francisci seraphici*, Quaracchi 1923; *Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, ed. F. DELORME, Quaracchi 1934; *Opera theologica selecta*, 5 vols., Quaracchi 1934-1964; *Decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia*, Quaracchi 1965⁵.

Ediciones en castellano: BUENAVENTURA, *Meditaciones de la vida de Cristo*, Santa Catalina, Buenos Aires 1945; *Obras de san Buenaventura*, BAC 6, 9, 19, 28, 36, 49, Madrid.

Lexicon Bonaventurianum philosophicum theologicum, Venecia 1880; BOUGEROL J. G., *Lexique de Saint Bonaventure*, París 1969; *Bibliographie Bonaventurienne (1850-1973)*, Grottaferrata 1974; DISTELBRINK B., *Bonaventurae scripta authentica, dubia vel spuria critice recensita*, Roma 1975; HAMESSE J. (ed.), *Thesaurus Bonaventurianus I-II*, Lovaina 1972-1975.

BAUM H., *Das Licht des Gewissens. Zu Denkstrukturen Bonaventuras*, Frankfurt 1990; BETTONI E., *San Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Milán 1973; BOUGEROL J. G., *Saint Bonaventure. Un maître de sagesse*, París 1966; *Introduction à Saint Bonaventure*, París 1988; *Saint Bonaventure. Études sur les sources de sa pensée*, Northampton 1989; CHAVERO BLANCO F. DE A., *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura*, Murcia 1993; (ED.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di J. G. Bougerol ofm*, 2 vols., Roma 1988; GILSON E., *La philosophie de Saint Bonaventure*, París 1953³; HUSCENOT J., *Los doctores de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1990, 311-324; JOHNSON T. J., *Iste pauper clamavit. St. Bonaventure's Mendicant Theology of Prayer*, Frankfurt 1990; MATHIEU L., *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, París 1992; QUINN J. F., *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Toronto 1973; *San Bonaventura 1274-1974*, 5 vols., Grottaferrata 1974; *Teologia e filosofia nel pensiero di San Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione*, Brescia 1974;

San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana, 3 vols., Roma 1976; RATZINGER J., *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Munich-Zürich 1959; SCHLOSSER M., *Cognitio et amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura*, Paderborn 1990; SPEER A., *Triplex veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras*, Werl 1897; TAVARD G. A., *The Forthbringer of God. St. Bonaventure on the Virgin Mary*, Chicago 1989.

Para el culto: BHL 1391 y *Novum Suppl.*, 158-159; AS Iulii III, 788-794³; *Catalogus sanctorum fratrum minorum*, ed. L. Lemmens, Roma 1903; MARINANGELI B., *La canonizzazione di san Bonaventura e il processo di Lionne*, *Miscellanea francescana* 17 (1916) 65-86, 105-120, 165-174; 18 (1917) 125-135; BS III, 239-283.

G. C. Garfagnini

BUENAVENTURA DE BARCELONA

1620-1684 – franciscano – beatificado el 10 de junio de 1906 – fiesta: 11 de septiembre

Maestro lego de espiritualidad franciscana, fundador de la llamada *Riformella al Palatino* en Italia. Miguel Bautista Gran nació el 24 de noviembre de 1620 en Riudons (Tarragona), en el seno de una familia muy humilde pero profundamente cristiana.

Desde muy joven tuvo que atender las labores del campo y el cuidado del rebaño, por lo que no pudo aprender letras. Le atraía el estado religioso pero, por obediencia a su padre, contrajo matrimonio a los dieciocho años, aunque de común acuerdo con su mujer vivieron como hermanos. Meses después enviudó, por lo que pudo ingresar en los frailes menores recoletos en 1640. Los primeros diecisiete años de su vida religiosa los

pasó sirviendo a sus hermanos en los oficios de cocinero, portero y enfermero o limosnero en diversos conventos de la recoleta franciscana de Calaluña.

Considerándose llamado a promover la reforma pidió permiso para trasladarse a Roma, donde llegó en 1658, después de visitar Loreto y Asís. A pesar de ser lego, fue promoviendo su ideal de reforma, siendo muy considerado por Alejandro VII y otros papas. Apoyado por los cardenales Barberini y Facchetti pudo fundar en 1662 el primer convento reformado, Santa María de las Gracias en Poggio Mirteto. Siguieron los conventos de Montorio Romano (Sabina) en 1666, San Cosimato en Vicovaro (Tívoli) en 1668 y el de San Sebastián in Pallara o al Palatino en 1677, a los que se unieron otros después de su muerte como los de Florencia y Prato, integrando la llamada *Riformella*.

Fue conocido como un gran maestro en las cosas del espíritu, pero por humildad nunca quiso acceder al sacerdocio, a pesar de las presiones que sufrió en este sentido. Con todo fue guardián, vicario y visitador. Su vida se desarrolló entre los límites de la más estricta pobreza y profunda humildad. Enriquecido por Dios con gracias y dones sobrenaturales, tuvo la gracia de la discreción de espíritus, lectura de corazones, penetró en el misterio de la contemplación infusa y recibió el privilegio de éxtasis y visiones sobrenaturales.

Se le atribuye un *Trattatello sul ritmo*, publicado en 1950 en Archivium franciscanum. Su espiritualidad, eminentemente práctica, resultó de gran utilidad entre sus contemporá-

neos. Se le atribuyeron muchos milagros tanto en vida como después de su muerte. Murió en el retiro del Palatino de Roma el 11 de septiembre de 1684.

Promovido el correspondiente proceso de canonización en 1732, fue beatificado por Pío X el 10 de junio de 1906. Su conmemoración litúrgica entre los frailes menores se celebra el 11 de septiembre.

BIBL.: BS III, 283-285; DHEE I, 193; DIP I, 1508-1512; CRIVELLI E., *Vita del venerabile servo di Dio fra Bonaventura da Barcellona*, Quaracchi 1901; GALLUZZI F. M., *Vita di Bonaventura da Barcellona*, Nápoles 1723; WALLESTEIN A., *Il beato Bonaventura da Barcellona (1620-1684). Maestro di spirito. Gli si deve attribuire un trattatello ascetico finora anonimo?*, AFH 42 (1949-1950) 236-256, donde se publica el texto del *Trattatello*.

L. Galmés

BUENAVENTURA DE PISTOIA
†1315 ca. – servita – culto confirmado el 23 de abril de 1822 – fiesta: 14 de diciembre

Buenaventura de Pistoia, servita, vivió en el período posterior a los orígenes de la Orden de los Siervos de María. Independientemente de los testimonios narrativos que se inician a mitad del s. XV, la existencia de un hermano Buenaventura de Pistoia está atestiguada en numerosos documentos; parece, pues, razonable identificarlo con el beato de la tradición hagiográfica.

Según la crónica de Poccianti, que engloba precedentes relaciones, entró en la Orden de los Siervos en 1276, acogiendo la llamada evangélica de ♂ Felipe Benizi, quien, habiendo ido a Pistoia para el capítulo

general, llevó a cabo una obra de reconciliación entre los ciudadanos divididos por luchas fratricidas. Muchos, y entre ellos Buenaventura, abandonaron sus bienes y familias y solicitaron entrar en la orden. Otros, escuchando la invitación de Felipe a la concordia, se hicieron miembros de la Compagnia dei Rossi (por el color del manto), fundada junto al convento de los Siervos por el mismo Buenaventura y Felipe.

Encontramos a Buenaventura al lado de Felipe Benizi cuando la orden corre peligro de ser suprimida a consecuencia de las decisiones del concilio II de Lyon (1274); en 1285 Felipe va de Florencia a Roma para visitar a Martín IV, acompañado por Buenaventura y por fray Lotarino de Florencia. Muerto el mismo año Felipe, Buenaventura desempeñó en la orden numerosos cargos, entre ellos el de prior de Bolonia, Pistoia y Montepulciano. Los biógrafos de la orden, aproximando Buenaventura a Benizi, nos dan un retrato más bien genérico: practica las virtudes evangélicas, es hombre de oración y de penitencia, obra numerosos milagros. Su muerte se remonta a 1315 ca. (la fecha puede retrasarse hasta diez años).

Según algunos testimonios, Buenaventura fue sepultado en la iglesia de la Santísima Anunziata de Florencia. Parecen más atendibles los Catálogos de los beatos de la orden, según los cuales fue sepultado en Orvieto, en la iglesia de los Siervos, donde permaneció el cuerpo hasta 1915.

En 1818, en las diócesis de Pistoia y

Florencia, se empiezan a recoger testimonios en vista de un reconocimiento oficial de la figura del beato. Se examinan las imágenes conservadas en Montepulciano y Pistoia. En Orvieto se celebra el proceso diocesano, que obtiene de la Congregación de los Ritos el reconocimiento del culto *ab inmemorabili* (1822). Asimismo, se concede la facultad de celebrar Misa y Oficio en las diócesis de Orvieto y Prato y en las iglesias de la orden. En 1915, seiscientos años después de su muerte, se traslada el cuerpo de Orvieto a Pistoia (Santísima Anunziata). La conmemoración litúrgica se celebra el 14 de diciembre.

Se trata de una figura propia de la orden de los Servitas, que vive a la sombra de Felipe Benizi, más famoso, y sólo tras la muerte de este ejerce algunos cargos a título personal. También la iconografía está estrechamente ligada a la orden.

BIBL.: M. POCCIANTI, *Chronicon rerum totius Sacri Ordinis Servorum Beatae Mariae Virginis*, Florencia 1567, 58-61; BS III, 296-300; DBI XI, 637-638; BENSI G., *Vita del Beato Bonaventura Bonaccorsi di Pistoia*, Siena 1823; DAL PINO F. A., *I frati servi di Santa Maria dalle origini all'approvazione* (1233 ca.-1304), 2 vols., Lovaina 1972, 1281-1282; MONTAGNA D. M., *Nuove schede per il santorale antico dei Servi (secoli XIII-XVI)*, Studi storici sull'Ordine dei Servi di Maria 34 (1984) 137-145; ROSSI A., *Il Beato Bonaventura Bonaccorsi da Pistoia*, Roma 1957; SERRA A. M., *Rassegna critica delle fonti riguardanti il Beato Bonaventura da Pistoia*, Studi storici sull'Ordine dei Servi di Maria 24 (1974) 193-240; SIMONI P., *Compendio della vita del Beato Bonaventura da Pistoia*, Bologna 1868.

S. Spanò

C

CALIXTO

S. III – papa – fiesta: 14 de octubre

Obispo de Roma entre el 217 y el 222, Calixto, que había nacido en Roma, fue el antagonista de Hipólito en el célebre enfrentamiento que opuso por primera vez en la historia de la Iglesia a un papa con un antipapa, jefes de comunidades rivales, en temas de doctrina y de eclesiología: por una parte el papa Calixto, representante de tendencias monarquianas en materia cristológica y de concepciones eclesiológicas moderadas y tolerantes, abiertas a las exigencias de un cristianismo en fuerte expansión; por la otra, Hipólito, defensor de la teología de *Logos*, cabeza de un grupo rigorista, con posiciones de tipo milenarista y apocalíptico hostiles a todo entendimiento con el mundo. En este clima cismático deben enmarcarse las detalladas noticias dadas por Hipólito sobre la biografía y la actividad pública y privada de Calixto en el polémico contexto de los *Philosophoumena* o *Refutatio omnium haeresium*, tratado de confutación de todas las doctrinas «heréticas» de su tiempo. Según Hipólito, el papa Calixto habría sido protagonista de una insólita carrera: esclavo del liberto imperial Carpóforo, gestor por encargo de este de un banco que termina en la ruina y con-

denado por esto a una pena infamante, excarcelado y procesado nuevamente como autor de desórdenes, deportado a las minas de Cerdeña por su condición de cristiano, puesto en libertad junto con los confesores agraciados por intercesión de Marcia ante el emperador Cómodo, confiado al papa Víctor I y enviado a Anzio con un sueldo mensual (verosíblemente como retribución a una función eclesiástica), llamado a Roma por el papa Ceferino, encargado de la gestión del cementerio que llevaría más tarde su nombre, y, finalmente, nombrado sucesor de este en la sede romana (*Ref. omn. haer.* IX, 12).

Hipólito condena duramente los actos oficiales y las medidas de carácter disciplinar tomadas por Calixto, acusado de ser «mal» obispo por sus errores y dudas doctrinales, por el laxismo en materia disciplinar, por la indiscriminada concesión de perdón, por la tolerancia con comportamientos ilícitos, por el ejercicio de poderes ilimitados, por la mundanidad de su conducta, por las demagógicas concesiones a cambio del incremento de las conversiones y por la acogida reservada –a través de la práctica de la repetición del bautismo– de miembros de la comunidad rival alejados por indignidad.

Las lógicas internas de una polémica exasperada entre posiciones irreconciliables y divergentes sobre los presupuestos mismos de la vida cristiana, explican los tonos y contenidos de las noticias de Hipólito sobre Calixto, de quien se dispone de diferentes fuentes: Tertuliano le atribuye al parecer un *edictum perentorium* de perdón para los culpables de adulterio y de fornicación; la breve biografía del *Liber Pontificalis* (I, 141) recuerda su nacimiento en el barrio *Urberavennantium* (Trastevere, así denominado porque en él residían las tripulaciones de la flota ravenesa), la institución de un período de ayuno, la erección de una basílica *trans Tiberim*, la muerte por martirio, la sepultura en el cementerio de Calepodio en la vía Aurelia y la fundación del cementerio que lleva su nombre (las actuales catacumbas de San Calixto).

La localización en el Trastevere del culto a san Calixto está unida a la memoria del martirio con ocasión de una revuelta popular originada tras la muerte del emperador Cómodo, según el relato de una *passio* romana tardía (s. V?), que narra cómo el papa fue arrojado desde una ventana a un pozo; en el lugar habría surgido, por obra de Julio I (337-352) la basílica (la actual Santa María in Trastevere), dedicada a finales del s. VI a los santos Julio y Calixto, y más tarde recordada en biografías papales de los ss. VIII-IX por el *Liber Pontificalis* como *titulus beati Calisti*.

El *Católogo Liberiano*, la *Deposito Martyrum* y el *Martirologio Jeronimiano* ya indican el lugar de la sepultura en el III miliario de la vía Aurelia, en el llamado «cementerio de Calepodio», coprotagonista de la

historia narrada en la *passio Calisti*, mártir en tiempo de Alejandro Severo, que habría sido hallado diez días después de la muerte y sepultado por el mismo papa en esa área sepulcral. En cuanto al célebre cementerio de Calixto, se trata de la misma área confiada a su gestión por el papa Ceferino, según el relato de Hipólito, durante mucho tiempo sepultura de papas y mártires romanos.

La cripta que albergó la tumba de Calixto fue encontrada a comienzos de la década de 1960: quedan huellas *in loco* de una serie de intervenciones tendentes a señalar el sitio y a favorecer los actos del culto en el mismo, así como los frescos del s. VII, que representan escenas del martirio y de la deposición del papa. Algunas biografías del *Liber Pontificalis* recuerdan la traslación del cuerpo de Calixto, junto con el del mártir Calepodio, a Santa María in Trastevere, donde parece que se hallaban hasta comienzos del s. XIII: en la época medieval se produce una cierta fragmentación de las reliquias, que aparecen presentes en iglesias y monasterios del norte de Europa. El de san Calixto es por tanto uno de los más antiguos cultos martiriales documentados en Roma: la efeméride se celebra el 14 de octubre, según las indicaciones concordes de los primeros martirologios.

La iconografía de Calixto cuenta con un testimonio más antiguo que el de la serie de retratos de San Pablo Extramuros: en la Biblioteca Nacional de París se conserva una imagen sobre vidrio dorado que se remonta al s. IV. De los frescos del s. VII, con escenas del martirio, de la cripta hallada hace tres decenios en la vía Au-

relia, sólo quedan fragmentos. El mosaico absidal de la basílica de Santa Maria in Trastevere, que se remonta al s. XII, lo retrata a la derecha de la Virgen, junto al papa \nearrow Inocencio I y al mártir san \nearrow Lorenzo.

La singularidad del martirio (arrojado desde una ventana a un pozo con una piedra atada al cuello) está representada, también en el s. XII, en el Pasionario de Stuttgart: el pozo, en cualquier caso, a menudo es un atributo presente en la iconografía más tardía de san Calixto. La imagen del rostro con barba corta es constante en las relativamente raras representaciones de época renacentista: cabe recordar la figura, junto a la de santa \nearrow Catalina de Siena, de la fachada de la catedral de Pienza de Lorenzo di Pietro llamado el Vecchietta. Es una excepción, en cuanto al particular de la barba larga, la imagen de la serie de los retratos papales de la capilla Sixtina, atribuida a fray Diamante (s. XV).

BIBL.: BHL 1523-1525 y *Novum Suppl.*; AS *Octobris* VI, 401-448; BS III, 680-691; DHGE XI, 421-424; DPAC I, 349-350; LThK II, 881-883. Sobre el conflicto con Hipólito cf el trabajo de DÖLLINGER J. J. I. VON, *Hipolytus and Callistus*, trad. ing., Edimburgo 1876; más recientemente LUTTIK HIJZER G. P., *Hipolytus Polemics against Bishop Calixtus and Alcibiades of Apamea*, en SP XVII, 2, Berlín 1982, 808-812; sobre las medidas en materia matrimonial cf D'ALÈS A., *L'édicte de Calliste. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne*, París 1913; FORLIN PATRUCCO M., *I papi dei primi tre secoli*, en E. GUERRIERO-M. GRESCHAT (dirs.), *Storia dei papi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 45-47; GAUDEMET J., *Société et mariage*, Estrasburgo 1980, 104-115; sobre el antiguo culto e identificación del lugar del martirio, tal vez objeto de una contienda entre los cristianos y los *popinarii* de Roma, resuelta por el emperador Alejandro Severo en favor de la comunidad, cf DAL COVOLO E., *I Severi e il Cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo*,

Roma 1989, 64-65 y 86-90, con la bibl. citada; sobre el hallazgo del área sepulcral cf NESTORI A., *La catacomba di Calepodio al III miglio dell'Aurelia Vetus e i sepolcri dei papi Callisto I e Giulio I*, Riv. Arch. Crist. 47 (1971) 169-278; 48 (1972) 193-233; para la iconografía cf KAF-TAL, 1965, 224; LADNER G. B., *I ritratti dei Papi nell'antichità e nel Medio Evo I*, Ciudad del Vaticano 1941, 40 y tab. 3. También J. PAREDES (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 20-21.

M. Forlin Patrucco

CALIXTO CARAVARIO \nearrow LUIS VERSIGLIA Y CALIXTO CARAVARIO

CAMILA DE SAN JOSÉ ROLÓN
*1842-1913 – fundadora de las Her-
manas Pobres Bonaerenses de San
José – canonizada en 1988 – fiesta:
16 de febrero*

Nació en San Isidro (Buenos Aires) en 1842, pero a los 12 años la encontramos en la capital argentina con su familia, donde comenzó a frecuentar la iglesia del Socorro, colaborando en la catequesis de la parroquia. Tras escuchar en su interior la llamada a la vida consagrada, pasó por tres congregaciones sucesivas en la búsqueda de su lugar en la Iglesia: primero en las monjas capuchinas, después con las «beatas» de la casa de ejercicios de Antonia de la Paz y Figuero y, por último, un mes en el noviciado de las carmelitas de San José, que tuvo que abandonar por motivos de salud. Todo esto ocurrió entre los años 1866 y 1875. Posteriormente se dedicó a la atención de enfermos afectados por las epidemias de cólera (1867) y de fiebre amarilla (1871). En 1877 muere su padre, y Camila se traslada junto con su familia, a la parroquia de la Exaltación de

la Cruz (Buenos Aires), para ayudar al joven párroco don Saturnino Azurmen-di. En 1879, el arzobispo de Buenos Aires, Mons. Aneiros, aprobó un proyecto que Camila había madurado durante años: fundar un instituto de hermanas dedicadas a la instrucción de los niños pobres, principalmente del medio rural, y al socorro material y espiritual de los enfermos más necesitados. Así, el 28 de enero de 1880 comenzaba en Mercedes (Buenos Aires), junto con otras dos compañeras, la vida comunitaria. Dos años después, el día de san José, emiten su profesión religiosa. En 1898 obtienen la aprobación pontificia y en 1905 su agregación a la orden carmelita. En 1910 puede fundar una casa en Roma, convirtiéndose en casa generalicia, así como el noviciado. La muerte le llegó en la ciudad eterna el 16 de febrero de 1913, cuando la congregación ya se había extendido por cuatro países y contaba con más de cien hermanas. Fue canonizada por Juan Pablo II en 1988 y su fiesta se celebra el 16 de febrero.

BIBL.: CONGREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS, *Beatificación y canonización de la Sierva de Dios Camila de San José Rolón, fundadora de las Hermanas pobres bonaerenses de San José*, Roma 1988; MATTHEI M., *Esbozo para un santoral latinoamericano*, San Pablo, Buenos Aires 1992, 66-67.

P. M. García Fraile

CAMILO DE LELIS
*1550-1614 – fundador de la Orden
de los Ministros de los enfermos (ca-
milos) – canonizado el 29 de junio de
1746 – fiesta: 14 de julio*

Camilo de Lelis nació el 25 de mayo de 1550 en Bucchianico di Chieti, en

los Abruzos, que entonces formaban parte del reino de Nápoles. Su padre era militar y sentía una irresistible pasión por el juego, en el que perdió todos sus bienes.

La pasión por el juego y el deseo de aventuras contagiaron también a Camilo. El muchacho, vivaracho y rebelde, aun pudiendo acudir a una escuela privada, apenas aprendió a leer y escribir. Empezó la carrera militar como mercenario de Venecia y España, y estuvo en Zara, Corfú, donde contrajo el tifus, Kotor y Túnez. No fue un gran soldado, ni nunca se vanaglorió de las hazañas realizadas. Decía más bien: «Fui un soldaducho». El ideal de una guerra «indulgenciada» contra los turcos no parece que lo motivase demasiado. Lo animaba más el salario que percibía regularmente y que, con la misma regularidad, fundía en el juego, empeñando incluso la espada, el cebador de la pólvora, el manto y la misma camisa. Para sobrevivir se vio obligado a tender la mano en la puerta de un convento capuchino en Manfredonia.

Se convirtió en 1575, a los veinticinco años, en el camino entre San Giovanni Rotondo y Manfredonia, en lo que aún hoy se llama Valle del Infierno. El hecho es descrito con riqueza de detalles por los biógrafos, el primero de los cuales, Sanzio Cicatelli, lo recogió directamente de la boca del santo, que solía contarle para invitar a alabar al Señor.

Pide hacerse capuchino y entra en el noviciado de Triento (Campobasso), pero se ve obligado a dejarlo a causa de la reapertura de una llaga en el pie, que ya en 1571 lo había obligado a internarse en el hospital de San Giaco-

mo degli Incurabili en Roma, donde había sido acogido como sirviente. Tras la curación (1579) intenta entrar de nuevo en la vida religiosa con los Capuchinos en Tagliacozzo. Pero, una vez más, ha de dejarlos por el empeoramiento de la llaga. Es acogido otra vez en San Giacomo, donde es superintendente hasta 1584, año en que recibe la ordenación sacerdotal y deja el hospital por fuertes discrepancias con los dirigentes del mismo, a los que no ahorra reproches por las carencias del nosocomio y por varias irregularidades. Más tarde Camilo afirmaba: «Ya que Dios no me ha querido como capuchino ni en ese estado de penitencia, es signo de que me quiere aquí, al servicio de estos pobres enfermos suyos». Y añadía: «Primero Dios y después esta pierna llagada han fundado esta religión; si no, yo habría muerto capuchino». Aquella llaga, que Cicatelli califica de rara y extraordinaria, lo llevó al hospital, descubriéndole el valor y la urgencia de la asistencia a los enfermos.

En aquella época existía una urgente necesidad de reforma de la asistencia sanitaria, aunque no faltaran monumentales y grandiosas estructuras para curar a los enfermos, como el Santo Spirito en Roma, al amparo de la Santa Sede (1201), o la Ca' Granda en Milán. Las intenciones eran, pues, óptimas y sostenidas con los medios correspondientes, pero la administración de los bienes daba lugar cíclicamente a abusos y corrupciones y la calidad de la asistencia dejaba mucho que desear. En la segunda mitad del s. XVI, el Santo Spirito estaba atravesando una de esas crisis de identidad que parecen frecuentes en la historia de los hospitales.

En 1585 el relato de un visitador apostólico informa de que la gran galería sixtina (120 m de largo por 15 de alto, 300 camas, elevadas a 500 en las situaciones de emergencia) estaba atestada en los meses estivales y sin personal suficiente, el cambio de ropa se hacía cada quince días («omnia fere sordida»), nadie asistía a los enfermos graves a la hora de las comidas, los que tenían fiebre eran abandonados a sí mismos y las comidas distribuidas a deshoras, mientras que los médicos se presentaban sólo por la mañana temprano o después de las siete de la tarde. El mismo visitador denunciaba graves e ilícitos abusos administrativos, la decadencia moral de los religiosos del Santo Spirito que ostentaban los puestos clave, y la incapacidad del administrador que, pese a su condición de monje, llevaba una vida principesca y se desinteresaba de los enfermos.

Cuando el visitador redactó este despiadado informe, Camilo, con un grupo de compañeros, iniciaba su obra en el Santo Spirito a título voluntario. No era inexperto en el cuidado de los enfermos. Ya había trabajado en San Giacomo degli Incurabili en Roma.

En el primer período de su acción en el Santo Spirito, Camilo redactó un esbozo de reglamento, que después cursó a la Santa Sede para la aprobación como instituto religioso. El texto se divide en dos partes: la primera configura a la naciente congregación según los modelos canónicos reconocidos; la segunda, en cambio, bastante más original, lleva por título: «Orden y modos que se han de observar en los hospitales al cuidar a los pobres enfermos». Contrastando

con los rudos y groseros modales de los que se ocupaban de los enfermos, Camilo exige como actitud de fondo la amabilidad de una madre: «Cada uno demande “gracia” al Señor para que le dé un afecto materno hacia su prójimo, de modo que podamos servirle con toda caridad tanto en el alma como en el cuerpo, porque deseamos con la gracia de Dios servir a todos los enfermos con ese afecto con que suele hacerlo una madre amorosa con su hijo único enfermo» (XXVII). Directamente ligada a esta actitud de ternura, el léxico de las «Órdenes» enumera toda una serie de actitudes humanas que el enfermero debe poseer: «estar presente cuando los médicos pasan visita para poder alimentarlos a sus horas y con las comidas que ordenen... e informarse» (XXIX); «hacerlos comer» (XXX), hacer las camas cambiando «sábanas y pijamas cuando estén muy sucios»; «si la cama está sucia, procúrese limpiarla sin levantar (al enfermo) del lecho procurando no molestarlo... póngase la diligencia posible en ayudarlo a bien morir» (XXXIII). El término se repite dieciséis veces en las veinticinco «Órdenes» acompañado siempre por el de *caridad*. Otros términos del léxico camiliano son *afabilidad*, *amabilidad* (sinónimo de *presteza* y *comprensión*); *mansedumbre*, *respeto*, *honor*, por la dimensión espiritual de la vida, pues cada uno es objeto de la salvación traída por la encarnación de Cristo; y *desinterés*. Sobre este último aspecto las «Órdenes» son muy severas. En torno al hospital del Santo Spirito se movían considerables ambiciones e intereses. El cargo de comendador era muy codiciado, por el prestigio y las prebendas

que comportaba, y las preferencias y privilegios que aseguraban ante la corte papal. Las propiedades agrícolas estaban divididas en prioratos, asimismo muy codiciados por sus rentas. Los religiosos anteriores del Santo Spirito habían incurrido en graves irregularidades. Inútilmente, al parecer, su regla sancionaba: si alguien se hubiere hecho culpable de irregularidades administrativas «ipsa pecunia ad collum eius ligetur et per hospitem Sancti Spiritus ducetur nudus».

Camilo, en cambio, sanciona: «Puesto que las curaciones y manejo de las cosas temporales impiden el Espíritu y *caridad* hacia el prójimo, cada uno procurará no dejarse influir por nadie para urdir semejantes intrigas en dichos hospitales, como son los manejos de dinero y otras cosas, tener cuidado del gobierno de la casa y administrar las entradas de Hospital» (XXVIII). Fiel a estos principios, unos años más tarde, Clemente VIII le propondrá la gerencia del Santo Spirito, convencido de hallar en él a la persona justa para una gestión moralmente correcta. Camilo se negó rotundamente. Su proyecto era más modesto, pero más radical: permanecer entre los enfermos y enseñar cómo se les debe servir, reformar el hospital partiendo del sector más difícil y no ambicionado por nadie, el de la gran galería sixtina.

El reconocimiento de la Santa Sede no se hizo esperar. El 18 de marzo de 1586 Sixto V aprueba la congregación de los Ministros de los enfermos sin obligación de votos. El Breve del Papa integra las intenciones y los programas indicados por Camilo. El 26 de junio el mismo Papa autoriza a lle-

var en el hábito, como signo distintivo, la cruz roja. El 21 de septiembre de 1591 Gregorio XIV eleva la congregación al estatuto de orden religiosa. El 29 de diciembre de 1600 Clemente VIII, con la bula *Superna dispositione*, ratificaría el instituto fijando sus objetivos y exigencias basándose en las experiencias adquiridas en los catorce años precedentes. Aunque Camilo había pensado inicialmente en trabajar sólo en Roma, el instituto había ido consolidándose y extendiéndose por toda la península. La casa de la Magdalena, adquirida por él como sede central en 1586, se saturó rápidamente con 70 religiosos. En 1588 Camilo asumió el servicio a los enfermos en el hospital de los incurables de Nápoles, con noviciado y casa profesa, llegando en poco tiempo a 100 religiosos; siguió la Ca' Granda de Milán (1594); el Pammattone de Génova, con noviciado y casa profesa (sigue al contingente romano en la guerra contra los turcos y constituye el primer núcleo de sanidad militar organizada históricamente conocido [1595]); Bolonia (1596), Ferrara y Florencia (1599); Mesina y Palermo (1600), Nola (1600), Mantua (1601), Viterbo (1603), Bucchianico, su patria (1605), Chieti, Borgonovo Val Tidone (Piacenza) y Caltagirone (1606). Para abrir estas fundaciones, y después para consolidarlas y confirmarlas en la fidelidad a los objetivos del instituto, Camilo se convirtió en un viajero excepcional. Pese al impedimento de su pierna derecha, muy deteriorada por la infección (y en aquellos años enfermó también la izquierda), recorrió varias veces Italia de norte a sur. Cuando llegaba a una casa de la orden, se incluía inmedia-

tamente en los turnos de servicio del hospital, olvidando sus dolencias y el cansancio. Tras la renuncia al generato, hecha con la convicción de que la orden podía valerse por sí sola (1607), forma parte de la comunidad de Milán y sirve a los enfermos en la Ca' Granda. Allí permaneció cinco meses y hubiera seguido en ella si el consejo central de la orden no le hubiera rogado que fuera a Génova, donde habían surgido dificultades en el hospital. En los cinco meses de permanencia en Milán redactó 71 «Reglas que observan nuestros hermanos en el Hospital Mayor de Milán para servir con toda perfección a los pobres enfermos». Las reglas fueron ratificadas en 1613 por el general y por todo el consejo central. El hospital las publicó impresas y hoy figuran entre los objetos preciosos del museo histórico. Describen el cuadro organizativo en las grandes salas del instituto, que los religiosos adscritos debían respetar. No son una transcripción de las *Órdenes y modos* de 1585, por tener que responder a las exigencias particulares de Milán, donde los religiosos de Camilo, que vivían dentro del hospital mismo, eran responsables de los departamentos de cura. Pero sí que reproducen las disposiciones del fundador, como la de «limpiar las lenguas», ayudar a los enfermos a comer, repararlos del frío en invierno, refrescarles la boca en verano, la limpieza personal del enfermo y de las camas, la fidelidad a los turnos, la diligencia, la premura, la colaboración responsable con el médico y el jefe de sala, los cambios de ropa, la limpieza de los pabellones, la acogida solícita a los recién llegados, la diligencia en recoger los informes, la

premurosa asistencia espiritual a los moribundos, el acompañamiento de los muertos a la celda mortuoria. Todo ello «como corresponde a los siervos de Dios».

Camilo murió el 14 de julio de 1614. Además de los Ministros de los enfermos, que son 1.100 repartidos por los cinco continentes, lo consideran inspirador y guía suyo las Ministras de los enfermos de San Camilo, fundadas en Luca por Maria Domenica Brun Barbantini (1841, beatificada en 1955); las Hijas de San Camilo, fundadas en Roma en 1892 por el padre Luis Tezza y Josefina Vannini (beatificada en 1994); el Instituto secular de las Misioneras de los enfermos Cristo Esperanza (1947); las Kammilianische Schwestern de Austria (1990); la familia Camiliana de la Europa danubiana y otros movimientos laicos que operan en el sector de los enfermos.

Fue Benedicto XIV en 1746 el que proclamó a Camilo santo y lo denominó iniciador de «una nueva escuela de caridad». En 1886 León XIII lo proclamaba, junto a san Juan de Dios, patrono de todos los enfermos y hospitales del mundo. Pío XI en 1930 lo proponía, con san Juan de Dios, como modelo y protector del personal hospitalario.

BIBL.: BS III, 707-722; SAN CAMILO DE LELIS, *La riforma ospedaliera. Regole e documenti*, ed. de D. CASERA, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991; ed. de D. CASERA, *San Camillo de Lellis. Servire con ogni perfezione gli infermi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1987; CICATELLI S., *Vita del Padre Camillo de Lellis*, ed. de P. SANNAZZARO, Roma 1980 (ed. crítica del diario en que Sanzio Cicatelli, compañero de ideales y de trabajo del santo, anotaba cuanto veía en el fundador o aprendía en conversaciones confidenciales con él); GESUALDA S., *El ángel de los enfermos. San*

Camilo de Lelis, San Pablo, Bilbao 1962; PRONZATO A., *Todo corazón para los enfermos. Camilo de Lelis*, Sígueme, Salamanca 1985; VANTI M., *Bernardino Cirillo, commendatore e maestro generale dell'Ordine di Santo Spirito*, Roma 1936; *San Camillo de Lellis*, Roma 1964; *Scritti di San Camillo*, Roma 1965.

D. Casera

CÁNDIDA MARÍA DE JESÚS

1845-1912 – religiosa fundadora de la Congregación de las Hijas de Jesús – beatificada el 12 de mayo de 1996 – fiesta: 9 de agosto

El 31 de mayo de 1845 en el caserío de Berrospe, en Andoain (Guipúzcoa), nació Juana Josefa Cipitria y Barriola, primogénita de Juan Miguel, tejedor, y María Jesús. Ese mismo día fue bautizada en la iglesia parroquial de San Martín. El 5 de noviembre de 1848 le fue administrado el sacramento de la confirmación. A la edad de diez años, recibió su primera comunión en la parroquia de Santa María de Tolosa. Aquel primer encuentro con Jesús dejó en ella tal gozo, que cuando a la hora de su muerte le preguntaron si quería recibirlo por última vez, respondió segura: «¿Cómo? ¿Que sí quiero? No una, sino mil veces si pudiera». El 8 de diciembre de 1871 fundó la congregación de las Hijas de Jesús y tomó el nombre de Cándida María de Jesús.

Su condición sencilla, su escasa preparación intelectual, la falta de medios económicos y de ayudas materiales al comienzo de la fundación y durante toda su vida, ponen de manifiesto que fue la correspondencia confiada a la llamada de Dios lo que hizo de ella un instrumento apto para

la misión a la que había sido predeterminada. Con la apertura de escuelas para niños y adolescentes de todas las clases sociales en un tiempo en que pretender tal integración parecía una utopía, y de escuelas dominicales para jóvenes empleadas y sirvientas, la madre Cándida insertó la congregación en el proyecto pastoral de la Iglesia de su tiempo.

Su espiritualidad estaba fundamentada en los Ejercicios Espirituales de san \nearrow Ignacio de Loyola. Con la colaboración del jesuita P. Miguel Herranz escribió las Constituciones para su familia religiosa. Movida por el deseo de dar estabilidad a su obra, se trasladó a Roma para obtener la aprobación pontificia que le fue concedida por el papa León XIII el 27 de octubre de 1902. Toda la vida de la madre Cándida estuvo impregnada de la experiencia y el sentimiento de la cercanía de Dios y del amor personal a Cristo. Una característica concreta de su espiritualidad es la confianza en el poder y en la fidelidad de Dios. Apoyada en la convicción de su pequeñez, escribe: «Cuanto mayor es mi miseria, más y más espero en la misericordia de Dios».

En el seguimiento de Cristo vivió el desprendimiento de los bienes materiales para dárselos a los pobres. «Donde no hay sitio para mis pobres, tampoco hay sitio para mí», respondió una vez, mientras era sirvienta en Burgos. Numerosos testigos han confirmado que amó y vivió la pobreza, sin quejarse nunca de las privaciones y obrando siempre con la mentalidad del pobre.

Fue beatificada por el papa Juan Pablo II el 12 de mayo de 1996 junto a la religiosa de su congregación

\nearrow María Antonia Bandrés Elósegui. Su fiesta se celebra el 9 de agosto.

BIBL.: FEBRERO A., *Doble vertiente*, Varona, Salamanca 1994²; FRÍAS C. DE, *Biografía de la sierva de Dios M. Cándida María de Jesús*, Gráficas Ortega, Salamanca 1988; *Donde Dios te llame*, Sígueme, Salamanca 1990; GARCÍA ALCALDE S., *La R. M. Cándida María de Jesús. Su instituto y sus fundaciones*, Talleres Cuesta, Valladolid 1923; MATAMALA M. L., *Juanitatxo nos cuenta su vida*, Josmar, Salamanca 1994; PÉREZ N., *Vida de la M. Cándida María de Jesús*, Casa Social Católica, Valladolid 1931.

M. C. de Frías Tomero

CANUTO IV

1040 ca.-1086 – rey – fiesta: 19 de enero

Hijo del rey danés Sven Estridsson (1047-1075), participó de joven en expediciones vikingas en el Báltico y contra Inglaterra. En 1075 dirigió una flota contra Inglaterra, pero durante el trayecto cambió de ruta, se dirigió a Flandes y aquí entabló una alianza antiinglesa con el conde Roberto I el Frisón, con cuya hija Adela se casó posteriormente (tal vez en torno al 1080). A la muerte del hermano Harald, Canuto se convirtió en rey de Dinamarca, e inmediatamente acometió una política de consolidación del poder monárquico, fundada sobre todo en una sólida alianza con la Iglesia y un sistemático y severo sistema fiscal, que contribuyó, no poco, a suscitar contra él el descontento de los terratenientes del reino. También fue constante preocupación de Canuto defender las fronteras meridionales de la amenaza del emperador Enrique IV, y probablemente fueron sus esfuerzos en el sur del país los que le impidieron

unirse a la flota preparada en 1085 para luchar contra Inglaterra. Esta «traición», unida al rencor provocado por su política autocrática, provocó la rebelión de los nobles y terratenientes durante la cual Canuto asesinado en Odense, en la iglesia de San Albano, el 10 de julio de 1086.

Le sucedió en el trono su hermano Oluf, rival y opositor suyo. A la muerte de este, en 1095, llegó a rey otro hermano de Canuto, y seguidor suyo: Erik. Los restos mortales del rey muerto fueron exhumados y colocados en un sarcófago de piedra. El culto del santo fue aprobado por el papa Pascual II en 1099 y solemnemente inaugurado en Odense el 19 de abril de 1100. Pero el culto de Canuto permaneció circunscrito a las diócesis de Odense y Lund hasta que, a finales del s. XIV, sobre el modelo de san \nearrow Olav de Noruega y san \nearrow Erico IX Jedvardsson, asumió el papel de santo nacional danés.

La primera leyenda sobre san Canuto –*Passio s. Canuti*– fue compuesta inmediatamente después de la exhumación de sus restos, en 1095, por un monje benedictino de Odense, particularmente interesado en poner de relieve el enfrentamiento entre los dos hermanos soberanos, Canuto y Oluf. Sin embargo, el más importante texto hagiográfico sobre la figura del rey santo son las *Gesta Swenomagni regis et filiorum eius*, escritas en torno a 1122 por el monje inglés, pero presente en Odense, Ælnoth. La muerte de Canuto es colocada aquí en el centro de un período de la historia danesa descrito como terreno de colisión entre las fuerzas del bien y del mal. Cerca de un siglo más tarde, basándose en la obra de Ælnoth, fue

compuesta después una segunda *Passio*, pero carente de la tensión histórico-política y de la amplitud de miras del monje inglés.

La vida de san Canuto constituye además la parte central y más amplia (44 capítulos sobre 130) de la *Knytlinga saga*, obra de compilación islandesa, que se remonta con toda probabilidad a la segunda mitad del s. XIII, sobre la historia de los soberanos daneses a partir de Harald *Diente azul* (s. X). Tal obra fue compuesta verosímilmente a imitación de la *Heimskringla*, historia de los reyes noruegos escrita por el islandés Snorri Sturluson, cuyo centro lo ocupa la figura de san Olav de Noruega. Al contrario de lo que sucedió en el caso del santo rey noruego, Canuto y su leyenda han encontrado poco eco en las tradiciones populares danesas y, más en general, escandinavas, así como son raras sus representaciones iconográficas.

Las imágenes de san Canuto en general tienden a poner de relieve los atributos reales. Lleva, pues, siempre la corona, a menudo es representado con el cetro en una mano y el globo imperial o el copón en la otra. Su carácter de santo guerrero es en cambio subrayado por las efigies que lo presentan armado de espada o de lanza y escudo.

BIBL.: BHL 1550-1553 y *Novum Suppl.*; BS III, 755-758; DHGE XI, 814-815; LTHK VI, 362; BREENGAARD C., *Muren om Israels hus. Regnum og sacerdotium i Danmark 1050-1170*, Copenhagen 1982; GAD T., *Legenden i dansk Middelalder*, Copenhagen 1907; *Knud den Hellige, en Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder VIII*, Copenhagen 1956-1978 (reimp. 1981), cols. 615-617; HOFFMANN E., *Knur der Heilige und die Wende der dänischen Geschichte im 11. Jahrhundert*,

Historische Zeitschrift 218 (1974) 529-570; *Die heiligen Könige bei den Angelsachsen und den skandinavischen Völkern*, Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins 69 (1975) 89-139; NYBERG T., *König Knut der Heilige, Teuzo und der Peterspfennig aus Dänemark*, Archivium historiae pontificiae 23 (1985) 359-365; *Knud (Cnut), St.*, en P. PULSIANO (ed.), *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, Nueva York-Londres 1993, 359-360; STEIDL P. D., *Knud den hellige, Danmarks Vrnehelgen*, Copenhagen 1918.

F. Ferrari

CAPITÓN

S. I? – obispo, mártir – fiesta: 4 de marzo

En una hornacina del cuerpo de la torre suroeste de la fachada neoclásica de la catedral de Lugo, fachada construida en la segunda mitad del s. XVIII, se halla la estatua pétreo, sin policromía, de un obispo revestido de casulla, de las del estilo de la época, sobre la que lleva colgada una cruz pectoral, tocado con mitra en la cabeza, sosteniendo un báculo en la mano izquierda, y la derecha en actitud de bendecir. A sus pies, sobre la peana, asoman tres haces de llamas, también pétreas, cubiertas de pintura roja, que dan cierto realismo de hoguera o de ignición. En la base de la peana, vaciada en letras capitales en la piedra, la inscripción de Capitón.

No hacen falta más detalles para darse cuenta de que estamos ante una estatua que quiere recordar a un santo, llamado Capitón, a quien desde la primera mitad del s. XVII se le considera mártir y primer obispo de Lugo ya en el primer siglo de la era cristiana. No es fácil discernir lo que puede haber de leyenda o de realidad en este caso. Que en los primeros si-

glos del cristianismo existía en Lugo el nombre de Capito parecen demostrarlo tres piezas de cerámica halladas en 1986 en el subsuelo, que se creen del s. IV, en las que se observan unas marcas de alfarería con las contraseñas de Quinto y Capito. No puede negarse la importancia que tenían tales industrias en aquellas catedras. Puede suponerse que el nombre de Capito no era raro entre los habitantes de este país ya romanizado o en plena romanización. Acaso tales contraseñas respondieran a una determinada marca de fábrica, cuyo dueño o fundador ostentaba ese nombre.

¿Podría ser este, u otro con idéntico nombre, la persona que según la tradición llegó a ser primer obispo de Lugo y fue distinguido con la corona del martirio? La tradición que menciona a Capito o Capitón, como pagano convertido por el apóstol Santiago el Mayor, y por este designado primer obispo de la ciudad, que terminó sus días hacia el año 60 martirizado en una hoguera juntamente con otros en la ciudad de Peñíscola, no va más allá de la primera mitad del s. XVIII. El acta capitular del 22 de febrero de 1625, con motivo de la construcción de la nueva sillería del coro catedralicio, recuerda que figura en ella «la efigie de Capitón, mártir, primer obispo que fue de esta santa Iglesia», como lo estaba en la sillería vieja del dicho coro, que se construyó el año 1320. Es un enigma sin resolver cómo en 1320 se pudo conocer esta noticia, dado que en ninguno de los poquísimos episcopologios anteriores a esta fecha figura tal nombre, aunque este silencio afecte también a otros obispos posteriores cuya

existencia está históricamente demostrada. Pero lo más significativo es que tampoco se hace mención alguna en el misal-breviario lucense que todavía se conserva, confeccionado entre los siglos XII y XIV. Como tampoco hay rastro alguno de que en la catedral o fuera de ella haya existido fundación alguna de capilla, capellanía, aniversario o algo similar en honor o recuerdo del mismo.

Por otra parte, quien nos suministra datos de la que podríamos llamar tradición acerca de este santo es el canónico Pallares en el libro que se cita en la bibliografía. Ahora bien, las fuentes de información de dicho escritor en algunos asuntos que trata, aunque muy fidedigno en otros aspectos, son los famosos cronicones que proliferaron en aquella época (s. XVII) y eran tan infectos que la Santa Sede se vio obligada a condenarlos el 28 de septiembre de 1682. Sin embargo, se plantea la duda de que todo su contenido haya sido burda patraña o invención de mentes enfermizas. Pero, ¿cómo discernir lo real de lo verdadero, si es que lo hubo, en tales documentos?

El culto a Capitón en la diócesis de Lugo es mínimo y sin arraigo popular alguno. En el calendario litúrgico diocesano figura como simple memoria, que se celebra con los textos del común de mártires sin parte alguna propia, el día 4 de marzo. El hecho de que figure en el *Martirologio Romano* nada arguye, ya que la confección de tal libro es muy tardía. Quienes desconfían de su existencia histórica lo interpretan como símbolo inicial «caput-cabeza» de la serie de obispos que a lo largo de los siglos lo fueron de esta diócesis.

BIBL.: DELGADO GÓMEZ J., *El Románico en Galicia. El Románico de Lugo y su Provincia I*, Edinosa, La Coruña 1996, 76-78; GARCÍA CONDE A.-LÓPEZ VALCÁRCCEL A., *Episcopologio Lucense*, Aldecoa, Burgos 1991, 7-8; LÓPEZ PELÁEZ A., *El Obispo san Capitón*, Burgos 1903; PALLARES GAYOSO J., *Argos Divina Sancta María de Lugo, de los Ojos Grandes*, Santiago de Compostela 1700.

A. López Valcárcel

CARLOS BORROME0

1538-1584 – cardenal – canonizado el 10 de noviembre de 1610 – fiesta: 4 de noviembre

Con una solemne bula de canonización suscrita por 33 cardenales, el 10 de noviembre de 1610, el papa Paulo V proclamaba a Carlos Borromeo santo y lo elevaba a la gloria de los altares.

El texto, que formaliza un culto ya existente y crece impetuosamente en Milán, Lombardía, Italia y Europa, consta de diferentes partes. Ante todo, el prólogo recuerda la magnificencia de las obras de Dios a través de su siervo. La tierra es iluminada por la gracia difundida en él, la Iglesia es ilustrada por su poder, las tinieblas de la mísera condición humana se disipan. Evocando casi los *magnalia Dei*, se afirma que el Señor ha cumplido grandes cosas suscitando en la sólida roca de la piedra apostólica, desde el seno de la Iglesia, al beato Carlos, calificado inmediatamente, y por ello mismo propuesto como modelo, de sacerdote fiel, *sertum* bueno, al mismo tiempo modelo y ejemplo de los fieles a él confiados y de sus hermanos en el ejercicio del *munus* episcopal (*forma gregis, forma pastorum*). El santo es equiparado, por sus cualidades, con

protagonistas del Antiguo Testamento (✓Abel, ✓Moisés, Henoc, ✓Elías) y comparado con los padres de la Iglesia, como ✓Paulino de Nola, ✓Jerónimo, ✓Gregorio Magno y, naturalmente, con el predecesor en la misma cátedra episcopal, ✓Ambrosio. La bula prosigue recordando extensamente la vida y costumbres del beato, al que se dedica toda la primera parte del texto. Se traza el *curriculum* de su vida a partir de la infancia y después se recorren poco a poco las etapas de la ascendente carrera en Pavía, Roma y Milán.

Carlos Borromeo nace en Arona el 2 de octubre de 1538 (castillo paterno). Se afirma que al nacer la estancia se iluminó con un extraño resplandor. A la muerte de su madre, Margarita (1547), el padre volvió a casarse. Destinado a la carrera eclesiástica y tonsurado a los 7 años, obtiene en encomienda la abadía de los Santos Gratiano y Felino, en Arona, feudo familiar, y después otros beneficios eclesiásticos. En 1552 comienza los estudios jurídicos en Pavía, doctorándose *in utroque iure* en 1559, un año después de la muerte de su padre. En esta ocasión debe asumir la responsabilidad de la familia, al faltar su hermano Federico. A pocos días del doctorado es elegido pontífice el cardenal Gian Angelo Medici, hermano de su madre. Gian Angelo amaba mucho a su hermana y sentía gran predilección por su sobrino Carlos, hasta el punto de escribir a su cuñado Giberto que consideraba a «Carlos como un hijo». Ya en 1552 había regalado a su sobrino el *Corpus iuris* con ocasión de su traslado de Arona a Pavía para matricularse en la facultad de derecho. «No fue un estudiante de

inteligencia excepcional, era débil de memoria y de condición física; además era tartamudo y de presencia bastante desagradable. Todas estas notas negativas no le atrajeron sin duda la simpatía y estima del ambiente. Tal vez por estos obstáculos físicos y psíquicos Carlos no entró en ningún colegio universitario, sino que prefirió vivir en unas modestas estancias con dos sirvientes» (Molinari).

La elevación del tío favorece a su sobrino predilecto, llamado a Roma con otro sobrino, Giannantonio Serbelloni. Nombrado cardenal a los 22 años, es colmado de nominaciones, de rentas y dignidades. Como Secretario de Estado aprende a tratar con diplomáticos grandes y pequeñas cuestiones de carácter administrativo y político bajo la mirada vigilante del pontífice, de cuyas líneas directrices es fiel ejecutor. Es un aprendizaje importante que dará frutos en el método de gobierno de Milán.

En Roma funda la *Accademia delle Notti vaticane* (1562-1565), lugar de eruditas discusiones que llegan a tratar temas relacionados con la Sagrada Escritura y los Padres, en el último período, en concomitancia con la crisis espiritual que impulsa al brillante cardenal a un cambio radical de vida, induciéndolo a hacerse ordenar sacerdote y consagrar obispo (1563), cuando ya había sido nombrado arzobispo de Milán en 1560. En la crisis influyeron la muerte de su hermano Federico (1562), la relación con los círculos reformadores romanos, los jesuitas y sobre todo los teatinos, así como el conocimiento del arzobispo de Braga, Bartolomeu dos Mártires. Retenido en Roma hasta agosto de 1565,

Borromeo obtiene finalmente el permiso para ir a Milán y participar en el I Concilio provincial milanés convocado por él, pero se ve obligado casi de inmediato a volver a Roma por la muerte del papa Pío IV y la participación en el cónclave, del que sale elegido ✓Pío V.

Borromeo colabora con Pío V y, a su muerte, con el nuevo pontífice (1572), Gregorio XIII. Entre sus propuestas se puede recordar el consejo de instituir comisiones cardenales para tratar los problemas de la reforma tridentina en las diócesis y la extensión a toda la cristiandad de la institución de la visita apostólica ya puesta en práctica por Pío V. Para dar buen ejemplo y poder proceder después él mismo en calidad de tal en el ámbito de la provincia eclesiástica milanesa, Borromeo se hace mandar un visitador apostólico a Milán. Es Jerónimo Regazzoni, un obispo que había participado en el concilio de Trento; mientras, él es nombrado visitador de Brescia, Novara, Lodi, Cremona y Bérgamo. En el verano de 1575 Borromeo comienza las visitas apostólicas a Cremona y Bérgamo, desarrolladas con un ritmo vertiginoso pese al tórrido calor.

A causa de la peste, que estalla en 1576, Borromeo se ve obligado a detenerse; más aún, la epidemia impone adaptaciones a la pastoral del obispo milanés, que se orienta cada vez más hacia la caridad en un momento de excepcional crisis. Tras el jubileo proclamado en 1576 organiza procesiones, reuniones litúrgicas, oraciones comunitarias y otras iniciativas (que en parte contribuyen a la difusión del contagio). La situación pone de manifiesto las cualidades humanas,

administrativas y espirituales de Borromeo. Llama para atender a los enfermos a una lumbrera de la ciencia médica de la época, Ludovico Settala, de Pavía. Adopta medidas higiénicas para impedir la difusión de la enfermedad; organiza misas en las esquinas de las calles, para permitir a los ciudadanos asistir a la ceremonia asomándose a las ventanas; divide la jornada en horas de oración, marcadas con campanadas. Sobre todo, mientras las autoridades como el gobernador huyen, él permanece en su puesto y visita personalmente a los apesadados, dedicándose a obras de caridad.

Carlos Borromeo convoca once sínodos diocesanos y seis concilios provinciales, recogidos después en un único cuerpo de leyes y reglamentos, normas, estatutos y bandos (*Acta Ecclesiae Mediolanensis*), ejerciendo gran influjo sobre toda la cristiandad como modelo de legislación y de propuesta de actividades. Cada uno de los concilios provinciales tiene una característica propia. En la preparación del I concilio provincial, aprovechando la experiencia romana, demuestra grandes cualidades como hombre de gobierno que sabiamente logra apreciar colaboraciones y activar energías. Como cardenal acude a los demás miembros del sacro colegio en demanda de consejo y de ayuda; como hombre de curia, penitenciario mayor y miembro de la Congregación del Concilio interpela a consultores y expertos en derecho y teología de la curia (y de la misma Congregación), algunos apreciados en el mismo Tridentino, y después, como legado pontificio y como «mecenas», se los lleva (incluso «a la fuerza») a

Milán; como cosmopolita, piensa involucrar activamente a los sufragáneos, y al más anciano le confía tareas particularmente comprometidas de suplencia; como arzobispo, aunque ausente, apremia a todos los organismos de la maquinaria curial milanesa, ya directamente, ya a través del vicario y sus estrechos colaboradores. Borromeo pone en movimiento mecanismos horizontales y verticales y, como una esponja, toma y hace tomar las diferentes aportaciones, las pone en diálogo a través de su persona, dispuesto a escuchar y a recibir sugerencias e indicaciones con una amplia apertura de miras. Se mueve con perfecto conocimiento del gobierno, utiliza su bagaje de experiencia, toma como modelo la organización del mismo concilio. Este modo de obrar y de trabajar, fruto de un método adquirido en puestos de altísima responsabilidad en la curia romana y en el seguimiento de las conclusiones del Tridentino, constituirá una constante de su acción de gobierno en la dirección de la gran archidiócesis.

El I concilio (1565) traduce en leyes las constituciones de la asamblea tridentina; el II y el III son celebrados respectivamente en 1569 y 1573; el IV (1576) se desarrolla un año después de la visita apostólica realizada por el prelado milanés a Bérgamo y Brescia y por el obispo Jerónimo Regazzoni a Milán; el V (1579), celebrado después de la gran peste de 1576, se caracteriza por la redacción de un cuerpo de normas higiénicas; el VI (1582), brevísimo, conserva un discurso de clausura que es casi un testamento espiritual.

Los diez sínodos diocesanos cele-

brados en 1568, 1573, 1574, 1577 y regularmente cada año desde 1579 a 1584 ordenan «la vida del clero, la liturgia y el ornamento de las iglesias, así como a la administración de los bienes temporales de las parroquias en todos sus particulares» (Jedin); su observancia es verificada mediante las visitas pastorales.

En Borromeo se aprecia universalmente, además de la legislación, la práctica de la visita pastoral (incluso a los lugares más inaccesibles); asimismo se potencia la actuación del visitador apostólico en muchas diócesis del norte de Italia dependientes de la jurisdicción de su archidiócesis. Hace dos veces la visita pastoral a todas las parroquias. Es más, los panegíricos afirman que Borromeo logró visitar las más de 900 parroquias de la amplia archidiócesis milanesa dos veces durante su mandato. Verdad es que se sirve de colaboradores cualificados y seleccionados, de la organización de la gran curia milanesa, de una amplia y consolidada tradición. «A los contemporáneos les pareció inaudito que un cardenal acudiese a las más lejanas parroquias e iglesias, por caminos imposibles, a administrar personalmente la confirmación y la eucaristía, a predicar a los montañeses y pernoctar en las míseras casas de los párrocos, contentándose con pan, leche y castañas» (Jedin).

A tal propósito, «en ciertos casos cada semana o algo más, las congregaciones reunían, en presencia del arzobispo o de su vicario, a *oficiales* y ministros de la *familia* y de la corte arzobispal, a representantes del clero ciudadano (en particular a prepósitos y titulares de las prebendas teologales

y doctorales de los capítulos de las colegiadas; sobre todo a algunos canónigos ordinarios de la Iglesia metropolitana), a religiosos de diversa extracción y en medida más reducida también a laicos cualificados, estos últimos primordialmente en los sectores distinguidos por marcadas responsabilidades de naturaleza administrativa y de gestión económica (pero también a las *congregaciones* de la Santa Inquisición les imponía que participaran con un representante del Senado o de los jurisperitos en calidad de consultores). El objetivo común era vigilar la buena marcha de las materias de su competencia, discutir en torno a las cuestiones controvertidas y más delicadas, emanar sentencias, poner a punto las medidas oportunas para actualizar las líneas de la legislación eclesiástica local, potenciar el funcionamiento de las instituciones y sostener la vida religiosa de la diócesis en su conjunto».

Se destacan de modo particular sus diuturnas atenciones para la traducción *in loco* de los decretos del concilio Tridentino, sea con respecto a sí mismo en cuanto arzobispo, en lo tocante a su *familia episcopal* y su entorno o en lo concerniente a la más amplia realidad eclesial milanesa. La gran capacidad organizativa y de reforma de la vida de la Iglesia traducida en revitalización de antiguos institutos y creación de otros nuevos, valorización de la vida espiritual comunitaria, incentivo a la pastoral parroquial, instancia a la catequesis organizada, no va desligada de la humildad, de la constante atención a los pobres, de la infatigable *pietas* y *devotio* (cualidades poseídas o, mejor, adquiridas de modo increíble) que

caracterizan su vida de ascesis cotidiana, mediante las cuales potenciaba su espíritu y castigaba su cuerpo. No sólo hay que subrayar el que *corpus suum redigeret in servitutem*, sino que a veces llegaba a excederse en el camino de una santidad austera y activa.

Son memorables los enfrentamientos jurisdiccionales entre Carlos Borromeo y los gobernadores españoles de Milán, aunque no deban enfatizarse demasiado: «estas disputas nos hacen ver a un san Carlos empeñado en resucitar estructuras medievales» (Molinari). En el fondo está la defensa de la denominada jurisdicción eclesiástica, que comprendía un gran número de privilegios y derechos tomados como absolutos. Borromeo tiene una «concepción casi medieval de la relación entre los dos poderes (...), consideraba el iluminado ejercicio de la jurisdicción episcopal (...) como presupuesto para una eficaz acción pastoral» (Jedin). Las ocasiones de enfrentamiento son múltiples: por la publicación de la bula *In Coena Domini*, documento emanado por el Papa cada jueves santo con penas contra los violadores de la jurisdicción eclesiástica; por el tribunal eclesiástico, que disponía de verdugos y de guardias armados, bajo el mando de un alguacil mayor, con la facultad de arrestar a todos los laicos acusados de inmoralidad; a la detención de algunos nobles el gobernador responde haciendo apresar al alguacil mayor del cardenal, quien, a su vez, excomulga a los responsables, con el indefectible recurso a Roma y puesta en marcha de mecanismos diplomáticos; por la visita a los canónigos de la iglesia de la Scala, de derecho

de patronato ducal y real, y de anti-guas exenciones, durante la cual un incidente clamoroso marca un compás de espera (atentado a san Carlos, 1569, hacia el atardecer, en su capilla); por la prohibición de los bailes y danzas en los días de fiesta (1572), así como en el carnaval de 1579-1580; por cuestiones de jurisdicción, como en el caso de un proceso contra un laico acusado por las monjas de Gallarate, con ulterior recurso, con excomunión del gobernador, y correspondiente represalia (ocupación del castillo hereditario de Arona y censura de la correspondencia).

Tras sucesivos recursos a Roma y misiones diplomáticas a España, y siempre por cuestiones de moralidad pública, finalmente se llega a la reconciliación en 1580. Felipe II manda a Milán un nuevo gobernador. Carlos Bascapé, enviado a Madrid, había hecho comprender al rey de España que el arzobispo milanés Carlos no era enemigo de la autoridad civil, sino que actuaba guiado únicamente por un espíritu religioso.

San Carlos es canonizado pocos años después de su muerte, acaecida en 1584; la santidad es proclamada en 1610, después de que los Oblatos de San Ambrosio en 1601, ante la afluencia de fieles en el sepulcro, solicitaran la apertura del proceso diocesano, apreciado también por las máximas autoridades civiles y políticas, concluido en 1604. La Congregación de Ritos, durante la canonización, lo elogia por sus virtudes personales. La bula evoca las fases más significativas del mismo proceso de canonización, a partir de la decisión tomada por el cardenal Federico Borromeo (a instancias de la Congrega-

ción de los Oblatos de San Ambrosio de Milán) de instruir dos procesos, uno sobre la vida y el otro sobre los milagros de Carlos, ambos delegados al vicario general de Milán; al mismo tiempo sanciona, determina y establece la santidad de Carlos.

Son numerosas las vidas de Carlos Borromeo, de diferente extensión y valor. Entre las más interesantes se cuentan las de su tiempo; redactadas por colaboradores, corresponsales o bien por testigos de las vicisitudes y de los condicionamientos apologeticos e históricos: por ejemplo, la biografía de Carlos Bascapé, al encontrar «dificultades en Roma con la censura, porque se recordaban abiertamente los conflictos con el clero y las autoridades laicas milanesas» (Jedin), se publica en Ingolstadt. Las vidas ilustran muchos aspectos de la actividad y espiritualidad de Carlos, por ello han tenido diferente suerte a partir de la del cardenal Agustín Valier (1586), Francisco Bonomi (1587), Juan Bautista Possevino (1591), Carlos Bascapé (1592), Juan Pedro Giussano (1610) y del oblato Marco Aurelio Grattarola (1614), en cuyos *Successi meravigliosi della venerazione di san Carlo* se cuentan las vicisitudes del proceso con muchas noticias sobre los milagros.

Para Bascapé, Borromeo es ya un *sanctus vir*; por otra parte su biografía es publicada para que los *buenos*, sobre todo los obispos, puedan reflejarse y ajustarse a ella, los *malos* renuncien al error y al pecado, y todos, en fin, puedan imitar sus costumbres y vida santa. No es posible «describir todas las pinturas y esculturas que reproducen a Carlos Borromeo, representado por lo general con el

hábito cardenalicio, a veces llevando al cuello el cordón penitencial, a menudo con las vestiduras litúrgicas que usaba durante las sagradas ceremonias de sus visitas pastorales» (Raggi). Entre los principales ciclos figurativos cabe recordar los grandes cuadros de la catedral de Milán. Numerosísimas imágenes se refieren a cada uno de los momentos de su vida. Tratan de señalar la obra de misericordia, la piedad y la multiforme actividad de Borromeo, particularmente con ocasión de la peste.

Borromeo es, al mismo tiempo, modelo de vida para el clero y para los fieles. A través de las actas del proceso de canonización se presentan virtudes que invitan a la piedad personal de cada uno. Borromeo es considerado por Roberto Belarmino «confesor», es decir, aquel que «hace profesión auténtica de la doctrina de Cristo» y que, por ello, se propone como modelo de amor a Dios y al prójimo, de desprecio del mundo y de sí mismo. Estos mismos conceptos serán incorporados a la *Oratione preparatoria* para la visita al sepulcro.

BIBL.: BS III, 812-850; BASCAPÉ C., *De vita et rebus gestis Caroli Borromaei*, Ingolstadt 1592 (Brescia 1592; nueva ed. de E. CATTANEO, cronología de A. PALESTRA y bibliografía de A. RIMOLDI, Milán 1965); GALESINI P. (ed.), *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, Milán 1582; GIUSSANO G. P., *Istoria della vita, virtù, morte e miracoli di Carlo Borromeo*, Milán 1610 (trad. lat. B. Oltrocchi, Milán 1751); POSSEVINO G. B., *Discorsi della vita et attioni di Carlo Borromeo*, Roma 1591; SAXIUS J. A. (ed.), *S. Caroli Borromaei Homiliae nunc primum in lucem productae*, 5 vols., Milán 1747-1748; VALIER A., *Vita Caroli Borromaei, card. S. Praxedis archiepiscopi Mediolan.*, Verona 1586.

CATTANEO E., *Istituzioni ecclesiastiche milanesi*, en *Storia di Milano IX*, Milán 1956,

507-520; *La religione a Milano dall'età della Controriforma*, en *Storia di Milano XI*, Milán 1958, 283-331; DEROO A., *Saint Charles Borromé. Cardinal réformateur, docteur de la Pastorale*, París 1963; JEDIN H., *Carlo Borromeo*, Roma 1971; ORSENIGO C., *Vita di san Carlo Borromeo*, Milán 1929; SALA A., *Documenti circa la vita e le gesta di san Carlo Borromeo*, 3 vols., Milán 1857-1861; SYLVAIN C., *Histoire de st. Charles Borromé*, 3 vols., Lille 1884; TURCHINI A., *La fabbrica di un santo. Il processo di canonizzazione di Carlo Borromeo e la Controriforma*, Casale Monferrato 1984.

A. Turchini

CARLOS EL BUENO

1082/1086-1127 – conde – fiesta: 2 de marzo

Era el mayor de tres hermanos y probablemente nació entre 1082 y 1086. Su madre, Adela (ca. 1065/1071-1115), hija del conde de Flandes Roberto I el Frisón (1071-1093), estuvo casada con el rey Canuto IV de Dinamarca (1080-1086). Este fue asesinado en 1086 por un grupo de caballeros rebeldes en la iglesia de Odense y Adela volvió a Flandes donde se casó de nuevo hacia el año 1090 con Roger, duque de Apulia (†1111). Educado en la corte de su abuelo y de su tío Roberto II (1087-1111), Carlos sabía leer y escribir, y probablemente recibió una esmerada formación literaria. Fue primer consejero del conde de Flandes Balduino VII (1111-1119) y le sucedió en 1119 cuando este murió a consecuencia de una herida mal curada. Las cualidades humanas del nuevo conde y su talento religioso son abundantemente descritos por Galbert de Brujas, autor de la *Historia de la muerte de Carlos el Bueno*, que es nuestra principal fuente de información (BHL 1574).

Su vida familiar, por el contrario, es casi desconocida. Hacia el año 1118 se casó con Margarita, hija del conde de Clermont, pero no tuvieron hijos.

Carlos se ocupó activamente del mantenimiento del orden, de la administración ordinaria y de la justicia. Se deduce especialmente del relato la gran carestía que asoló toda Europa en los años 1124-1125. Carlos tomó medidas en favor de los más pobres, mereciendo así su fama de guardián de la justicia y de la paz. Su renombre se extendió más allá de las fronteras de Flandes. En 1123 le ofrecieron la corona de Jerusalén; dos años más tarde rehusó que se presentara su candidatura a la corona del imperio.

A comienzos del s. XII, la maquinaria administrativa puesta en marcha por los condes de Flandes para controlar su estado era una de las mejores de Europa. A partir de 1091, esta función fue encomendada a Bertulfo, hijo de Erembaud de Furnes, preboste del capítulo de Saint-Donatien de Brujas. Este hombre y su familia, de origen plebeyo, se habían apoderado progresivamente de la dirección de la administración del condado. Pero la carestía destapó la situación: procediendo a un examen general de la situación del condado, Carlos se dio cuenta de la influencia que ejercía Bertulfo sobre su propia administración y el estado de sus recursos. Decidió entonces restablecer sus prerrogativas soberanas y hacer que todos las respetaran. Los intereses de Erembaud y los del Conde entraron inevitablemente en conflicto.

La larvada hostilidad que existía entre las dos partes degeneró de pronto cuando el Conde supo que Erembaud era de origen plebeyo. Aprove-

chando un incidente fortuito, ordenó que reconocieran su situación jurídica y ellos se obstinaron en negarla. Un nuevo acontecimiento precipitó la muerte del Conde: Borsiard, sobrino de Bertulfo, puso en marcha una expedición militar por tierras de un aliado de Carlos, y este hizo arrasar la casa del rebelde, culpable de haber roto la paz. Unos días después, el Conde se marchó a Brujas, lo cual significaba firmar su sentencia de muerte. El 2 de marzo de 1127, en la iglesia de Saint-Donatien, fue asesinado por los esbirros de Bertulfo. El hecho provocó la guerra civil en el condado y precipitó la caída de la familia de Erembaud. Este período de violencia y de atropellos se prolongó hasta 1128 al acceder al trono de Flandes Thierry de Alsacia.

El mismo día de la muerte de Carlos, los eclesiásticos de Brujas lo proclamaron mártir y entablaron una lucha con el abad de Saint-Pierre de Gante, por la posesión de su cuerpo, considerado como una notable reliquia, puesto que Carlos había sido asesinado mientras cumplía un deber religioso en defensa de la paz.

BIBL.: BHL 1573-1576 y *Novum Suppl.*; BS III, 794-797; DHGE XII, 483-486; LCI VI, 282; LMA V, 991-992; GALBERTUS NOTARIUS BRUGENSIS, *De multro, traditione et occisione gloriosi Karoli comitis Flandriarum*, ed. de J. RIDER, Turnhout 1994 (CCCM, CXXXI); ROSS J. B., *The Murder of Charles the Good, Count of Flanders*, Nueva York 1967² (con amplia bibliografía); VAN CAENEGEM R. C.-DEROLEZ A.-DEVILIEGHER L., *Galbert de Bruges. Le meurtre de Charles le Bon*, Amberes 1978.

M. X. Hermand

CARLOS ERAÑA GURUCETA
✠MÁRTIRES DE LA GUERRA
CIVIL ESPAÑOLA

CARLOS LUANGA
✠MÁRTIRES DE UGANDA

CARMELO BOLTA
Y FRANCISCO PINAZO

†1860 – mártires franciscanos – beatificados el 10 de octubre de 1926 – fiesta: 10 de julio

Desde tiempos del mismo san ✠Francisco de Asís, sus religiosos han estado encargados de la custodia de los lugares de Tierra Santa; custodia que han llevado a cabo con grandes sacrificios, incluso con el derramamiento de sangre por parte de muchos de ellos (✠Mártires en Tierras islámicas).

Corría el año 1856. El sultán Abdul Megid publicó un decreto imperial por el que se suprimía toda distinción civil entre cristianos y musulmanes en el Imperio otomano. Sintiendo algunos grupos sectarios ofendidos por haberlos igualado a los cristianos, a quienes se consideraba como inferiores, comenzó en el Medio Oriente un período de sangrientas persecuciones contra las comunidades cristianas, arreciando especialmente en Siria por obra de los drusos durante el año 1860. Los drusos llegaron a Damasco la vigilia del Ramadán, y el 7 de julio comenzaron las matanzas de cristianos. En la noche del 9 al 10 del mismo mes asaltaron la residencia franciscana y asesinaron bárbaramente a sus once moradores, siete de ellos españoles, y entre los mismos se encontraban el padre Carmelo Bolta Bañuls y el hermano Francisco Pinazo Peñalver, los dos valencianos.

Carmelo había nacido en Real de Gandía el 29 de mayo de 1803, recibiendo en el bautismo el nombre de

Pascual, que al entrar en religión cambió por el de Carmelo. Su tío, el padre Isidoro Bañuls, le orientó para que ingresase en la Orden franciscana. Este religioso franciscano, después de estar desde 1823 a 1833 como procurador general en Tierra Santa, cuando se encontraba de regreso a España el 22 de julio de 1833, murió a manos de piratas greco-ortodoxos, a la altura de las costas de Chipre, junto con otros cinco misioneros franciscanos.

A los 21 años comenzó Carmelo el noviciado en el convento de San Francisco de Valencia. Después de haber hecho la profesión religiosa cursó los estudios eclesiásticos en los conventos de la Corona de Valencia y Játiva. Ordenado sacerdote en 1829 pasó como predicador al convento de San Blas de Segorbe. En julio de 1831, junto con otros 23 compañeros, se trasladó a la Custodia de Tierra Santa, adonde llegó el 3 de agosto. Después de visitar los principales santuarios, fue nombrado presidente del hospicio de Jaffa, aunque por poco tiempo. Se impuso en las lenguas orientales con gran facilidad, predicando con gran soltura en árabe y griego. Durante diez años estuvo dedicado a la enseñanza de los estudiantes de la Orden de Jerusalén, siendo durante este tiempo dos veces superior de Damasco (1843-1845 y 1851-1858) y párroco de los católicos de San Juan in Montana. En octubre de 1858, fue nombrado párroco de los católicos de Damasco y profesor de árabe para los jóvenes sacerdotes y para las escuelas que sostenía la misión católica, en cuyo cargo recibió la palma del martirio la noche del 9 al 10 de julio de 1860.

Junto con el beato Carmelo fue martirizado en Damasco el hermano lego Francisco Pinazo Peñalver. Nació en Alpuente, en la aldea de Chocho, el 24 de agosto de 1802. De pequeño se dedicó, como pastor, a cuidar el ganado de sus padres, y, ya en la adolescencia y juventud, se dedicó a las tareas del campo. Desengañado por el contratiempo que tuvo con su prometida que lo pospuso a otro joven, ingresó en 1825 en el convento franciscano de Chelva, donde estuvo como postulante seis años. A principios de 1831 comenzó el noviciado como hermano lego en el convento de San Francisco de Valencia, profesando en febrero de 1832. Fue enviado seguidamente al convento de clarisas de Gandía, donde una pequeña comunidad de franciscanos las atendía espiritualmente. En 1835, y a los pocos años de su estancia en Gandía, se produjo la desamortización de los bienes eclesiásticos por orden del ministro Juan Álvarez Mendizábal. Francisco tuvo que abandonar su condición de religioso, pero pudo continuar con el cargo de sacristán de la iglesia del monasterio de clarisas de Gandía, no afectada por la ley de desamortización eclesiástica. Anhelando llevar vida regular y vestir el hábito religioso embarcó en el verano de 1843 para Tierra Santa, donde llegó en el octubre inmediato. Su primer destino fue Damasco donde permaneció seis años con los cargos de cocinero y sastre. Regresó en 1858, después de haber residido en el Santo Sepulcro, Nicosia, Nazaret, Jaffa y San Juan in Montana. En la madrugada del 10 de julio de 1860, encontrándose con otro religioso en la azotea del convento, los drusos, que lo ha-

bían asaltado, los arrojaron desde lo alto, rematándoles a golpes de maza.

Carmelo y Francisco, junto con sus compañeros (Manuel Ruiz, Nicanor Ascanio, Nicolás Alberca, Pedro Soler y Juan Jaime Fernández) y tres maronitas seglares (Francisco, Mooti y Rafael Massabki), fueron beatificados por el papa Pío XI el 10 de octubre de 1926. La diócesis de Valencia celebra su fiesta litúrgica el 10 de julio.

BIBL.: PAOLI P., *I beati Emmanuele Ruiz e i suoi sette compagni dell'Ordine dei Fratelli Minori, martiri di Damasco, 10 luglio 1860*. Roma 1926; TORRES L. M., *Los beatos franciscanos Carmelo Bolta y Francisco Pinazo*, Archivo Ibero-Americano 26 (1926) 261-267.

A. Llin Cháfer

CARMEN SALLÉS Y BARANGUERAS

1848-1911 – fundadora de las RR. Concepcionistas Misioneras de la Enseñanza – beatificada el 15 de marzo de 1998 – fiesta: 6 de diciembre

Nació en la primavera de 1848, el 9 de abril, en la ciudad de Vic (Barcelona) y en el hogar formado por José Sallés y Francisca Barangueras, en el seno de una familia numerosa y cristiana, donde la devoción a María era entrañable y donde se vivía una piedad sólida, con una frecuencia de sacramentos que excedía lo habitual en esa mitad del s. XIX y en la que era normal la atención a los más necesitados y la visita a los enfermos del hospital.

A causa de algunas dificultades en el negocio familiar, se trasladaron a Manresa en 1856, circunstancia que

permitió la educación de Carmen y sus hermanas en el Colegio de la Enseñanza, regentado por las monjas de la Compañía de María. También la educación que recibió estaba por encima de lo acostumbrado en su época, pero, sobre todo, pudo honrar y profundizar en el amor y devoción a la Virgen, cuya Concepción Inmaculada acababa de definir dogmáticamente el papa Pío IX.

El ambiente no podía ser más favorable para el crecimiento de una vocación religiosa que Carmen experimentó, a los pies de la Virgen de Montserrat, en edad muy temprana. Pero las dificultades aparecieron, primero por la oposición de los padres, que le impusieron un noviazgo ventajoso, pero no deseado; después, por las circunstancias políticas derivadas de la revolución de 1868. Tuvo que luchar, tanto para romper el compromiso matrimonial, como para ir contracorriente y encontrar un lugar donde pudiera realizar su vocación, clara en su esencia, pero todavía difusa en su definición concreta.

Así se forjaba el temple de una mujer luchadora, y así aprendía a estudiar y definir los perfiles carismáticos de diversos institutos religiosos, que la conduciría a la comprensión del propio don, el carisma que a ella se le otorgaba en la Iglesia para la fundación de una nueva congregación religiosa. Superadas las últimas vacilaciones a los pies de Nuestra Señora del Buen Consejo, en la catedral de Madrid, inició su obra en Burgos el 7 de diciembre de 1892, con la aprobación diocesana concedida por el arzobispo don Manuel Gómez Salazar. Ha escrito Fabio Ciardi que los fundadores, al buscar signos con los que expresar

ante la Iglesia la esencia de su inspiración carismática, acuden frecuentemente a dos aspectos visibles: el nombre y el hábito. Carmen Sallés dio a su congregación el nombre de Religiosas Concepcionistas de la Enseñanza, y eligió para sus religiosas un hábito blanco y azul, pidiéndoles que estas «vestiduras exteriores sean solamente expresión de la belleza interior, para que en todo sean y se llamen Hijas de María Inmaculada». La expresión «religiosas» contenía su opción por un instituto de votos simples, recibidos por la Iglesia para vivir en ella el seguimiento de Cristo –con amor esponsal– en una espiritualidad apostólica, abierta al servicio de los hermanos. La forma específica de vivir este seguimiento y esta espiritualidad, vino dada por el término «concepcionistas», que la fundadora explicaba no sólo como una devoción entrañable a María en el misterio de su concepción, sino en la imitación de su vida inmaculada. De la contemplación de la obra de Dios en María, anticipándose con su gracia a la presencia del mal mediante una *redención preservativa*, extrajo la llamada a participar en la misión redentora mediante la educación de la infancia y de la juventud.

La vivencia profunda de cuanto antecede, la llevaba a exclamar: «¡Qué feliz es nuestra misión! Esposas del Dios que nos creara, somos depositarias y encargadas de los que más ama en el mundo...»; porque en la denominación «de la Enseñanza» cifraba la educación como un depósito de confianza esponsal; pero un depósito cuyas posibilidades había que cuidar y multiplicar como los talentos de la parábola evangélica.

Tuvo una gran experiencia de Dios,

fruto de su profunda oración, y se preocupó por la promoción social y espiritual de la mujer, mediante una educación integral. Su intuición pedagógica sobre el papel que la mujer estaba llamada a desarrollar en la nueva sociedad que se estaba gestando, la conducía, por un lado, a estimular una formación equilibrada, en que la educación del corazón y el progreso intelectual tuvieran un desarrollo armónico, pero mayor de lo que se venía haciendo en otros centros semejantes a los suyos. Y por otra parte, a dirigir esta formación a todas las clases sociales, de manera que cuando en toda España apenas recibían atención en las Escuelas para adultas que iban surgiendo en horarios extraescolares, algo más de 4.000 alumnas, ya el primero de sus colegios atendía a la formación profesional de 80 muchachas.

Quiso también que la atención concepcionista llegara a las regiones menos atendidas culturalmente como eran las de la mitad sur de España, donde abrió siete colegios. A partir de 1910, cuando ya la congregación había recibido el Decreto de Alabanza de la Santa Sede, su celo apostólico le impulsó a preparar la extensión del instituto a otros países, poniendo su mirada en Brasil. Su quebrantada salud no le permitió ver realizado el proyecto que dejó en marcha, encargando de su cumplimiento a sus sucesoras.

De salud siempre débil, en 1907 cayó gravemente enferma, pero supo que no había de morir sin ver realizados tres grandes deseos: casa propia en Madrid, tener en ella el noviciado y levantar un templo en honor de su Madre Inmaculada. Contra todos los

pronósticos médicos, recuperó la salud y alcanzó su triple propósito. Enfermó de nuevo en 1911 y nuevamente, a pesar de la opinión de los médicos que ahora no dieron importancia a su estado, notificó a sus hijas su cercana muerte, señalando la fecha: el día de Santiago. Murió en Madrid el 25 de julio de 1911.

Fue beatificada por el papa Juan Pablo II el 15 de marzo de 1998, señalando para su conmemoración el día 6 de diciembre. Su cuerpo está expuesto a la veneración de los fieles en el oratorio de la casa general de la congregación en la calle de Princesa nº 19 de Madrid.

BIBL.: Obras editadas por las RR. Concepcionistas de la Enseñanza: CHAO OCHOA R., *La Inmaculada Concepción en M. Carmen de Jesús Sallés*, Roma-Madrid 1986; FERNÁNDEZ C., *Madre Carmen Sallés, fundadora de las Religiosas Concepcionistas de la Enseñanza*, Madrid 1943; GUTIÉRREZ Y PEÑA R., *Vida de la Reverendísima M. Carmen Sallés de Jesús*, Madrid 1917; HENAR YUVERO J. M^a DEL., *La espiritualidad en los documentos de Carmen Sallés*, Granada-Madrid 1992; PULPÓN S., *A la memoria de la Rvma. M. Carmen Sallés de Jesús*, Madrid 1911; VALLS SALIP M^a A., *Carmen Sallés, mujer de ayer y de hoy*, Madrid 1986; *Diario de una chica que nunca lo escribió*, Madrid 1987; *La educación en el proyecto concepcionista de Carmen Sallés*, Madrid 1988; *Peregrina de la esperanza*, Madrid 1991.

M. A. Valls Salip

CAROLINA KÓZKA

1898-1914 – laica – beatificada el 10 de junio de 1987 – fiesta: 18 de noviembre

Carolina Kózka nació el 2 de agosto de 1889 en el poblado de Wal-Ruda, junto a Tarnów. Era la cuarta de los once hijos de una pobre y ejemplar

familia campesina. En casa se respiraba una atmósfera de profunda religiosidad: los padres y el tío eran conocidos en el pueblo por su fe y entrega apostólica y también Carolina se dedicó muy pronto a la enseñanza del catecismo y a la asistencia de ancianos y enfermos. Todo esto sostenría sin duda a la joven campesina polaca en el momento de la prueba, el 18 de noviembre de 1914, en plena I Guerra mundial, cuando un soldado de las fuerzas ocupantes rusas la llevó a la fuerza al bosque que rodeaba la aldea y atentó inútilmente contra su virginidad. Carolina fue encontrada sólo unos días más tarde, muerta a sablazos. Reconocido el 30 de junio de 1986 su martirio, Carolina fue beatificada el 10 de junio de 1987 en Tarnów, durante el tercer viaje pastoral de Juan Pablo II a su país natal.

BIBL.: BEDNARCZYK P.-BIALOBOK J., *Carolina Kózka. Il coraggio dell'innocenza*, Roma 1987; WEZYKÓWNA P., *Czesc cnocie. Pamieci 16-letniej Karolina Kózka zamordowanej w obronie cnoty w 1914 r. we wsi Wal-Ruda, parafia Zabawa*, Tarnów 1931.

F. de Palma

CASIANO

S. III-IV? – mártir – fiesta: 13 de agosto

Los documentos hagiográficos sobre Casiano no indican ni el lugar de nacimiento ni la época del martirio, y es mera hipótesis la referencia a la ley emanada por Juliano el Apóstata en el 362 contra los maestros cristianos que parece afectó a Casiano. De él nos informa en primer lugar Prudencio (*Peristephanon*, IX), aludiendo a un descanso en Imola camino de

Roma a comienzos del s. V. Al venerar las reliquias del santo, le impresionó la representación, situada encima del sarcófago, de la escena en que algunos jóvenes, armados de estilos con los que se escribía en tablas enceradas, se ensañaban contra un hombre, decididos a darle muerte. Por el guardián del lugar, Prudencio se enteró de que el representado era Casiano, maestro de *ars notaria*, martirizado por los alumnos por no haber adorado a los ídolos.

De este núcleo de datos nacieron posteriores reelaboraciones con adaptaciones de la historia del santo a ciertos hechos y lugares. Entre los textos de época carolingia cabe recordar la *Passio s. Cassiani* (cf F. DOLBEAU (ed.), RB 87 [1977] 246-256), en la cual Ubaldo di Sant'Amado pone en prosa el relato de Prudencio. Pero la gesta de Casiano tuvo amplios desarrollos sobre todo en el texto compuesto por un anónimo del s. XII con el título de *Vita et gesta Cassiani, Ingenuini et Albuini*, en testimonio de algunos hechos acaecidos en Tirol, a saber, la dedicación a Casiano de la catedral de Säben y la traslación en el 944, por obra del obispo Albuino, de la sede episcopal de Bressanone, a la iglesia de los Santos Esteban e Ingenuino, puesta desde entonces bajo la protección de los santos Casiano e Ingenuino. En esta *Vita*, Casiano es recordado como primer obispo de Sabiona, exiliado por los paganos a Imola, donde, obligado a hacer de maestro de escuela, sufrió el martirio. Ingenuino, en la *Vita*, es su sucesor en el episcopado. Casiano mismo, en una ulterior reelaboración de la leyenda tirolesa, es presentado como obispo de Imola.

La historia de Casiano es narrada también en la obra hagiográfica del dominico Bartolomeo di Trento (†1251 ca.), que infiere datos de la *Vita* anónima que acabamos de citar y del *Martirologio* de Beda el Venerable, que depende de Prudencio. De Bartolomeo depende Pietro de Natalibus (†1400 ca.) en su *Catalogus sanctorum* (7, 58). Agnello di Ravenna (s. IX) recuerda la catedral construida sobre la tumba de Casiano, a occidente de la ciudad de Imola, en las proximidades de la vía Emilia, y el conjunto de construcciones que formaban el *castrum sancti Cassiani*. Pero todo fue derribado en el s. XIII, y las reliquias del santo fueron depositadas en la nueva catedral que le dedicaron dentro de la ciudad. Con ocasión de estos acontecimientos, Sinibaldo pidió a Jacobo de Vorágine que compusiera una nueva *Legenda* sobre Casiano, a quien Imola ya consideraba obispo propio además de mártir. Jacobo acogió la invitación y reunió en su texto los datos de la tradición anterior, no sin algunos retoques.

Para el núcleo originario de estas leyendas, los estudiosos recuerdan algunas fuentes de las que podría proceder la inspiración, y citan al respecto el relato de Tito Livio (*Ab urbe condita* V, 27), en el que es protagonista un maestro de escuela de Faleri, a quien Camilo hace castigar por los escolares por su traición. Pero el cotejo entre los textos revela bien pocas analogías. Cabría, en cambio, notar que de mártires heridos por los estilos de los alumnos se habla también en las *Passiones* de san Artemio de Pozzuoli y de san Marcos de Aretusa.

El *Peristephanon* de Prudencio es el primer documento relativo al culto tributado a Casiano, cuyo nombre fue incluido en el *Martirologio Jeronimiano* el 13 de agosto, poco antes de la mitad del s. V. Gran devoción a Casiano tuvo san Pedro Crisólogo, que murió en Imola y fue sepultado en esta ciudad, cumpliendo así su deseo de ser enterrado junto a los restos del mártir. En aquel período y en los decenios siguientes el culto de Casiano está documentado también en Ravenna, donde está representado en la capilla llamada de San Crisólogo y en los mosaicos de San Apolinar Nuevo, en la procesión de los santos. El papa Simaco (498-514) le dedicó un altar en el mausoleo de San Andrés, en el lado sur de la basílica vaticana. Ya hacia el año 451 existía en Milán una capilla votiva en su honor, y en la diócesis ambrosiana se difundió tanto su culto que en el Medioevo se le dedicaron catorce iglesias y un altar. Se tiene noticia de una generosa donación de León III (795-816) en favor del monasterio de San Casiano en Roma.

Los datos iconográficos remiten a la hagiografía y presentan a Casiano como maestro, mártir y obispo. Para algunas indicaciones, recordemos la pintura de Niccolò Alunno (1450 ca.) en la catedral de Asís, donde Casiano es representado con otros santos alrededor de la Virgen con el Niño, mientras dicta a san Pedro Damiano. En un frontal de la iglesia de Ratisbona dedicada a san Casiano, este aparece con las insignias episcopales y con un libro abierto en la mano. En la pinacoteca de Brera, un cuadro de Amico Aspertini retrata al santo en la cátedra, mientras enseña a los alum-

nos. Para los episodios referentes a la lucha contra los ídolos y el martirio que le infligieron sus discípulos, véanse las representaciones de Andrea Schiavone en la iglesia de San Casiano en Venecia, y las de Paul Troger en la catedral de Bressanone.

BIBL.: BHL 1625-1629 y *Novum Suppl.*: AS Augusti III, París y Roma 1867, 16-30; BS III, 909-912; CHARLET J. L. C., en A. MANDOUZE (ed.), *Storia dei santi e della santità cristiana* II, (trad. it. 1991) 83-86; BLESS-GRAEBER M., *Cassian von Imola. Die Legende eines Lehrers und Märtyrers und ihre Entwicklung von der Spätantike bis zur Neuzeit*, Berna-Frankfurt-Las Vegas 1978; LANZONI F., *Le leggende di san Cassiano d'Imola*, Didaskaleion n. s. 3, 2 (1925) 1-44.

G. Cremascoli

CASILDA DE TOLEDO (O DE BURGOS)

S. XI – ermitaña – fiesta: 9 de abril

Figura muy popular en Castilla, cuyo encanto y poesía ha inspirado a artistas y escritores. Con todo, los datos biográficos de que disponemos sobre su personalidad resultan muy legendarios, pues los primeros documentos son sólo del s. XV. Su vida transcurrió entre palacios toledanos y la soledad de una ermita en un risco, donde hoy tiene un templo levantado en su honor.

Dice una piadosa tradición que era hija de un rey moro de Toledo y, por lo tanto, anterior a la conquista de Toledo por Alfonso VI, en 1085. Rodeada de riquezas y comodidades, sentía compasión hacia los pobres cautivos cristianos y se complacía en llevarles alimentos y consolarles. Semejante generosidad despertó la inquietud de su padre, que la some-

tió a una estrecha vigilancia. Sorprendida en su piadoso quehacer y pidiéndole explicaciones de lo que llevaba en el delantal, se realizó el milagro de la conversión del pan que llevaba para socorro de los cautivos en frescas y olorosas rosas.

Cayó la generosa princesa presa de una rara enfermedad que los médicos no supieron diagnosticar y que parecía anunciar una prematura muerte. Los cristianos cautivos a quienes visitaba asiduamente, que la instruían en cosas de la fe en Jesucristo, le sugirieron que se bañase en las aguas de San Vicente, en la localidad de Briviesca. Animada, la joven princesa emprendió el camino hacia tierras burgalesas. Llegada al lugar indicado se bañó en las aguas de San Vicente y recobró la salud. Inmediatamente quiso recibir el santo bautismo y decidió renunciar a su vida de palacio, abrazando la vida eremítica.

Secundando inspiraciones de lo alto, construyó una ermita adosada a una gruta, donde vivió hasta su muerte, habiendo llevado una vida de intensa contemplación y penitencias. Se le atribuyen numerosos milagros. A su muerte siguió un culto popular que fue completado por peregrinaciones y procesiones que duran hasta el día de hoy. Se la considera patrona de Briviesca y su culto fue registrado en los santorales de Toledo y Burgos. Su fiesta se celebra el 9 de abril. Es venerada como protectora especial de las doncellas que van a ser madres. En 1121 ya tenía su capilla y era objeto de veneración. Su culto llegó a otras diócesis castellanas, al amparo de la popularidad mantenida.

BIBL.: BHL *Suppl.* 1448 m-p; AS *Aprilis* 1, 846-851; ES 27, 377-387; BS III, 894-895; DHEE I, 291 y 377; DHGE XI, 1282; DÍAZ Y DÍAZ M. C., *Passionnaires, légendiers et compilations hagiographiques dans le haut Moyen Âge espagnol, en Hagiographie Cultures et sociétés, IV-XII siècles*, París 1981, 49-59; LYNCH C. H.-GALINDO P., *San Braulio*, Madrid 1950.

L. Galmés

CASIMIRO DE POLONIA (O DE LITUANIA)

1458-1484 – príncipe – canonizado en 1521 – fiesta: 4 de marzo

Príncipe de Polonia y gran duque de Lituania, nació en Cracovia el 3 de octubre de 1458. Es el segundo de los trece hijos de Casimiro IV Jagellón, rey de Polonia y gran duque de Lituania (1424-1492), y de Isabel de Habsburgo (1439-1505), hija de Alberto II, emperador de Alemania, rey de Bohemia y de Hungría (1397-1439). Crece bajo la guía de Stanislaw Szydlowiecki, *magister curiae*, y en la escuela del historiador Jan Dlugosz (1415-1480), célebre canónigo de Cracovia, a quien el padre había confiado la educación de sus hijos.

Desde tierna edad demuestra poseer gran fuerza de voluntad, noble carácter, piedad y espíritu de penitencia. Jan Targowiska, secretario de la cancillería real, lo describe como un príncipe de excepcionales virtudes, prudencia y excelentes capacidades intelectuales. Conocía perfectamente el latín y la literatura antigua, se deleitaba en la lectura de obras de famosos humanistas del tiempo, entre ellos Poggio Bracciolini (1380-1459) y Eneas Silvio Piccolomini (1405-1464). De este último había podido

apreciar la carta-tratado *De eruditione puerorum* (1450), dedicada al joven Ladislao de Hungría, en cuya figura principesca Casimiro quería inspirarse, así como en la del «príncipe perfecto» descrito por Antonio Beccadelli, llamado el Panormita (1394-1471), en el *De dictis et factis Alphonsi regis*, de cuya copia manuscrita disponía Dlugosz.

Destinado –según la política de su padre y por reivindicaciones dinásticas por parte materna– a subir al trono de Hungría, es llamado a la edad de 13 años (1471) al país magiar por los opositores de Matías Corvino (1458-1490), capitaneados por Janosz Vitez, primado del reino. El 20 de septiembre de 1471 los rebeldes proclamaron los derechos de los Jagellón sobre la corona de san Esteban y declararon depuesto a Corvino, a quien consideraban usurpador. Un acto político que tenía por finalidad crear una potencia cristiana de inspiración polaca extendida del Báltico al Adriático y del Oder al Dniéper, dirigida por los Jagellón en nombre del poder regio y sostenida por la alianza entre clases urbanas y pequeña nobleza.

La expedición será, al fin, un fracaso. Matías Corvino hacía desvanecer toda posibilidad de que Casimiro llegara a ocupar el trono. Al joven príncipe, de nuevo en Polonia, no le quedaba otra alternativa que establecerse en el castillo de Dobczyce (19 de marzo de 1472), donde vivió retirado en austera penitencia. Luego pasa a Cracovia (1474), donde probablemente tuvo la posibilidad de contactar con grupos de intelectuales vinculados al italiano Filippo Buonaccorsi di San Gimignano (1437-1496), llamado Calímaco Espediente, residen-

te en Polonia desde 1473. De este modo el príncipe polaco pudo participar directamente en los debates y las sesiones del Consejo de la Corona (1474), prueba de la intención paterna de quererlo designar para la sucesión. En esta óptica han de verse los viajes efectuados a Prusia (1476) y Lituania (1478).

Descubierto en 1481 el complot de los príncipes rusos (kniaz), que conspiraban contra la familia real, Casimiro IV Jagellón se traslada para mayor seguridad al gran ducado de Lituania, dejando a su hijo la carga de la actividad política. El joven se trasladó a Radom en compañía de Calímaco. Usó el simple título de «secundogenitus Regis Poloniae» y gobernó los asuntos del Estado en nombre y por cuenta de su padre, demostrando claras capacidades políticas y particular firmeza en hacer observar las leyes y combatir el banditaje, restableciendo así el orden en el reino.

Pasó a Vilna, en Lituania, y supo consolidar, mediante una vida ejemplar, repartida entre prácticas religiosas y rigurosa penitencia, el catolicismo introducido tardíamente en el gran ducado, ganándose el respeto y la admiración de toda la población. Humilde con todos, defensor de los pobres, generoso en la distribución de limosnas, era severo sólo consigo mismo. Llevaba una vida piadosa y ejemplar; en invierno le gustaba acudir a misa al amanecer y permanecía en la iglesia arrodillado largamente en penitencia y oración, recitando el himno mariano *Omni die* de san ↗ Bernardo de Claraval, texto que luego se encontró bajo su cabeza al abrir el sarcófago en 1604.

Por razones político-diplomáticas

habría debido contraer matrimonio con la hija del emperador Federico III (1415-1493), unión que Casimiro rechazó enérgicamente, decidido a mantener el voto hecho desde tierna edad de permanecer célibe y casto y vivir el resto de sus días en el más riguroso ascetismo y en la vida contemplativa.

El 4 de marzo de 1484, debilitado por la tisis, muere en Grodno y es sepultado en la capilla de la Santísima Virgen María en la catedral de Vilna, mandada construir aquel año por su padre. En 1521, el papa León X, tras la petición hecha por Segismundo I Jagellón el Viejo (1467-1548), enviaba al nuncio Zacarías Ferreri (1479-1524) a Polonia (1519-1521) con la orden de recoger y examinar todos los testimonios útiles para el proceso de beatificación. En 1522 el papa Adriano VI decretaba la canonización, mientras que Clemente VIII en 1602, a petición de Segismundo III Vasa (1566-1632), concedía al reino de Polonia el Oficio y la Misa, extendida después a la Iglesia universal en 1621 por el papa Paulo V. El cuerpo de san Casimiro, después de más de 120 años, fue hallado incorrupto y las preciosas reliquias fueron depositadas en una magnífica capilla de mármol que tomó su nombre.

Casimiro, protector en Polonia y Lituania de la juventud, que lo honra como ejemplo de pureza, es santo patrón de Lituania, venerado también en Bélgica y Nápoles. Su fiesta se celebra el 4 de marzo.

BIBL.: AS *Martii* I, 334-357; BS III, 895-906; CIATI, *La santità prodigiosa di San Casimiro re di Polonia*, Luca 1640; DLUGOSZ J., *Historia Polonica Liber XII*, en A. PRZEZDZIECKI (ed.), *Opera Omnia* V, Cracovia 1876-1878,

276-557, 620, 640, 669, 670, 698; DOGIEL M. (ed.), *Codex diplomaticus Regni Poloniae et Magni Ducatus Lithuaniae in quo pacta, foedera, tractatus pacis (...) exhibentur* I, Vilna 1758-1764, 60; FERRERI Z., *Vita Beati Casimiri Confessoris ex Serenissimis Poloniae Regibus et Magnis Lithuaniae Ducibus clarissimi [...] Zachariae Ferrerio [...] scripta, Thoruni in Prussia, Cracovia 1521*; PAPÉ F., *Swie ty Kazimierz królewicz polskj*, Lemberg 1902; WOJTYSKA H. D. (ed.), *Acta Nuntiaturae Poloniae II, Zacharias Ferreri (1519-1521) et nuntii minores (1522-1553)*, Roma 1992.

G. Platania

CASIO Y FLORENCIO

S. III? – mártires – fiesta: 10 de octubre

El único texto literario que celebra a Casio y Florencio, la *Passio sancti Gereonis* (BHL 3446), deudora al parecer de una tradición coloniense que procedería del *Martirologio Jeronimiano*, no es anterior al s. X. Según esta narración, los mártires habrían sido *milites* de la celeberrima legión tebana. Llegados a Bonn tras escapar de la masacre de Agauno, habrían sido descubiertos y arrestados por el procurador Carausio. Habiéndose negado a sacrificar a los dioses, habría condenado a ambos a la decapitación junto con otros siete camaradas, mientras que otros dieciocho soldados habrían sido matados junto con el protagonista de la *Passio* en la ciudad de Colonia.

Algunos descubrimientos arqueológicos y fuentes de otra naturaleza parecen ofrecer un mínimo de fundamento a la historicidad de Casio y Florencio. Mencionados por el *Martirologio Jeronimiano* en fecha de 10 de octubre, pero sin una precisa referencia topográfica, los dos mártires deberían ser identificados con los ti-

tuales de aquella «basilica Sanctorum Cassii et Florentii et sociorum eorum», que surge «sub oppido castro Bonnia», ya recordada en un acto de donación del 649. Los restos de tal asentamiento, edificado en un área sepulcral en uso desde el 300 ca. al s. IX a poca distancia del lugar en que surgía el *castrum* romano, fueron localizados por Lehner durante la campaña de excavaciones llevada a cabo entre 1928 y 1929 en la colegiata románica de San Martín y San Casio de Bonn. En el curso de las excavaciones aparecieron, debajo de la cripta del edificio medieval, dos hipogeos superpuestos, en el más antiguo de los cuales se encontraron tres sarcófagos, vacíos, de piedra arenisca local y orientados de modo diferente respecto a la iglesia superior, en los cuales se ha creído reconocer la primitiva sepultura de Casio y Florencio y de un compañero de ambos (en efecto, es sabido que en 1166 el obispo coloniense Rinaldo hizo exhumar los restos de los mártires para colocarlos en el interior de la nueva basílica románica).

Del mártir Florencio no se conocen representaciones, mientras que las pocas relativas a Casio, la más antigua de las cuales es una escultura de fines del s. XII de la catedral de Xanten en Renania, lo presentan, análogamente a los demás miembros de la legión tebea, como un legionario romano que lleva la palma del martirio.

BIBL.: BHL 3446 y *Novum Suppl.*, 388; AS *Octobris* V, París 1868, 14-67; BS III, 923; DHGE XI, 1409; VS X, 311-316; BRAUN J., *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst*, Stuttgart 1943, 407; HÖROLDT D., *Das Stift St. Cassius zu Bonn*, *Bonner Geschichtsblätter* 11 (1957) 35-40; KIRSCH G. P.,

Un cimitero romano cristiano con chiesa cimiteriale del IV e V secolo scoperto a Bonn sul Reno, *Rivista di Archeologia Cristiana* 9 (1932) 151-158; LEHNER H.-BADER W., *Baugeschichtliche Untersuchungen am Bonner Münster*, *Bonner Jahrbücher* 136-137 (1932) 1-16; RÉAU L., *Iconographie de l'art chrétien* III, París 1958, 261.

E. Susi

CATALINA DE ALEJANDRÍA

Ss. III-IV – mártir – fiesta: 25 de noviembre

Las noticias sobre la vida de Catalina nos las proporcionan documentos muy tardíos, el más antiguo de los cuales es la *Passio*, redactada inicialmente en griego (ss. VI-VIII) y muy conocida a partir del s. IX a través de la versión latina, cuyo contenido en síntesis es el siguiente:

Cuando el emperador Majencio fue a Alejandría, ordenó a todos los súbditos sacrificar a los dioses. También Catalina, joven de estirpe real, entró en el templo, pero en lugar de sacrificar, hizo la señal de la cruz. Dirigiéndose después al emperador, le reprendió exhortándole a conocer al verdadero Dios. Majencio ordenó conducir a la joven a palacio. Aquí le pidió que sacrificase, pero ella se negó, invitando al emperador a un debate. Convocó entonces a todos los sabios que, convertidos por Catalina, fueron condenados por él a muerte. Posteriormente trató de convencerla con lisonjeras promesas, pero sin lograrlo, por lo que ordenó flagelarla y encerrarla en prisión. Durante la reclusión fue alimentada por una paloma y visitada por Cristo y por los ángeles. También la emperatriz fue a verla en compañía de un oficial llamado Porfirio, el cual

se convirtió con otros doscientos soldados. El emperador mandó llevar nuevamente a palacio a Catalina y le renovó las seductoras promesas, pero sin conseguir su objetivo. Pensó entonces en aterrorizarla con la amenaza de atroces tormentos. A tal fin hizo construir un instrumento de tortura consistente en cuatro ruedas provistas de cuchillas afiladas. Catalina no se dejó intimidar. Arrojada a la horrible máquina, salió ilesa, pero las ruedas se rompieron y provocaron la muerte de muchísimos soldados paganos. La emperatriz trató de interceder ante el marido en favor de Catalina, pero cuando declaró que se había convertido a la fe cristiana le amputaron los pechos y fue decapitada. También Porfirio, que se declaró cristiano, fue decapitado con sus doscientos soldados. Catalina fue sometida a la misma pena. Antes de recibir el golpe mortal elevó a Dios una oración por sus devotos y fue escuchada inmediatamente por el Señor, que le habló desde una nube. Al decapitarla, de la herida salió leche y no sangre. Los ángeles transportaron su cuerpo al monte Sinaí y lo depositaron en un sepulcro del cual, el día conmemorativo de la santa, salía leche y aceite que curaban de todas las enfermedades.

La *Passio* se presenta como un conjunto de lugares comunes hagiográficos sin el menor valor histórico. También los intentos de identificar a Catalina con la noble y docta virgen alejandrina que no se dejó seducir por las lisonjas, muerta por fanáticos cristianos, resultan infundados, entre otras cosas por dos razones: porque fue exiliada y no decapitada y porque murió pagana.

Sobre Catalina existen muchos

otros textos hagiográficos, también en lengua vulgar. Destacan entre otros, la *Conversio*, que contiene nuevas noticias, introducidas quizá bajo la sugestión de la mística femenina benedictina, concernientes a la infancia y a los místicos esposales con Cristo, y la *Vita* contenida en la *Legenda aurea* de Jacobo de Vorágine. Cabe señalar además la *Vita* compuesta en inglés por John Capgrave en torno a 1445.

La fiesta de Catalina se celebra el 25 de noviembre. Su culto, cuyo primer vestigio es una pintura del s. VIII encontrada en Roma, se difundió sobre todo a partir de la segunda mitad del s. X. Popular en el siglo siguiente, especialmente en Francia, se propagó en el s. XII por muchas partes de Europa, entre otras cosas por obra de los cruzados. En el s. XIII las órdenes monásticas más antiguas empezaron a celebrar la fiesta de santa Catalina, costumbre documentada también entre los frailes mendicantes desde su fundación. La Universidad de París la proclamó su patrona. Hoy es protectora de los estudiantes, filósofos, prisioneros, jóvenes casaderas y de cuantos se relacionan por su oficio con las ruedas: carreteros, molineros, etc. La popularidad del culto explica su consistente presencia en la literatura, en el folclore y en las artes figurativas, donde se hallan los atributos iconográficos más comunes: la rueda arpada y la espada, que indican el martirio; la corona, con la alusión a la realeza, y el libro, símbolo de la sabiduría. En España, es patrona de la ciudad de Jaén.

BIBL.: BHL 1657-1700 y *Novum Suppl.*; BHG 30-32b y I, 30-32; BHO, n. 26; BS III,

954-978; LThK² VI, 60-61; BRONZINI B., *La leggenda di santa Caterina d'Alessandria. Passioni greche e latine*, Accademia Naz. dei Lincei. Memorie. Classe di scienze mor., serie VIII, 9 (1960) 257-416; JONES C. W., *The Norman Cult of Sts. Catherine and Nicholas, saec. XI*, Hommages à André Bouthem, Bruselas 1976, 216-230; ORBAN A. P. (ed.), *Vitae Sanctae Katharinae*, 2 vols., Turnhout 1992 (CCCM 119-119A); ROBERTS P. B., *Stephen Langton and St. Catherine of Alexandria: a Paris Master's Sermon on the Patron Saint of Scholars*, Manuscripta 20 (1976) 96-104; VALENTE BACCI A. M., *Sviluppo e diffusione della «Passio» di santa Caterina di Alessandria nell'area tedesca medievale*, Quaderni catanesi 6 (1984) 435-463; *Sviluppo e diffusione della «Passio» di santa Caterina di Alessandria nell'area tedesca medievale. Testi in volgare*, Quaderni catanesi 7 (1985) 77-134; *Storia dei santi e della santità cristiana II*, Milán 1991, 87-94; WINSTEAD K. A., *Capgrave's Saint Katherine and the Perils of Gynecocracy*, Viator 25 (1994) 361-376.

M. Donnini

CATALINA DE BOLONIA

1413-1463 – clarisa – canonizada el 22 de mayo de 1712 – fiesta: 9 de marzo

Catalina Vigri (1413-1463) es denominada de Bolonia por el lugar de su nacimiento (y muerte) y por los orígenes de su madre (su padre era ferrares). Tras los primeros años de vida se traslada a Ferrara y, entre 1422 y 1424, vive en la corte como compañera de Margarita, hija de Nicolás III. Aquí, en uno de los mayores centros culturales de su tiempo, recibe una sólida formación. Adquiere buen conocimiento del latín; aprende a escribir en grafía humanística, a pintar, miniar y tocar la viola. En 1426 se casa Margarita de Este. Catalina deja la corte y entra a formar parte de una comunidad de piadosas mujeres dirigida por Lucía Mascheroni.

Transcurre en ella cinco años decisivos para su crecimiento espiritual, pero llenos de dificultades dentro del grupo, que acaba disolviéndose. Algunas de ellas fundan, entre 1429 y 1430, un monasterio agustino. Las demás, entre ellas Catalina, dan origen en 1431 al monasterio de clarisas observantes del *Corpus Domini*, secundadas por un grupo de monjas de Santa Paola de Mantua. Los 25 años siguientes transcurren sin cambios aparentes. Vive serenamente su propia opción franciscana, desempeñando con alegría los cargos más gravosos, como el del horno. Durante cierto tiempo es también maestra de novicias. En 1456 vuelve a la ciudad natal para fundar un nuevo monasterio, llamado también del *Corpus Domini*, acompañada por un grupo de hermanas y por la madre. Catalina da a la nueva institución, en calidad de abadesa, un significativo desarrollo. Muere allí el 9 de marzo de 1463, tras un último año vivido como inmediata preparación a la unión plena con Cristo.

El escrito principal de Catalina es un opúsculo conocido bajo el título de *Las siete armas espirituales*. Dirigido a sus hermanas, se presenta como una especie de autobiografía interior. A pesar de que la reciente edición crítica subraya la complejidad de su construcción, el mensaje que Catalina pretende transmitir invita a seguir un camino de fe simple y sereno. Aparecen, ciertamente, los engaños del demonio, pero pueden ser vencidos a través de las virtudes ordinarias; aunque se narren algunas visiones, los carismas extraordinarios son vistos más bien como un peligro.

El escrito comienza con una espe-

cie de prólogo que aclara el sentido de la obra y el espíritu con que se ha de leer. Se examinan luego batallas y peligros que el alma debe superar para pasar «de la vía a la patria». La lucha representa sólo un momento inicial que ha de superarse con la ayuda de siete armas. Las seis primeras son tratadas con mucha rapidez (117-122); se trata de «diligencia», «desconfianza en sí misma», «confianza en Dios», «memoria de la gloriosísima peregrinación... y máxime... sacratísima muerte y pasión», «recordar que debemos morir», «memoria de los bienes del paraíso». La séptima arma, «memoria de la Santa Escritura», ocupa la parte central de la obra (122-147); la Escritura es «fidelísima madre» de la que ha de «tomarse consejo en todo lo que hacemos». El arma de la Escritura indica cómo comportarse frente a los engaños del demonio, que puede aparecer bajo las semblanzas de Cristo y de la Virgen, como le sucedió a la misma Catalina. Es esencial seguir el ejemplo de Cristo en la obediencia y en la aceptación de la cruz; esta actitud hace posibles experiencias espirituales fuera de lo común, como la de recibir entre los brazos al Niño Jesús. La tercera parte (147-161) prosigue con la experiencia espiritual de Catalina relativa a la Eucaristía, el perdón de los pecados y el juicio final.

Las *Siete armas* son rápidamente conocidas gracias sobre todo a la diligencia de las hermanas, que transcriben numerosas copias del original autógrafo, conservado hasta nuestros días. Las ediciones impresas son una veintena, a partir del incunable de 1475. En 1522 se publica la traducción latina de Giovanni Antonio Fla-

minio y en el arco de un siglo tenemos también las traducciones en francés, portugués, inglés y alemán. Por lo que se refiere a los escritos, además del autógrafo de las *Siete armas* poseemos el *Breviario*, en buena parte transcrito, apostillado y miniado por Catalina, y algún otro texto breve. También se le atribuye un *Rosarium metricum* con cerca de seis mil versos, pero del que sólo disponemos de copias tardías (ss. XVII-XVIII). El culto comienza pocas semanas después de su muerte, en torno a un cuerpo que despide perfume en lugar de corromperse, que se conserva sentado y al que se le atribuyen numerosos milagros. Se difunde en dos direcciones: a través de los monasterios de clarisas observantes y en la ciudad.

La primera biografía, de la hermana Illuminata Bembi, se remonta a 1469, aunque no se imprimirá hasta tres siglos más tarde. Mientras tanto se incrementa en la ciudad la devoción, y la petición de gracias a aquella que es llamada habitualmente la «beata Catalina». Sabadino degli Arienti incluye la figura de Catalina en su *Gynevera de le clare donne*. Esta biografía, derivada de la de Bembi, es editada aparte, anónima, en 1502 y atribuida a Dioniso Paleotti, franciscano observante, confesor del *Corpus Domini*, autor, unos veinte años más tarde, del Oficio y Misa propios. La misma biografía, editada en 1522, en la traducción latina de Flaminio, entrará en las *Acta Sanctorum*. A finales del s. XVI las monjas del *Corpus Domini* constatan la dificultad de encontrar copias de la vida y confían el cometido de redactar una nueva a Mansueti. El resultado es una

modesta compilación, apenas recordada en las *Acta Sanctorum*. La obra, en cualquier caso, alcanza tres ediciones italianas y una latina. Manuscrita, en cambio, ha quedado la amplia biografía, elaborada con ayuda de la documentación disponible, a comienzos del s. XVII, por el procurador de las monjas, P. Casanova. En este trabajo se basó al menos en parte el jesuita Grassetti, cuya biografía es quizá la más difundida.

La canonización tiene un recorrido bastante largo y discontinuo. Probablemente le haya perjudicado el lazo de Catalina con los Bentivoglio, contra cuyo señorío se rebeló la ciudad, expulsándolos, en 1506. Así, por ejemplo, un primer proceso, de 1586, es visto con desinterés por las autoridades ciudadanas, mientras el siglo se cierra con su inscripción en el martirologio, en 1592. La apertura del proceso diocesano se lleva a cabo en 1645. Después se desarrolla el romano, y la causa, aparentemente próxima a su conclusión en 1679, termina con la proclamación solemne en San Pedro en 1712. Catalina acompaña, en el patronazgo de Bolonia, a Pedro, Petronio y Próculo y es conocida en la ciudad hasta nuestros días como «la Santa». La fiesta se celebra el 9 de marzo, *dies natalis*.

Se la representa ante todo sentada, tal como se la venera hoy en su monasterio. En esta posición la encontramos ya en la xilografía que acompaña a la edición de las *Siete armas* de 1511.

BIBL.: AS *Martii* II, 35-89; BS III, 980-982; DHGE XI, 1505-1506; DSp II, 288-290. El monasterio boloñés del *Corpus Domini*, todavía activo, conserva, además del cuerpo, algunos textos particularmente valiosos, empe-

zando por el código autógrafo de las *Siete armas*; CATALINA DE BOLONIA, *Le Sette armi spirituali*, intr. y texto de P. PULIATTI, Módena 1963;

ALBERIGO G., *Caterina da Bologna dall'agiografia alla storia religiosa*, Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le province di Romagna, n. s., 15-16 (1963/1964-1964/1965) 5-23; BEMBO I., *Specchio d'illuminazione*, Bolonia 1787; CARDINI F., *Santa Caterina da Bologna e il trattato Le sette armi spirituali*, SF 86 (1989) 53-64; DEGLI ARIENTI S., *Gynevera de le clare donne*, ed. de C. RICCI-A. BACCHI DELLA LEGA, Bolonia 1888, 204-245; GRASSETTI G., *Vita della Beata Caterina da Bologna*, Bolonia 1610; LEONARDI C., *Caterina Vegri e l'obbedienza del diavolo*, en *Forme e vicende per Giovanni Pozzi*, Padua 1988, 119-123; MANSUETI C., *Vita della beata Caterina di Bologna*, Roma 1597; MARIANO DE FLORENCIA, *Libro delle dignità et excellentie del ordine della seraphica madre delle povere donne sancta Chiara d'Assisi*, ed. de G. BOC-CALI, SF 83 (1986) 421, en part. 273-299; MELLONI G. B., *Atti o memorie degli uomini illustri in santità nati o morti in Bologna III*, Bolonia 1818, 180-380 y 441-483; SANDER M., *Le livre à figures italien I*, Milán 1942, 1811; SPANÒ S., *Per uno studio su Caterina da Bologna*, Studi medievali, serie 3ª, 12 (1971) 713-759; *La canonizzazione di Caterina Vegri: un problema cittadino nella Bologna del Seicento*, en S. BOESCH GAJANO-L. SEBASTIANI (eds.), *Culto dei santi istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila-Roma 1984, 721-733.

S. Spanò

CATALINA DE GÉNOVA

1447-1510 – mística – canonizada el 16 de mayo de 1737 – fiesta: 15 de septiembre

Catalina Fieschi Adorno nace en 1447 en una de las principales familias genovesas; entre sus antepasados figuran también los pontífices Inocencio IV (1243-1254) y Adriano V (1276); su padre, Giacomo, fallecido antes de su nacimiento, había sido virrey de Nápoles bajo Renato de Anjou; la madre, Francesca Di Ne-

gro, pertenecía también a un linaje ilustre. Catalina, la última de cinco hijos, es presentada en su biografía según los esquemas tradicionales. Desde niña practica la penitencia, durmiendo sobre pajas con un madero por almohada. Devota de la pasión, a los doce años tiene el don de la oración; a los trece quiere entrar en el monasterio observante de Santa Maria delle Grazie, regido por los canónigos lateranenses, donde se encuentra su hermana Limbania; pero no se le permite a causa de la edad, del poder y del comportamiento, no siempre conciliador, de la familia, que tenía otros proyectos sobre ella. En efecto, transcurrida la niñez, y recibida una educación presumiblemente esmerada, Catalina a los dieciséis años es dada en esposa a Giuliano Adorno, de poderosa familia con la cual los Fieschi querían superar las precedentes hostilidades. Todavía según esquemas tradicionales, Adorno nos es presentado como de mal carácter y despilfarrador. Catalina va a vivir con él dos años antes de las nupcias; pasa después cinco años en tristeza y soledad; trata de reaccionar entregándose a una vida frívola y mundana, pero sin encontrar la serenidad. Su conversión comienza tras una visita a su hermana en el monasterio (22 de marzo de 1473); persuadida a confesarse, Catalina se siente casi herida por el amor divino, cuya grandeza compara con la pobreza de su vida; terminará la confesión dos días más tarde.

La vida de Catalina tiene de ahora en adelante su propio centro, con relación a Cristo, en ese amor puro que caracteriza su mística. Pero no se dedica sólo a la contemplación, sino

también a la acción. Por lo que concierne al primer aspecto, encontramos sucesivas etapas. Pasa cerca de un año a los pies del Redentor, en la actitud de la Magdalena, caracterizado por fuertes penitencias. El período central, de unos veinticinco años, nos muestra a Catalina arrastrada por el amor hasta el regazo de Cristo, al principio aún entre fuertes penitencias y después en unión extática con el Salvador, poseída por el amor puro. En los últimos diez años de vida, Catalina llega hasta la boca de Cristo, a la inmersión total en la divinidad. Sólo en este último período Catalina, ya no joven y abrasada por el fuego interior del amor (probablemente padece un cáncer en el estómago), tiene un confesor y director espiritual, que además es un discípulo suyo: Cattaneo Marabotto. Su alimento cotidiano es la comunión, práctica infrecuente en aquel tiempo. El resto del tiempo lo dedica a sus enfermos. Catalina colabora principalmente en la Compañía de las Damas de la Misericordia y después comienza a visitar la leprosería de San Lázaro. Supera con gran determinación el desasosiego que a veces se apodera de ella, poniendo en su boca cuanto le repugna. El marido se acerca gradualmente a las opciones de Catalina, hasta trasladarse con ella a una casa contigua al hospital de Pammatone, el mayor de la ciudad. Abraza la castidad conyugal y se hace terciario franciscano. Muere al final del s. XV. Mientras tanto Catalina desarrolla en el hospital los trabajos más humildes, pero dirige también, durante diez años, el sector femenino, cuidando de los niños abandonados y afrontando varias epidemias de peste. Limita su

actividad sólo en los últimos años, ante el empeoramiento de sus condiciones de salud.

Las experiencias místicas y caritativas de Catalina son compartidas por un pequeño grupo de hijos espirituales; entre ellos una pariente lejana, Tommasina, que, tras enviudar, se dedica al cuidado de los enfermos para hacerse dominica observante. Son importantes asimismo los rectores que se alternan en el hospital de Pammatone, en particular los sacerdotes Cattaneo Marabotto (confesor de Catalina en los últimos años) y Giacomo Clarenzio. El más significativo de los laicos es Ettore Vernazza, notario, padre de tres hijas monjas, entre ellas la beata Battista; dedicado, a ejemplo de Catalina, a actividades caritativas, funda en 1497 la primera «Compagnia del divino amore», que será el modelo para análogas instituciones de otras ciudades italianas, en el marco de lo que se ha llamado la Reforma católica. Catalina muere el 15 de septiembre de 1510.

La principal fuente de que disponemos para el conocimiento de nuestra santa es el llamado *Opus Catharinianum*. Se publica por primera vez en Génova en 1551 como *Libro de la Vita mirabile et dottrina santa de la beata Catarinetta da Genova*. La primera parte, *Vita e dottrina* de Catalina, es una especie de biografía espiritual escrita con toda probabilidad por Cattaneo Marabotto, confesor, director espiritual y titular de legados testamentarios. La segunda parte contiene el *Diálogo* entre alma, cuerpo, amor propio, espíritu, humanidad y Dios, cuya primera sección es casi ciertamente de Catalina; la segunda y tercera son en cambio obra de los dis-

cípulos. La última parte del *Opus* está constituida por el *Trattato del Purgatorio*, probablemente inspirado por Catalina, pero no redactado directamente por ella. Del *Opus* surge, en cualquier caso, una determinada concepción de la vida espiritual centrada en el amor puro: el amor de Dios que no dispensa dones o consolaciones particulares, sino que conduce al alma, siguiendo pasos a los que hemos aludido antes, a identificarse con el Creador. El análisis de la unicidad de este amor y de sus efectos extraordinarios no es nuevo en la historia de la espiritualidad cristiana; los ascendentes más cercanos en el tiempo son los místicos renano-flamencos, desde Eckhardt a Juan de Ruysbroeck, pero que no sabemos cómo pudo llegar a conocerlos. Sus opciones de vida laical-contemplativa-caritativa recuerdan además el movimiento beguino, a partir de la conocida María d'Oigny.

Las diferentes familias franciscanas han cuidado con particular atención el culto a Catalina, considerada terciaria, aunque el dato no es seguro; una cofradía lleva su título, y durante algunos años, hace más de medio siglo, apareció un periódico, *Vita cateriniana*. El interés devoto ha prevalecido; no se han publicado biografías o ediciones de fuentes de carácter científico, no obstante algunas aportaciones dignas de mérito.

La doctrina espiritual de Catalina ha tenido defensores y detractores, más allá de los confines de la ciudad y también de Italia. Jugó un papel específico en la Francia espiritual del s. XVII; las ideas de Catalina circulan directamente, a través de las ediciones francesas del *Opus*, en 1598 por

los cartujos de Bourg Fontaine, e indirectamente, con la edición de Bérulle, en 1597, de un escrito de la milanesa Isabella Berinzaga basado en textos catalinianos. La concepción de un anonadamiento que permite que crezca en el alma el amor divino llevará a una inclusión de la *Vita* en el *Índice* español de 1583. Fenélon y Madame Guyon la apreciaron, mientras que Baillet verá en ella la anticipación de las doctrinas quietistas. Volverá a adquirir interés en el s. XX, hasta llegar a nuestros días, entre otras cosas por lo que afecta a la concepción del Purgatorio.

Según una tradición del s. XVII, conservada en las *Acta Sanctorum*, a los dieciocho meses de su muerte, Catalina fue «vivae vocis oraculo Beatis adscripta» por el papa Julio II. El pontífice creyó oportuno seguir el ejemplo de Pío II con Catalina de Siena. En 1630, en vísperas de la definitiva reglamentación de Urbano VIII, la diócesis instruye el proceso episcopal, trasladándolo en 1631 a la Congregación de los Ritos. A 1636 se remonta el mandato de Urbano VIII para un proceso canónico sobre virtudes y milagros. «Confecto processu... siluit causa usque ad annum MDCLXX». En este punto, bajo el pontificado de Clemente X, la causa es asumida y en 1675 es emanado por la Congregación un decreto que afirma «constare de casu excepto a decretis Urbani VIII» y confirma las conclusiones del arzobispo de Génova «de cultu immemorabili». En 1710 se admiten las primeras formas de conmemoración litúrgica, hasta el Oficio y Misa propios de 1735. En 1734 Catalina es inscrita en el *Martirologio Romano*. La fase conclusiva

del proceso recibe nuevo impulso a partir de 1729 y termina con la canonización solemne por parte de Clemente XII en 1737. La fiesta es el 15 de septiembre, *dies natalis*.

Las imágenes de Catalina se conservan sobre todo en los lugares donde vivió y que aún mantienen su culto. Obra de autores locales, la representan con el corazón llameante, tras pasado por el amor, haciendo milagros y glorificada. Es importante sobre todo la iglesia de la Santísima Anunziata en Portoria con la capilla donde se conserva su cuerpo.

BIBL.: Las fuentes se han conservado en Génova (Biblioteca Urbana, Biblioteca Universitaria, Archivo de la Curia arzobispal). AS *Septembris* V, 123-185; BS III, 984-990; DHGE XI, 1506-1515; DSp II, 290-325; CASSIANO CARPANETO DA LANGASCO, *Sommersa nella fontana dell'amore. Santa Caterina Fieschi Adorno I. La vita*, Génova 1987; DEBONGNIE P., *La grande dame du pur amour. Sainte Catherine de Gênes, 1447-1510*, Brujas 1960; HOLBOECK F., *Die Theologie des Fegfeuers Heilige Catharine von Genua*, Stein am Rhein 1989; HUGHES S.-GROESCHEL B. J., *Catherine of Genoa, Purgation and Purgatory. The spiritual Dialogue*, Nueva York-Toronto 1979; ORCIBAL J., *Le cardinal de Bérulle. Évolution d'une spiritualité*, París 1965; UMILE BONZI DA GENOVA, *Santa Caterina da Genova I, Teologia mistica di Santa Caterina da Genova II, Edizione critica dei manoscritti cateriniani*, Génova 1961-1962; VON HUGEL F., *The mystical element of religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends*, 2 vols., Londres 1908.

S. Spanò

CATALINA DE RICCI

1522-1590 – dominica – canonizada en 1746 – fiesta: 13 de febrero

Alejandra de Ricci, en religión sor Catalina, nació en Florencia el 23 de abril de 1522 de Pierfrancesco de

Ricci y Catalina Ridolfi da Panzano. La familia de los Ricci experimentó entre la mitad del siglo y comienzos de los años setenta un período de notable prosperidad y prestigio gracias a la actividad del banco de Federico, tío paterno de Catalina, que fue defensor de los Medici y formó parte del Senado de los Cuarenta y ocho; su muerte, en 1573, marcó el declive del banco de los Ricci, que bajo la guía de Vicente, hermano menor de Catalina, sufrió varias crisis y al final, en 1593, la bancarrota. El padre de Catalina, Pierfrancesco, desempeñó varios cargos públicos. Se casó en segundas nupcias con Fiammetta Cattani da Diacceto, y murió en 1544. Catalina, en mayo de 1534, vistió el hábito de las religiosas dominicas en el monasterio de San Vicente in Prato, al que había sido confiada desde la primera infancia, y en junio de 1536 fue admitida a la profesión de los votos. Desde el tiempo del noviciado Catalina manifestó dificultades de adaptación a la Regla, lentitud para aprender y trastornos físicos crecientes, que culminaron en 1538 en una grave enfermedad. El dominico Nicolás Alessi, al trazar años más tarde (1552-1555) un agudo perfil de la primera experiencia de Catalina en la vida religiosa, descubrirá precisamente en las «raíces» de la enfermedad, cuyo significado no supieron comprender sus hermanas, las primeras manifestaciones de la experiencia mística.

El monasterio de San Vicente, de reciente fundación y nacido en la pobreza, según un espíritu de renovación de la vida religiosa femenina inspirado en la reforma savonarolana, guardaba algunas reliquias e imáge-

nes de Savonarola y todos los años se conmemoraba su muerte. Esta devoción, que asumió muy pronto las características de un culto celosamente custodiado dentro de los muros del monasterio, en el tiempo de la enfermedad de Catalina no era unánimemente compartida por la comunidad, pero sí apoyada por el confesor, el dominico Timoteo de Ricci, devoto de Savonarola y tío paterno de Catalina. Cuentan los diarios conservados por la «guardiana» de Catalina, sor María Magdalena Strozzi, y por fray Timoteo, cómo fue precisamente el voto ofrecido a Savonarola por las monjas y por el confesor el que obtuvo la curación milagrosa de Catalina: el 22 de mayo de 1540, durante una visión, el religioso se le apareció y trazó sobre su cuerpo la señal de la cruz. Al despertarse, Catalina se encontró liberada del mal. La curación le restituyó la salud del cuerpo, pero no puso fin a los fenómenos a que estaba sujeta y que muy pronto adquirieron los caracteres de una experiencia mística: en junio de 1541 se le «cambió el corazón» y desde febrero de 1542 empezaron a manifestarse en ella cada semana los sufrimientos de la pasión de Cristo, fenómeno que duró después por espacio de once años; en abril de 1542 fue desposada místicamente con Jesús, que le regaló un anillo, y por fin recibió los estigmas, visibles en su cuerpo. Estos fenómenos, que ponían a la santa en la estela de \nearrow Catalina de Siena y de las *santas vivas* (Zarri 1990), marcaron el preludio de una grave crisis en el monasterio, donde se perfilaba una división entre las religiosas que promovían desde hacía tiempo el culto al «santo mártir», confirmado ahora por

la curación de Catalina y por sus dones místicos, y las otras, que se negaban a creer. Las revelaciones que Catalina recibía durante las visiones, cada vez más frecuentes, causaban inquietud en la comunidad y más en general en la orden dominicana. La tensión profética que había caracterizado en los decenios precedentes el llamado «movimiento cataliniano» (Zarri 1990), después de 1530, cambiadas las condiciones políticas, suscitaba desconfianza cuando no abierta hostilidad, mientras que proliferaban las acusaciones contra la memoria de Savonarola. En Catalina, figura de transición entre el modelo cataliniano de los primeros decenios del s. XVI y el modelo de religiosa de la reforma tridentina, el elemento profético aparece en realidad bastante atenuado, en comparación con el relieve que tiene la profecía en las figuras de *santas vivas*, a menudo terciarias dominicas, de los primeros decenios del s. XVI, o en la misma \nearrow María Magdalena de Pazzi, carmelita y perteneciente a la siguiente generación, que en su breve campaña profética, testimoniada por las cartas de la «Renovazione della Chiesa» (1586), se dirigirá significativamente a Catalina, para tener confirmación de este nuevo cargo «público» asumido por su empeño en favor de la reforma de la vida religiosa. En cualquier caso es significativo que el profetismo de Catalina, testimoniado por concretas y numerosas referencias recogidas en los «diarios» manuscritos elaborados en el interior del monasterio, y estrechamente relacionado con la figura de Savonarola, después se vaya perdiendo en las «noticias» re-dactadas en aquellos años por religio-

sos y teólogos de la orden dominicana orientadas a una primera difusión de la figura de Catalina en ambientes, restringidos aún, de devotos y personas espirituales ligadas a la orden; hasta la definitiva supresión de la profecía y del nombre mismo de Savonarola en la primera *Vida* impresa de Catalina de Ricci, compuesta en 1591 tras su muerte por el confesor del monasterio, el dominico fray Serafín Razzi, y destinada, además de a la comunidad de San Vicente, a un vasto público de lectores y lectoras de las vidas de santos.

Pero volviendo a las primeras manifestaciones de los dones místicos de Catalina, cabe observar que la comunidad de las monjas, lacerada en un primer momento entre el temor del engaño y el testimonio de fe, acabó más tarde por seguir con participación creciente la historia de la joven religiosa, en espera del juicio de las autoridades eclesiásticas. La práctica de la confesión, por el testimonio de humildad y de obediencia que ofrecía, permitió a Catalina superar este período de peligro y de crisis: la docilidad con que ella, «con dolor y lágrimas», accedía a comunicar las cosas de Dios conocidas en éxtasis al confesor y a las monjas designadas por ella para anotarlas, hizo posible una amplia producción de escritos, que limitada a unos años apenas, le permitió obtener significativos reconocimientos en la comunidad de las monjas, primeras testigos junto con el confesor de la verdad o del engaño de sus fenómenos místicos, y por parte de los superiores de la orden y de las autoridades eclesiásticas. La intensidad del vínculo que a través de la escritura se fue creando entre

Catalina y sus interlocutores, es testimoniado por la presencia frecuente, en las visiones, de fray Timoteo de Ricci y de sor María Magdalena Strozzi, su antigua guardiana y más tarde su secretaria.

En las visiones es la figura de Savonarola la que introduce a Catalina en la experiencia mística y la guía en su camino al álveo de la humildad y de la sumisión, preservándola al mismo tiempo de los rigores de la ascesis y enseñándola a tener «compasión» de su cuerpo. La Virgen está presente desde el principio en sus visiones, coincidentes con las festividades del año litúrgico dedicadas a María. Catalina recorre sus misterios, manteniendo en las visiones una práctica de meditación y de oración aprendida en el rezo del rosario. La Virgen inicia a Catalina en los misterios de la encarnación y del nacimiento de Jesús, pero es María Magdalena de Pazzi la que la introduce en el conocimiento de Jesús resucitado, en el misterio del amor; la relación nupcial con el Esposo es el tema central y la meta de la experiencia mística de Catalina de Ricci, cuyo rasgo más relevante es esa figura de «esposa de Cristo» que las hermanas reconocían en ella y que Catalina proponía como modelo en el interior de la comunidad, ratificando sus enseñanzas. Sin embargo, a la mística nupcial Catalina llegaba a través de la meditación del Crucificado y de la experiencia en su cuerpo de la pasión, que Razzi ya señalaba con un rasgo peculiar de Catalina, en la tradición de las *mulieres sanctae*: y esto no por la unicidad del fenómeno, presente también en otras, sino por los modos con que la pasión se reproducía en Catalina, y por

su constante reiteración durante muchos años; esta particular forma de éxtasis pronto acabó por constituir una especie de sagrada representación, ofrecida a la devoción de un público restringido compuesto siempre por eclesiásticos, religiosos, damas y dignatarios de la corte medicea.

Pero la experiencia mística ocupó sólo una parte de la larga vida de Catalina, la comprendida entre la adolescencia y el umbral de los treinta años. En 1548 los fenómenos, al menos los más exteriores, se atenuaron, en coincidencia con el nombramiento de subpriora del monasterio. En 1552 asumió el gobierno de San Vicente y poco después desaparecieron del todo también los éxtasis durante los cuales cada semana, por espacio de once años, se había repetido en su cuerpo la pasión de Cristo. Los «diarios» del monasterio de San Vicente ya se habían interrumpido a mediados de los años cuarenta, con la atenuación de la duda en torno a la experiencia mística de Catalina, y ya desde entonces un círculo de devotos, laicos y religiosos, espiritualmente orientados hacia la memoria y el culto de Savonarola, se había venido reuniendo en torno a su figura. El riquísimo epistolario de Catalina ofrece el testimonio de una dirección espiritual ejercida con autoridad y humildad al mismo tiempo, dentro de una explícita trama de sentimientos y afectos que confiere a sus cartas un carácter peculiar, en la tradición de las «cartas espirituales» a las que también por algunos rasgos se remiten. El epistolario es también indicativo de la amplia red de relaciones sociales que Catalina supo tejer en torno al monasterio de San Vicente, en un in-

tenso intercambio de beneficios de orden espiritual y material, desde el monasterio a las clases comerciantes florentinas y los ambientes de la corte medicea. Obediencia, caridad y humildad son las tres «claves» para una «renovación» de la vida religiosa, constantemente repropuesta en las visiones de Catalina, en las cartas y sobre todo en el gobierno del monasterio. La vida religiosa, pese a su rigor y austeridad, le había parecido siempre la mejor de las opciones, entre otras cosas por el conocimiento, si bien relativo, que tenía de los demás estados: porque, escribía, «aunque en la religión se sufre algo, máxime por la gran pobreza de nuestro monasterio, se sufre alegremente por amor de Jesús» (a Juan Bautista de Servi, 14 de octubre de 1550). Los últimos años de su vida estuvieron marcados por la introducción en San Vicente de las rígidas reglas de la clausura, y por el ocaso de muchas figuras que habían sido significativos puntos de referencia en su biografía y de su figura «pública» como priora del monasterio: por ejemplo, la desaparición casi contemporánea, en 1587, del gran duque Francisco y de Blanca Cappello, y antes la muerte de Felipe Salviati, el influyente benefactor de San Vicente, que había hecho construir para el monasterio una espléndida iglesia, pero que resultaba demasiado grande ahora que las monjas, por efecto de la clausura, se veían obligadas a seguir el oficio divino desde el coro sin percibir las palabras del oficiante; de suerte que, al no conocer el latín, escribía Catalina en una de sus últimas cartas, «no saben ni pueden entender lo que dicen la misa y el evangelio» (a Blanca Cap-

pello, 24 de septiembre de 1587). En los últimos años muchos se dirigían a Catalina, que todavía llevaba en el cuerpo las señales de los estigmas, como a la «santa» de Prato, apelativo que ella creía no merecerse y que rechazaba bruscamente. Escribiendo a Felipe Neri, se declaraba más bien «una vil mujercita y una miserable pecadora». En esta disposición de humildad Catalina murió en febrero de 1590. Fue beatificada por Clemente XII en 1732 y canonizada por Benedicto XIV el 29 de junio de 1746.

BIBL.: Una primera edición de las cartas de Catalina se halla en C. GUASTI (ed.), *Le lettere spirituali e familiari di santa Caterina de' Ricci*, Prato 1861. El epistolario de Catalina de Ricci (1542-1590) concluye la edición de las fuentes riccianas iniciada por Olschki en 1963: D. G. DI AGRESTI (ed.), *Santa Caterina de' Ricci. Epistolario*, 5 vols., Olschki, 1973-1975. Para una descripción de las cartas y su publicación, cf DI AGRESTI D. G., *Introduzione all'epistolario*, Florencia 1976; TROSA D., *Prolegomeni alla spiritualità di Santa Caterina de' Ricci*, Florencia 1975. Para las fuentes contemporáneas, cf *Relazione di fra Timoteo de' Ricci* (1541), *La visione del Natale 1542*, FRAY MODESTO MASI, *Diario* (1542), FRAY TOMÁS NERI, *Apologia di Anonimo* (1549), en D. G. DI AGRESTI, *Testimonianze sull'età giovanile*, Florencia 1963; *Santa Caterina de' Ricci. Libellus de gestis di fr. Nicolò Alessi* (1552-1555), ed. de D. G. DI AGRESTI, 2 vols., Florencia 1964; FR. SERAFIN RAZZI, *Vita di Santa Caterina de' Ricci* (1591), ed. de D. G. DI AGRESTI, Florencia 1965.

BAYONNE G., *La vita di Santa Caterina de' Ricci suora del terz'ordine regolare di San Domenico nel monastero di San Vincenzo a Prato*, trad. it. Prato 1874; LEONARDI C.-POZZI G. (eds.), *Scrittrici mistiche italiane*, Génova 1988; SCATTIGNO A., «*Carissimo figlio in Christo*», *Direzione spirituale e mediazione sociale nell'epistolario di Caterina de' Ricci (1542-1590). Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, ed. de FERRANTE L.-PALAZZI M.-POMATA G., Turín 1988, 219-239; *Le visioni di suor Caterina de' Ricci*, en M. MODICA VASTA (ed.), *Esperienza religiosa e scritture*

femminili tra Medioevo ed età contemporanea, Università di Catania, Bonanno 1992, 43-75; TROSA D., *Prolegomeni alla spiritualità di santa Caterina de' Ricci*, Florencia 1975; ZARRI G., *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Turín 1990.

A. Scattigno

CATALINA DE SIENA

1347 ca.-1380 – mística – canonizada el 29 de junio de 1461 – fiesta: 29 de abril

I. DE LOS TESTIMONIOS HAGIOGRÁFICOS A LA BIOGRAFÍA. La experiencia religiosa de Catalina fue objeto de atención ya durante su vida. Tommaso della Fonte, su pariente y confesor (hasta 1374), anotó en los *Quaderni* los acontecimientos de que fue testigo y confidente. Pero esta fuente preciosa, desdichadamente perdida, sólo la conocemos por las referencias contenidas en las biografías posteriores. Un autor anónimo describía después en los *Miracoli della beata Caterina di Jacopo di Siena* algunos episodios de su estancia florentina de 1374. Pero fue, naturalmente, después de la muerte cuando se reelaboró el perfil bio-hagiográfico de Catalina. La *Legenda Maior*, compuesta por Raimondo da Capua a lo largo de varios años y terminada en 1395, es la primera biografía completa destinada al reconocimiento oficial de su santidad. El autor, desde 1374 confesor de la santa y elegido tras su muerte maestro general de la Orden de los Hermanos Predicadores, pudo utilizar, además de la experiencia personal, testimonios orales –en particular la madre de Catalina, Lapa, frecuentemente citada– y escritos, desde los *Quaderni* que acabamos de

recordar hasta las obras de la misma Catalina. A la incansable actividad de Tommaso di Antonio, llamado Caffarini, se deben el *Libellus de Supplemento Legendae Prolixae*, destinado a integrar la biografía oficial, que recupera, sobre todo de los citados *Quaderni*, una serie de episodios «menores» olvidados; la *Legenda Minor*, versión reducida para una más fácil difusión, y finalmente una obra conjunta para promover la santidad de Catalina, que comprende el desarrollo de la iconografía y el arranque del primer proceso para la canonización –promovido por Francesco Bembo, obispo de la diócesis veneciana de Castello, y por ello conocido como *Proceso Castellano*– con los valiosos testimonios. Naturalmente, el rico dossier hagiográfico debe ser completado, para el decenio 1370-1380, por las obras de Catalina, en particular el epistolario.

Catalina nació probablemente en 1347 (es inevitable cierto recelo en lo tocante a los treinta y tres años de vida de Catalina, en perfecta coincidencia con los de Cristo), hija del tintorero Jacopo di Benincasa (un patronímico, no un apellido aún) y de su segunda mujer, Lapa di Puccio di Piagente, en Siena, en el barrio de la Oca, junto a Fontebranda, a la sombra, por así decirlo, del convento y de la iglesia de Santo Domingo, referencia constante desde los primeros años para las prácticas religiosas y la asistencia espiritual y cultural. Su vocación religiosa es descrita como precocísima, signo de toda una vida excepcional: devoción ejemplar, caridad con los pobres, penitencias individuales y colectivas con las coetáneas, fuga al «eremitorio» extramu-

ros de la ciudad, asistencia divina en los trabajos domésticos, primeras experiencias místicas; y, sobre todo, voto de virginidad. Si a este encuentro oposición en el ámbito familiar (materno) por apartarse del modelo matrimonial tradicional, la opción por la Orden de la Penitencia dominicana encontró oposición en el ámbito institucional: en efecto, estaba reservada a mujeres maduras o viudas y considerada inconveniente y escandalosa, al carecer de toda forma de clausura, para una joven. La oposición fue vencida en 1364 ó 1365, entre otras cosas por una grave enfermedad infecciosa que desfiguró el rostro de Catalina, constituyendo un «signo» de la voluntad divina: la terciaria Catalina, con la observancia de los tres votos de castidad, pobreza y obediencia, se convertía para Raimondo en la realización más acabada y perfecta de aquella Tercera Orden que esperaba aún la aprobación pontificia. Así pues, la joven permaneció en la casa paterna, rodeándose de un ambiente espiritual propio, la «celda de la mente», haciendo de su habitación el lugar de la ascesis, reuniendo en torno suyo a una pequeña comunidad, una familia espiritual, que sustituiría gradualmente a la natural: laicos y religiosos, mujeres y hombres, *sociae* y *socii*, mejor, «hijas» e «hijos», ligados por el afecto, devoción y admiración a aquella que llamaban «mamá»: las primeras, para proteger, sobre todo físicamente, su cuerpo en constante peligro por las penitencias y los éxtasis; los segundos, con funciones de secretarios y confesores.

El acento que ponen los testimonios hagiográficos sobre lo excepcional de esta experiencia no debe impe-

dirnos ver a Catalina como expresión de aquella sociedad urbana que desde finales del s. XII se había convertido en protagonista de la renovación religiosa, centrada en la conformidad al evangelio, la pobreza, la penitencia, la caridad y la asistencia, y sobre todo exponente de aquella religiosidad femenina caracterizada por la experiencia mística.

II. ESCRITURA Y EXPERIENCIA MÍSTICA. Tampoco la cultura de Catalina constituye una excepción en el panorama de las experiencias religiosas femeninas y el trato con los Dominicos puede explicar una precoz formación, aunque las primeras biografías pongan bajo el signo de lo sobrenatural tanto el aprendizaje del alfabeto, que le enseña Cristo, como la composición de las obras (de inspiración divina, dictadas en estado de éxtasis). Catalina sabía leer y escribir, como dice explícitamente en una carta; y sin embargo se debe hablar de una actividad escriturística ampliamente «mediada» para todas sus obras: cartas, *Diálogo de la Divina Providencia* y algunas oraciones, transcritas por los discípulos durante los éxtasis.

El lugar destinado al dictado-escritura de las cartas era una especie de pequeña «cancillería», donde los discípulos-secretarios debían hacer las copias. Sin embargo, salvo poquísimas excepciones, las cartas se han conservado sólo a través de las recopilaciones hechas, después de la muerte de su «madre», por los discípulos (Neri di Landuccio dei Pagliaresi, Stefano Maconi, Tommaso di Antonio Caffarini, Barduccio Canebiani), que ordenaron y seleccionaron

de modo distinto las cartas, interviniendo profundamente también en los textos, para eliminar los elementos más relacionados a la contingencia histórica o personal, deseos de conservar el mensaje religioso en sus caracteres más universales y preocupados quizá de que una excesiva implicación en las vicisitudes políticas perjudicara la memoria de Catalina y el reconocimiento de su santidad. A pesar de la profundidad de esta «mediación» y de los mismos caracteres de la escritura de Catalina, tendente a integrar la realidad en la experiencia religiosa—ejemplo famoso es el relato del suplicio de un joven (identificado por la crítica en el perusino Niccolò di Toldo, condenado por espionaje por las autoridades sienesas), infravalorado en una de las más desconcertantes experiencias místicas— el epistolario contribuye de modo decisivo al conocimiento de la biografía espiritual y política de Catalina y de su entramado de relaciones, en una combinación de reflexiones teológicas y morales, consejos espirituales, duros reproches y vehementes invitaciones a la acción. Se captan el influjo ejercido por ella sobre hombres y mujeres, laicos y eclesiásticos, a partir del contexto más cercano (además de los confesores y secretarios ya nombrados, numerosos miembros de las familias sienesas más conspicuas, como los Malavolti, Tolomei, Piccolomini, Salimbeni, y Mateo, rector del Hospital de la Misericordia, su correspondiente espiritual y testigo de su actividad con los enfermos); las preocupaciones por la suerte de la Iglesia manifestadas a pontífices, cardenales, eclesiásticos y religiosos, y la

participación en las vicisitudes de su tiempo.

En cuanto al *Diálogo de la Divina Providencia*, llamado por Catalina simplemente el *Libro*, y muy apreciado por ella, hasta el punto de recomendarlo a los discípulos antes de su muerte, puede ser considerado como la *summa* de su pensamiento teológico y de su experiencia religiosa, donde encuentran sistematización más orgánica las, a menudo, breves consideraciones presentes en las cartas. Dictado bajo la inspiración divina, compuesto con sobrenatural rapidez, según los hagiógrafos; en realidad es una obra ampliamente meditada: proyectada en octubre de 1377, como demuestra una carta dirigida a Raimondo da Capua que contiene una síntesis anticipada, y compuesta probablemente entre agosto y octubre de 1378, con la colaboración de los discípulos y revisada tal vez por ellos, aunque análisis e hipótesis resulten complicados por la pérdida del original. Estructurada como coloquio entre Dios y la santa, la obra se articula en cuatro «peticiones»: por sí misma, por la reforma de la Iglesia, por el mundo, por la intervención de la Divina Providencia.

El pensamiento teológico de Catalina se funda en la búsqueda de la unión con Dios por medio de la caridad y se expresa en una serie de imágenes de gran eficacia: Dios es el árbol cuyas raíces están en la tierra y la cima en el cielo; Cristo es parte del árbol, árbol de muerte y de vida—la encarnación es la inserción de la Divinidad en el árbol de la muerte— y el puente que le permite al hombre atravesar el río del pecado, así como su cuerpo, de los pies al costado y a la

boca, es la escala para subir a Dios. Su reflexión toca también los atributos de las tres personas de la Trinidad (sabiduría, poder, clemencia), las potencias del alma; el pecado original, la función y los diferentes modos de oración; la Iglesia, indicada a menudo como la «posada» construida sobre el puente, para restablecer a los viandantes, donde el «hospedero» guarda la sangre de Cristo y el Papa las llaves.

La doble vía de las fuentes directas—cartas y *Diálogo*— y de las hagiográficas permite reconstruir minuciosamente un extraordinario trayecto humano y espiritual. Las etapas de la experiencia mística se inscriben todas en el cuerpo: sometido a las pruebas más duras, flagelaciones, vigilias y ayunos hasta rechazar la comida, contentándose con el simple alimento eucarístico—práctica salpicada por frecuentes visiones de Cristo como oficiante o en forma de niño visible en la hostia y caracterizada a veces por un violento o un desconcertante realismo—; dominado por el espíritu, el cuerpo escapa a las leyes humanas (levitaciones y éxtasis), superando formas extremas de desolación, seguidas por formas asimismo extremas de gozo, como beber del costado de Cristo. Todo esto es una premisa a la unión con Él, cuyas etapas simbólicas, siempre expresadas en términos e imágenes cargados de fisicidad, son los esponsales místicos, el intercambio del corazón, la muerte de amor, la consumación de las nupcias. Un momento de este itinerario son los estigmas: el episodio (anticipado por una visión en la que Cristo le habría apretado un clavo contra una mano, provocándole un dolor insoportable, pero

sin señales visibles) es situado por la *Legenda Maior* en Pisa en la capilla de Santa Cristina el domingo de Ramos de 1375: Catalina habría visto cinco rayos rojos salir de las llagas de un crucifijo, pero, habiendo implorado ella misma que no se hicieran visibles, habría sido herida por rayos de pura luz de modo directo y no en diagonal. Conscientes, pues, de los problemas conexos con los estigmas de san \nearrow Francisco de Asís –que de «directos» se habían vuelto «diagonales», llevando a término el proceso de identificación del santo con Cristo–, la santa y su confesor optaron por «un compromiso aceptable» (Chiara Frugoni). La prudencia dominó también los testimonios oficiales, como la bula de canonización y la homilía de Pío II –aunque tal vez convencido personalmente de la autenticidad de los estigmas, como demostrarían un poema suyo en honor de la santa y una tablilla del Registro de los Impuestos de Siena para el año 1498–, mientras la tradición iconográfica seguirá dando una gran variedad de soluciones interpretativas. En cuanto al problema teórico, tampoco dejó de debatirse en los siglos siguientes, como demuestran las intervenciones de Urbano VIII en 1630 y de Benedicto XIII en 1727.

Tradicionalmente a Catalina se le reconoce también una dimensión profética, análoga a otras mujeres –desde \nearrow Brígida de Suecia a \nearrow Juana de Arco– que entre los ss. XIV y XV hicieron sentir su voz autorizada e inspirada. La relación con Dios provoca en Catalina ese discernimiento de pensamientos, acciones y pecados que suscita la admiración de sus devotos, y legitima sus intervenciones

en la esfera político-eclesiástica, para animar la reforma de la Iglesia y el regreso a Roma del pontífice (entonces en Aviñón), inducir a la cruzada, sostenida con desconcertante vehemencia como solución externa a la crisis interna de la cristiandad o a la purificación de Italia. Pero todo esto no asume un tono propiamente profético –y menos aún apocalíptico, como en Brígida–, sino más bien el de una exhortación inspirada, donde es difícil apreciar el confin entre mística y política, entre realidad y utopía, historia y metahistoria.

III. LA ACTIVIDAD PÚBLICA. Ya en los primeros años de 1370 se sitúan algunas cartas con referencias a la cruzada, entre ellas la famosa dirigida a Bernabò Visconti de los años 1373-1374. Si no se tienen documentos de relaciones con el pontífice \nearrow Urbano V (†1370), las relaciones mantenidas con Gregorio XI pueden ser confirmadas primero indirectamente por los contactos epistolares de Catalina con sus enviados en Italia, Pedro d'Estaing y Berengario, abad de Lézat, y después, con seguridad desde 1374, cuando Catalina escribía a Bartolomeo Dominici y Tommaso Caffarini que el Papa le había enviado a Alfonso Valdaterra, ex confesor de Brígida. Su fama se había, pues, difundido: y debió ser la causa de su convocación –probablemente más por curiosidad que por motivos inquisitoriales– en Florencia en el capítulo general de la Orden de los Hermanos Predicadores, que acabó nombrando a Raimondo da Capua director espiritual suyo, cosa que puede ser considerada como reconocimiento de la experiencia religiosa de la terciaria

sienesas, puesta bajo control y protección de la orden, y el comienzo de una actividad pública de amplio espectro, caracterizada por viajes frecuentes –acompañada siempre por el confesor y por sus devotos *socii* y *sociæ*– y por continuas intervenciones religiosas y políticas.

Tras el período transcurrido en Siena curando a los enfermos de peste, donde puso su vida en peligro, en 1375 fue a Pisa por invitación del capitán general Piero Gambacorti, también en nombre de algunas santas mujeres, y vivió en la casa de Gherardo de' Buonconti, junto a la iglesia de Santa Cristina en el Lugarno, donde se sitúa el episodio de los estigmas al ir una vez a visitar el monasterio cartujo de la Gorgona. En Pisa recibió la visita del embajador de la reina de Chipre, que se dirigía a Aviñón para solicitar la cruzada. Desde aquí estableció contactos, confirmados por una carta suya y otra de los enviados florentinos a la Signoria, con Juan Hawkwood, llamado el Agudo, para animarlo a tomar la cruz.

El año 1376 es el año del viaje a Aviñón: sólo duró pocos meses, de abril a septiembre, y se discuten sus fines –regreso del pontífice a Roma, cruzada, reforma de la Iglesia, pacificación de Italia, rebelión de Florencia– y resultados. Pero son muchos los indicios que revelan las dificultades de la estancia: fracasaron todas sus mediaciones en favor de Florencia, fue sometida a examen por tres teólogos, a pruebas físicas para verificar la autenticidad de sus éxtasis, tibiamente acogida y recibida una sola vez por el pontífice. Así, pues, dejó Aviñón, primero para ir al Castillo de Roquemare donde estaba Luis

de Anjou, hermano de Carlos V, rey de Francia –probablemente para invitarlo a que no obstaculizara la partida del pontífice e inducirlo a partir para la cruzada–, y después definitivamente a Italia, en concomitancia con la partida del pontífice, pero sin contacto alguno incluso durante su común parada en Génova, a pesar del apoyo constantemente asegurado en las cartas a su decisión.

En Florencia Catalina se encontraba en el período de la muerte de Gregorio XI y de la elección de Urbano VI, y ella misma refirió los momentos de tensión y de peligro personal que corrió durante el Tumulto dei Ciompi, antes de que se firmara la paz entre los florentinos y el Papa el 18 de julio del mismo año, 1378. Transcurrió los meses siguientes en Siena, cuando, como se ha dicho, compuso el *Diálogo*. Pero mientras tanto seguía participando en las vicisitudes del papado, como demuestran sus cartas al nuevo pontífice, a quien dio su inmediato y pleno apoyo, sobre todo después de la noticia de la elección del antipapa Clemente VII en Fondi (20 de septiembre de 1378), que provocó entre otras cosas su apasionada carta de reproche a los tres cardenales italianos. Maduraba al mismo tiempo la idea de una permanencia en Roma, para la que quería no obstante una especie de invitación oficial, ante el temor de críticas por sus frecuentes viajes. Un agente sienés informaba a los «Signori» de Siena que estaba en Roma a finales de noviembre de 1378 y que fue recibido de buen grado por el Papa. Es cierto que Catalina tuvo estrechas relaciones con él y ejerció sobre él un notable influjo. Lo prueba la acogida

por parte del pontífice del consejo que Catalina ya diera a Gregorio XI de tener junto a sí a hombres de Dios: convocar en Roma para el 19 de enero de 1379 a algunas personalidades del mundo religioso, entre ellos a Guglielmo Flete, Antonio di Nizza y Giovanni delle Celle, para que lo ayudaran en el proyecto de reforma de la Iglesia. Adhesiones tibias o rechazos explícitos determinaron el fracaso de la iniciativa –nuevo testimonio del desajuste entre la realidad y los proyectos de la terciaria sienesa–, pero no le hicieron desistir de su constante propaganda a favor de Urbano VI: relaciones con la reina Juana I de Nápoles, primero epistolares y después a través de Neri di Landoccio de' Pagliaresi; misión inconclusa ante el rey de Francia del vacilante Raimondo; apelaciones epistolares, desoídas, a Luis de Hungría y Carlos de Anjou. Es difícil no hablar de fracaso general de la actividad «política» de Catalina: en el plano político-eclesiástico su mayor éxito fue la prestigiosa carrera que tras su muerte hicieron muchos miembros de su «familia».

IV. PROCESO DE CANONIZACIÓN Y TESTIMONIOS DE CULTO. Numerosa y sincera –testimonio de su integración en la sociedad romana– fue la participación del pueblo en el momento de la muerte de Catalina, acaecida en Roma el 29 de abril de 1380: una muchedumbre, deseosa de tocar el cuerpo y de hacerse con trozos de sus vestidos para conservarlos como reliquias, obligó a los religiosos dominicos a cerrar el ataúd en la capilla de la iglesia de Santa Maria Sopra Minerva, en cuyos alrededores había

vivido y donde hallará digno emplazamiento su cuerpo. Pero el culto y el reconocimiento oficial de la santidad de Catalina tienen una trayectoria más compleja y accidentada de lo que harían pensar estos comienzos de la devoción.

Las reliquias de Catalina sufrieron una especie de diáspora, como se desprende de los testimonios del *Proceso Castellano*. La más importante de estas, la cabeza, fue trasladada a Siena y en 1385, con solemne traslación, colocada en San Domenico por voluntad de Raimondo, que de este modo sembró el culto en la ciudad natal, implicándola en el proceso de canonización. Siena fue inmediatamente un importante centro cultural: lo prueban el delicado e idealizado fresco del devoto Andrea Vanni en la iglesia de San Domenico; las celebraciones oficiales por parte del poder político, la conmemoración litúrgica, el busto-relicario, las estatuas, donde aparece el libro, atributo que simboliza la doctrina; y tantas otras imágenes hasta el fresco de Vecchietta en el palacio consistorial, pintado en vísperas de la canonización en 1461. No obstante, en el caso del culto de Catalina se debe hablar de policentrismo. La biografía oficial de Raimondo se sitúa en un proyecto «centralizado», enlazado con el de la aprobación de la Tercera Orden. En lo tocante a Venecia, se puede hablar de un verdadero laboratorio hagiográfico montado en el convento dominicano de los Santos Juan y Pablo bajo la guía de Tommaso di Antonio da Siena, llamado Caffarini. De aquí salieron innumerables documentos, desde las hagiografías –obras de Caffarini (*Supplementum* y *Legenda Minor*,

vulgarizada después por Stefano Macconi, Vidas de otras santas ligadas a la orden dominicana, como la Leyenda de María de Venecia, y las vulgarizaciones de las *Vidas* de Vanna di Orvieto y de Margherita de Città di Castello, relacionadas con la Orden de la Penitencia, a la que era consagrado todo el *Tractatus de Ordine fratrum de poenitentia*)– a la producción iconográfica (estampas con finalidades devocionales, frontales de altar con la inserción de Catalina en el panteón dominicano, ilustraciones de los manuscritos hagiográficos) o la puesta en marcha de los procesos para la canonización (el *Proceso Castellano*, ya recordado). En Venecia tuvo lugar una reconstrucción más completa de la biografía, y una mayor articulación de la imagen de la santa, sobre todo a través del desarrollo de los atributos (lirio, libro, paloma, corona de espinas, crucifijo, triple aureola, símbolo de virginidad, martirio, doctrina); además de una profundización en el significado del apostolado y de la misión de Catalina, y por ende del significado eclesiológico de su personalidad, con la progresiva asimilación a los santos doctores de la Iglesia. Cabe recordar, por fin, la propaganda desarrollada en ámbito europeo por Stefano Macconi, prior de la Cartuja de Milán, y después general de aquella Orden, mediante la difusión de copias de las biografías y la devoción e interés por la causa de canonización de personalidades políticas como Alberto IV de Austria, Segismundo de Luxemburgo, rey de Hungría, y Enrique IV de Inglaterra.

Todos estos esfuerzos no produjeron de inmediato el anhelado resulta-

do, retrasado por la crisis y las divisiones de la Iglesia así como por los recelos difundidos (recuérdese a Jean Gerson). Fue el sienés Pío II Piccolomini el que llevó a cabo el proceso, promulgando la bula de canonización el 29 de junio de 1461. La imprenta favoreció la difusión de las obras de Catalina y de sus «Leyendas». Pero también la iconografía se hace eco de las principales etapas biográficas a través de ciclos de dibujos, como las dos series de Ventura Salimbeni (1568-1613) y Francesco Vanni (1565-1610), y, derivadas de los dibujos de este último, las doce estampas dedicadas a Cristina de Lorena, gran duquesa de Toscana, grabadas por Pieter de Jode en 1597. Las etapas más recientes de la historia del culto de Catalina son su proclamación como patrona de Roma en 1866 por parte de Pío IX, de las mujeres de Acción Católica por parte de Pío X, de Italia en 1939 por Pío XII y de doctora de la Iglesia por Pablo VI en 1970. Juan Pablo II, en 1999, en el contexto del Sínodo de Obispos para Europa la proclamó co-patrona de Europa junto a las santas Brígida de Suecia y Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein).

BIBL.: Ediciones en castellano: *El Diálogo*, Rialp, Madrid 1995; *Epistolario*, San Sebastián, Salamanca 1982; *Enseñanzas de vida espiritual*, OPE, Caleruega (Burgos) 1982; SALVADOR Y CONDE J. (ed.), *Las obras de Santa Catalina de Siena*, BAC, Madrid 1980 que incluye *El Diálogo*, *Oraciones* y *Soliloquios*; ZANI G. (ed.), *Sesenta cartas políticas*, Losada, Buenos Aires 1950;

Ediciones en italiano: CAVALLINI G. (ed.), *Il Dialogo della Divina Provvidenza, ovvero Libro della Divina Dottrina*, Siena 1995²; DUPRÉ THESEIDER E. (ed.), *Epistolario I*, Roma 1940; TAURISANO I. (ed.), *Preghiere*, Roma 1920-1932; TOMMASEO N. (ed.), *Le*

lettere, reed. de P. MISCIATELLI, I-IV, Florencia 1970.

RAIMONDO DA CAPUA, *Legenda Maior*, en *AS Aprilis* III, 852-958; BS III, 996-1044; DBI XXII, 361-379. Además: ANÓNIMO FLORENTINO, *I Miracoli della beata Caterina di Jacopo di Siena*, ed. de F. VALLI, Florencia 1936; TOMMASO DI ANTONIO DA SIENA, DETTO IL CAFFARINI, *Legenda Minor*, ed. de A. FRANCESCHINI, Milán 1942; *Libellus de Supplemento Legende proluxe virginis beate Catherine de Senis*, ed. de I. CAVALLINI-I. FORALOSSO, Roma 1974; *Tractatus de ordine Fratrum de Poenitentia S. Dominici*, ed. de M. H. LAURENT, Milán 1938; *Processo Castellano*, ed. de M. H. LAURENT, Milán 1942. En castellano: RAIMUNDO DE CAPUA, *Santa Catalina de Siena*, La Hormiga de Oro, Barcelona 1993.

ÁLVAREZ P., *Santa Catalina de Siena*, Vergara 1926; BELL R., *Holy Anorexia*, The University of Chicago Press, Chicago 1985; BIANCHI L., *Caterina da Siena nei disegni di Francesco Vanni incisi da Pieter de Jode*, Roma 1980; BIANCHI L.-GIUNTA D., *Iconografia di Santa Caterina da Siena*, Roma 1988; DUPRÉ THESEIDER E., *Il problema critico delle Lettere di Caterina da Siena*, BISI (1933) 77-106; *La duplice esperienza di Santa Caterina da Siena*, RSI 62 (1950) 533-574; FAWTIER R., *Sainte Catherine de Siennne. Essai de critique des sources I, Sources hagiographiques*, París 1921; II, *Les oeuvres de Sainte Catherine de Siennne*, París 1930; FAWTIER R.-CANET L., *La double expérience de Catherine Benincasa (Catherine de Siennne)*, París 1948; GETTO G., *Saggio letterario su Santa Caterina da Siena*, Florencia 1939; *L'intuizione mistica e l'espressione letteraria di Caterina da Siena*, en *Letteratura religiosa del Trecento*, Florencia 1967, 107-267; LEONARDI C.-POZZI G., *Scrittrici mistiche italiane*, Génova 1988; *Catherine de Siennne*, Avión 1992; MAFFEI D.-NARDI P. (eds.), *Atti del Simposio Internazionale Cateriniano-Bernardiniano*, Siena 1982; PAPASOGLI G., *Catalina de Siena. Reformadora de la Iglesia*, Barcelona 1980; TAURISANO I., *Le fonti agiografiche cateriniane e la critica di R. Fawtier*, en *Lettere Cateriniane della R. Università di Siena*, Siena 1928, 311-382; *Santa Caterina da Siena*, Roma 1948; UNDESET S., *Santa Catalina de Siena*, Encuentro, Madrid 1999; ZANINI L., *Bibliografía analítica de Santa Caterina da Siena, 1901-1950*, Roma 1971.

De carácter más general (pero con referencias específicas): BOESCH GAJANO S., en A. VAUCHEZ (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne* VII, París 1986, 102-109;

HUSCENOT J., *Los doctores de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1990, 339-352; RUSCONI R., *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia e Apocalisse in Italia al tempo del Grande Scisma*, Roma 1979; *Temi e problemi della mistica femminile trecentesca*, ToDI 1983; WALKER BYNUM C., *Holy Fast and Holy Feast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley-Londres 1987; ZARRI G. (ed.), *Finzione e santità tra medioevo e età moderna*, Turín 1991.

S. Boesch

CATALINA DE SUECIA

1331-1381 – brigidina – fiesta: 24 de marzo

Nacida en 1331, Katarina Ulfsdotter, hija de Ulf Gudmarsson, hombre de leyes del Närke y miembro del consejo real, y de ⁷Brígida de Suecia (1303-1373), crece con toda su numerosa familia en la residencia de Ulvasa, cerca del lago Boren, al norte de Nöstergötland, un dominio nobiliario según las costumbres de la época, bien provisto de personal, servidores y una mesa dispuesta para todos. Catalina, niña sensible, bajo la dirección espiritual de la madre es iniciada en los misterios de la fe, dedicándose con los demás hermanos y hermanas (Marta, Karl, Gudman, Ingeborg, Cecilia) a la lectura de la Biblia y a la vida de los santos. A la edad de 14 años casa con Egard Lydersson von Kürnen, con cuyo consentimiento desde la primera noche de bodas hace el voto de castidad, cláusula que observará estrictamente a pesar de las protestas de Karl Ulfson, cuñado suyo.

El 12 de febrero de 1344 moría en Alvastra el padre, y fue sepultado en la iglesia de los cistercienses. Este episodio tuvo una importancia decisiva tanto para Catalina como para Brígida,

su madre, que fue a Roma para propugnar una radical reforma de la Iglesia, dedicándose sobre todo a la organización de la vida monástica y fundando la orden del Santísimo Salvador (o de los brigidinos). En 1350 Catalina decidía acompañarla, dedicándose, a su vez, con mayor fervor a las prácticas de penitencia y a las obras de caridad. Dos años después, ya viuda y rechazados otros pretendientes, seguía a su madre a Jerusalén (1372).

De vuelta en Roma, Catalina asiste a la muerte de Brígida (23 de julio de 1373) y decide acompañar sus restos a Suecia; reside en Vadstena, en la casa madre de la orden y asume su dirección. En 1375 vuelve nuevamente a Roma para presenciar la canonización de su madre y obtener del Papa la confirmación de la orden monástica fundada por ella. Aquí se encuentra con ⁷Catalina de Siena, con la que defendió las posiciones del papa Urbano VI (1378-1389), que se oponía al antipapa Clemente VII (1378-1394).

En 1380 la hallamos nuevamente en Suecia, en el convento de Vadstena, donde muere el 4 de marzo de 1381, día de la Asunción. Parece que dejó un escrito –*Consolación del alma*– que se ha perdido, y muchos otros tratados inéditos de contenido místico. Aun no habiendo sido nunca canonizada oficialmente, el papa Inocencio VIII autorizó su culto en 1474. Su fiesta se celebra el 24 de marzo. A menudo viene representada junto a un ciervo que, según la leyenda, apareció varias veces de forma misteriosa para ponerla a salvo.

BIBL.: BHL 1710-1715 y *Suppl.*, 1710-1714; AS *Martii* III, 503-531; AB LXV, 180-183; BS

III, 994-996; LThK VI, 62-63; COLLIN I. G. A., *Summarium processus canonizationis B. Katherine de Vadstena, Roma 1480 [...]*, Uppsala 1993; HÖJER T., *Studier i Vadstenaklosters och Birgittinordens historia intill midten af 1400 talet*, Uppsala 1905; *Svensk kyrka, kungadöme och pavemakt 1363-1414*, Uppsala 1925.

G. Platania

CATALINA LABOURÉ

1806-1876 – hija de la Caridad de San Vicente de Paúl – canonizada en 1947 – fiesta: 28 de noviembre

El 2 de mayo de 1806 Zoe Catalina Labouré, antepenúltima de una numerosísima y religiosa familia, propietarios y agricultores de tierras, nacía en Fain-les-Moutiers (Borgoña) de Pedro y Luisa Magdalena Gontard. No asistió a ninguna escuela, pero aprendió algunos rudimentos elementales. Huérfana de madre a los nueve años, recibió la primera comunión el 25 de enero de 1818. En junio de aquel año su hermana María Luisa dejaba la casa para entrar en la Compañía de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl.

Catalina con su hermana Tonina tomó las riendas de la casa. Desde los primeros años practicó una oración asidua y fervorosa con una tierna devoción a la Santísima Virgen. En torno a los veinte años manifestó a su padre el deseo de entrar también ella en las Hijas de la Caridad, como su hermana María Luisa, pero se encontró con una decidida oposición. Tras un período de prueba, en el que se trató de disuadirla de su propósito, obtuvo el permiso paterno y fue acogida como postulante en Châtillon-sur-Seine.

El 21 de abril de 1830 entraba en el noviciado en París, en la casa madre en Rue du Bac, algunos días antes de la traslación de las reliquias de san Vicente de Paúl, que eran llevadas a la capilla de Rue de Sèvres. En el período siguiente tuvo las apariciones del corazón de san Vicente, y la «de ver a nuestro Señor en el Santísimo Sacramento». Las apariciones por las que Catalina Labouré es más conocida son las de la Inmaculada en la noche entre el 18-19 de julio, el 27 de noviembre y por último otra menos conocida en diciembre de 1830. El mensaje mariano era sencillo: disponía a la proclamación del dogma de la Inmaculada (como sucederá el 8 de diciembre de 1854), enseñando una simple y esencial oración: «Oh María sin pecado concebida, rogad por nosotros que recurrimos a Vos». La vidente sentía después esta invitación: «Haz acuñar una medalla sobre este modelo; las personas que la lleven al cuello recibirán grandes gracias. Las gracias serán más abundantes para las personas que la lleven con confianza». Y por fin recibía la seguridad de la protección de María sobre la familia vicentina, que salía dolorosamente probada de la época revolucionaria y napoleónica. La vidente confió su secreto al confesor, P. Juan Bautista Aladel, quien habló de ello al arzobispo de París, Mons. Jacinto De Quélen, quien, a su vez, autorizó la acuñación de la medalla. Las primeras aparecieron en junio de 1832. En 10 años se acuñaron y difundieron nada menos que 100 millones de medallas, que rebasaron inmediatamente los confines de Francia. Fue popularmente llamada «Medalla Milagrosa».

Santa Catalina, excepción hecha de los pocos superiores a los que manifestó cuanto había sucedido, guardó la más estricta reserva y permaneció en la sombra el resto de su vida. Terminado el noviciado el 20 de enero de 1831, vistió el hábito de las Hijas de la Caridad y el 3 de mayo de 1835 pronunció sus primeros votos. La enviaron a desempeñar su misión en el asilo de Reuilly, dedicada al duque de Enghien, en la calle Picpus. Aquí permaneció hasta el fin de sus días sirviendo con solicitud materna a los pobres, los ancianos y los enfermos en las diferentes tareas que se le confiaron. El haber visto a la Virgen no fue nunca ocasión de vanagloria, sino de empeño y estímulo. Al final de su vida dirá: «Yo no he sido más que un instrumento. No se ha aparecido la Virgen para mí, sino para el bien de la Compañía y de la Iglesia». En su existencia no hubo nada llamativo. Practicó las virtudes cristianas y las de la mujer consagrada de manera humilde y fuerte, sencilla y heroica, alcanzando un alto grado de santidad en la vida diaria y en el servicio de los pobres, en quienes veía el rostro de Cristo. No le faltaron alegrías, pero tampoco pruebas; todo lo aceptó con espíritu de fe, incluso aquellos acontecimientos que vivió Francia entre 1848 y 1871, y de los que había tenido el presentimiento en las apariciones de 1830.

Los años se hacían sentir y los achaques que sufría se agravaron. Falleció con gran serenidad de espíritu el 31 de diciembre de 1876. Los rasgos de su personalidad humana y espiritual se pueden condensar en pocas palabras: una fe robusta y una tierna piedad, sentido de laboriosidad y

amor a los pobres, silencio contemplativo y una profunda alegría interior. Todo ello vivido en unión con la Sagrada Familia de Nazaret, en quien se inspiraba para su nuevo estilo de vida. En 1896 se abrió el proceso diocesano y en 1907 se introdujo en Roma la causa de beatificación y canonización. Pío XI la declaró beata en 1933 y el 27 de julio fue proclamada santa por Pío XII.

BIBL.: *Catholicisme* II, 694-695; CHEROTTI L., *Santa Caterina Labouré e la Medaglia Miracolosa*, Génova 1996; CRAPEZ E., *La Vénéral Catherine Labouré*, París 1911; GUIDA P., *Caterina Labouré e le apparizioni della Vergine alla Rue du Bac*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997; LAURENTIN R., *Vida de santa Catalina Labouré*, San Pablo, Madrid 1992; *Vie de Catherine Labouré*, 2 vols., París 1980; LAURENTIN R.-ROCHE P., *Catherine Labouré*, París 1976; MISERMONT L., *Soeur Catherine Labouré et la médaille miraculeuse*, París 1931.

L. Nuovo

CATALINA TEKAKWITHA

1656?-1680 – virgen – beatificada el 22 de junio de 1980 – fiesta: 17 de abril

Kateri (Catalina) Tekakwitha nació quizá en 1656 en el fuerte de Mohawk de Gandaouaugue en Osseeranon (junto a Fort Orange, la actual Aurisville, Nueva York) de un gran jefe iroqués pagano y de una madre algonquina cristiana. Esta mujer había sido bautizada en la misión de Quebec, hecha prisionera durante una de las muchas incursiones iroquesas en territorio enemigo y, contrariamente a la tradición de aquellas tribus, había sido equiparada totalmente a las mujeres iroquesas. Su hija tie-

ne muchas singularidades, que hacen de ella una figura excepcional. Sobre todo es «una genuina pielroja, la primera de aquella gran y probada familia humana que ha sido presentada a la Sagrada Congregación de los Ritos como candidata a los honores de los altares». Pertenecía a la nación «Hodé-no-sau-nee» («la gente de las casas largas», Confederación Iroquesa de las Cinco Naciones). En aquellas «casas largas» se celebraban los consejos tribales y se mantenía el fuego ritual. La frontera oriental de las Cinco Naciones era custodiada por la «Casa larga» de los mohawk, a la que pertenecía Tekakwitha. Se estima que la nación iroquesa en el tiempo de Tekakwitha constaba de cerca de 25.000 habitantes; en su interior el grupo mohawk de Tekakwitha contaba con unas 5.000 personas. Vivían a lo largo de los ríos Hudson, Richelieu y sobre todo Mohawk. Tekakwitha fue formada en estos clanes y educada en las tradiciones de los iroqueses.

Tekakwitha, el nombre que le pusieron siendo aún niña y que significaría «aquella que pone cosas en orden», o bien, con referencia a la enfermedad de la vista que sufrió desde pequeña, «aquella que se adelanta y pone algo ante sí», se quedó muy pronto huérfana. Sobrevivió a la gran epidemia de viruela de 1660, que le desfiguró el rostro. Fue recogida por un tío y permaneció en la nueva familia sin casarse.

Los primeros europeos que entraron en el territorio de los iroqueses fueron los franceses, con ayuda de los hurones y de los algonquinos, sus enemigos tradicionales. Llegaron también los misioneros jesuitas franceses, con los que Tekakwitha entra-

rá más tarde en contacto y a través de los cuales hallará la plenitud de la fe cristiana. Los misioneros jesuitas habían escrito hacía poco páginas heroicas. Algunos habían sido martirizados precisamente por los iroqueses, y en aquellas mismas tierras, pocos años antes (↗ Mártires de Canadá). Los misioneros jesuitas se habían prodigado por las poblaciones indígenas evangelizándolas y defendiéndolas de las escandalosas especulaciones de los europeos. En el juego de intereses que enfrentó muy pronto a colonos ingleses y holandeses a los franceses, las tribus indias fueron instrumentalizadas: iroqueses contra hurones y algonquinos. Ocho de estos misioneros jesuitas que trabajaban con los hurones –en el territorio que hoy está dividido entre Canadá y Estados Unidos– fueron masacrados entre 1642 y 1649 por los iroqueses, armados por los colonos europeos, que veían el catolicismo como un peligro para sus intereses. Fueron los PP. Juan de Brébeuf, Antonio Daniel, Carlos Garnier, Natale Chabanel, Isaac Jogues, Juan de Lande y los hermanos coadjutores Gabriel Lalemant y Renato Gupil. Algunos de estos fueron precisamente martirizados en la actual Aurisville (Nueva York) en 1647, entonces territorio iroqués y patria por ende de Tekakwitha. Posteriormente llegaron otros jesuitas, estableciendo de nuevo una misión en territorio iroqués, pero frente al real peligro de nuevas matanzas se vieron obligados en 1658 a dejar el territorio.

Por su parte, los franceses querían controlar aquel inmenso territorio, que habían llamado Nueva Francia. Tras años de fallidas tentativas y de enfrentamientos con los ingleses y

holandeses, en 1667 los franceses logran conquistar parte de la nación iroquesa, y en concreto los mohawk se ven obligados a firmar la paz. Así fue como los misioneros jesuitas pudieron volver de nuevo a aquellas tierras. Poco después de esta llegada se celebró el encuentro de Tekakwitha con ellos.

Pero el cristianismo era una novedad absoluta para ella. Muchas de sus actitudes tan peculiares y diferentes del común comportamiento cultural de los iroqueses parecen encontrar explicación, si se tiene en cuenta que la madre de Tekakwitha era cristiana y formada por los jesuitas antes de que la hicieran prisionera. Tekakwitha, al encontrarse con los «ropas negras», como los indios llamaban a los jesuitas, reconoció inmediatamente lo que su madre le había transmitido.

En junio de 1667 el obispo de Quebec, el beato Francisco Montmorency Laval, mandó tres jesuitas a los mohawk, que aceptaron, dispuestos incluso al martirio. Eran Jacques Fremín, Jean Pierron y Jacques Bruyas. Iniciaba así de nuevo la presencia jesuítica entre los iroqueses con la fundación de cinco misiones, una de ellas en el mismo poblado de Tekakwitha, hacia 1675. Fueron bien recibidos, incluso por su tío. La joven decidió seguir su doctrina y hacerse cristiana. Fue ella, en efecto, la que pidió el bautismo con insistencia, la que habló de su madre cristiana y de sus profundos deseos, que por fin ahora podían realizarse con el bautismo. Fue bautizada con el nombre de Kateri (Catalina) el 18 de abril de 1678, día de Pascua, por el P. Santiago de Lamberville.

Pero las pruebas comienzan pronto. Su tío pagano le impuso con amena-

zas que volviera a los antiguos usos. Ella huyó, refugiándose en la misión de San Francisco Javier en Sault (Montreal), donde se manifestaron sus grandes gracias místicas. Medio ciega, una pobre pielroja despreciada por el mundo colonial, es enriquecida por el Señor con notables gracias extraordinarias. De esto se dieron cuenta los misioneros jesuitas. El 25 de marzo de 1679, fiesta de la Anunciación, hizo voto de perpetua virginidad, coronando así su íntimo deseo, que había alimentado incluso antes de hacerse cristiana y que le había hecho rechazar el matrimonio.

Vivió dos años más, profundizando su unión con Dios. Se apartaba a un lugar solitario del bosque donde, ante una cruz trazada por ella en la corteza de un árbol, permanecía sumergida en larga plegaria mística. Se sometía también a duras penitencias corporales. Era asidua, puntual y ferviente en la oración comunitaria, sin descuidar su trabajo en la familia donde trabajaba. A causa de su fe cristiana había tenido que huir de los suyos, renunciar a los privilegios de su casta de hijos de grandes guerreros y vivir sirviendo. En su vida, según los testimonios que nos han llegado de testigos oculares, encontramos experiencias comunes a los grandes místicos españoles, como ↗Teresa de Jesús y ↗Juan de la Cruz, o a los místicos franceses del s. XVII: desde la *noche oscura* a la experiencia de la *unión sponsal* del alma con Cristo. Pasó también a través de terribles pruebas psíquicas y físicas con una dolorosa enfermedad que la llevó a la muerte. El Señor le reveló la fecha de su fallecimiento, que fue el 17 de abril de 1680, a los veinticuatro años.

Su fama de santidad se había extendido entre la población india y entre los misioneros. En el monumento que le han levantado en la actual Aurisville, lugar de su nacimiento, se lee: «Catherine Tekakwitha. April 17, 1680. The Most Beautiful Flower That Ever Bloomed For The Indians». Fue beatificada por Juan Pablo II el 22 de junio de 1980.

BIBL.: BS XII, 187-188; LThK IX, 1342-1343; BUEHRLE M. C., *Kateri of the Mohawks*, Milwaukee 1954; BUNSON M. R., *Kateri Tekakwitha Mystic of the Wilderness*, Our Sunday Visitor, Huntington (Indiana) 1992; CHOLENEC P., *Vita di Caterina Tekakwitha prima vergine irochese*, Isola del Liri 1928; LECOMPTE E., *Caterina Tekakwitha*, Montreal 1930; LEONARD J. D. L., *Tekakwitha*, en *The New Catholic Encyclopedia* XIII, Washington-Nueva York 1967, 978-979; THEODORET P., *Kateri vierge iroquoise*, Lyon-París 1960.

F. González Fernández

CATALINA TOMÁS

1531-1574 – religiosa agustina – canonizada el 22 de junio de 1930 – fiesta: 28 de julio

En Valldemossa (Mallorca), en el corazón de la sierra de Tramontana, en un valle de encinares, olivos y tierras de cultivo, nació Catalina el 1 de mayo de 1531, sexta hija de unos payeses acomodados, Jaime Tomás y Marquesina Gallard, quienes fallecieron cuando era todavía una niña. Pasó su adolescencia y juventud en el predio de unos tíos suyos, en Son Gallard, población muy cercana a Miramar, donde el beato ↗Ramón Lull fundara en 1275 con Colegio Misionero de Lenguas.

En este lugar luliano llevaba vida

ermitaña un sacerdote, Antonio Castañeda, ex-capitán del ejército de Carlos V. El sacerdote ermitaño fue el director espiritual que orientó la naciente vocación religiosa de Catalina, quien se ocupaba en la finca de sus tíos de las labores propias de su sexo en la agricultura y pastoreo. Tuvo que superar no pocos obstáculos en su entorno familiar y campesino, pero al fin pudo emprender el camino de una vida consagrada a Dios, al que amaba tiernamente desde su infancia y que, según la leyenda la acompañaba y protegía por medio de sus santos y la liberaba de los ataques del maligno. Antes que nada, aprendió a leer y escribir en una casa señorial de Palma, y fortaleció su complejión enfermiza en una finca de los alrededores, para poder seguir el oficio del coro monástico y nutrirse de la lectura espiritual. Finalmente, el 13 de noviembre de 1552, Catalina Tomás ingresó en el antiguo monasterio agustino de Santa María Magdalena. Contaba con 21 años. El 25 de enero de 1553 empezó el noviciado y el 24 de agosto de 1555 emitió la profesión monástica. Cuentan que su director espiritual exclamó proféticamente en tal ocasión: «Hija mía, tú tienes cara de santa». Desde su profesión religiosa, por espacio de 22 años, recorrió decididamente el camino de la perfección cristiana. Su vida ascética se concretaba en la mortificación del cuerpo, feliz de compartir los sufrimientos de su Amado, el Señor crucificado. Venió con fortaleza las asechanzas del tentador y su unión con el Esposo la elevó hacia las más altas cumbres de la experiencia mística. Con frecuencia, su único alimento fue la eucaristía, saciándose del diálogo con su

Amado en los éxtasis que a menudo le sobrevenían. Nunca permaneció encerrada en una vida espiritual egoísta. El amor a las hermanas era total y entregado, para animarlas a la perfección. El monasterio aumentó en vocaciones durante su vida y brilló ante la ciudad y la isla por su observancia y por la atracción de todos hacia un comportamiento cada día más cristiano. Desde el locutorio de su convento, Catalina Tomás se convirtió en consejera espiritual de cuantos a ella se acercaban, de las clases más altas y de las más plebeyas, en busca de luz y fortaleza en las dificultades y en el seguimiento de la propia vocación. Entre quienes escuchaban con fruto e interés los consejos de sor Catalina, destaca el obispo de Mallorca, don Diego de Arnedo (1561-1572), el primer prelado que introdujo en la diócesis la reforma del concilio de Trento. Después de siglos de decadencia y de largos años de ausencia episcopal, la labor de Arnedo topaba con enormes dificultades. El obispo reformador encontró en los consejos y oraciones de sor Catalina un apoyo constante y una fuente de ánimo y coraje. Ella tuvo una intervención decisiva para que la reforma tridentina inaugurara en Mallorca una época fecunda en realizaciones de orden pastoral y espiritual. Consta también que su oración en el claustro se abría a la Iglesia universal y a la propagación de la fe, intercediendo por la labor evangelizadora de los misioneros.

De Catalina conservamos dos cartas dirigidas a un monje de la Cartuja de Valldemossa, su villa natal. Este la llamó «secretaria del Altísimo». Las dos cartas rezuman una intensa

experiencia de profunda espiritualidad. Demuestran una sensatez admirable, invitan a la confianza filial en la providencia de Dios Padre, a superar escrúpulos y tristezas, a bendecir al Señor en medio de las contrariedades, a cultivar con todo ahínco el amor y a enraizarse en la humildad. La salud quebradiza de la monja y su ardiente deseo de ir a vivir con su Amado, abreviaron su peregrinación terrena. Tres veces anunció la muerte a sus hermanas y llegó el lunes santo de 1574, 5 de abril, cuando casi había cumplido los 43 años. En su agonía, el candel que iluminaba la pequeña celda se apagó. Dijeron que trajeran otra lámpara. «Traedla para vosotras, que a mí el sol ya me da en la cara». Hacia medianoche «voló al cielo abrazada por su esposo celestial», como reconocieron los dos Papas que iban a glorificarla. La fama de santidad de la monja de Santa Magdalena había trascendido, hacía ya tiempo, los muros del convento. La ciudad y la isla iniciaron enseguida la veneración popular que siempre Mallorca le había tributado. La admiración de la personalidad de «la santa más mallorquina y la mallorquina más santa» se ha plasmado en momentos literarios e iconográficos, en leyendas y folclore.

A principios del s. XVII el obispo de Mallorca inauguró el culto público a sor Catalina Tomás, interrumpido luego por los decretos del papa Urbano VIII. El Gran y General Consejo del Reino de Mallorca acordó promover en 1625 la causa de beatificación. El proceso apostólico se inició con gran esplendor en la catedral de Mallorca en 1672. Pío VI declaró la heroicidad de sus virtudes

en 1778 y la beatificó en 1792. Mallorca acogió la beatificación de su paisana con espléndidas fiestas populares. En 1815 se terminó la capilla que guarda sus restos incorruptos en la iglesia de Santa Magdalena, homenaje del cardenal mallorquín, Antonio Despuig, principal impulsor de la beatificación. El 22 de junio de 1930, el papa Pío XI la canonizó en la Basílica de San Pedro, ante numerosos peregrinos provenientes de Mallorca, presididos por su obispo. A este acto le siguieron fiestas en la capital y en todos los pueblos de la isla, de extraordinario esplendor, para aclamar a su santa.

BIBL.: CANO OLEO A., *Catalina Tomás, una mujer intrépida*, Palma de Mallorca 1993; LLABRÉS MARTORELL J., *Sor Catalina Tomás, la santa de Mallorca*, Palma de Mallorca 1981.

J. Llabrés Martorell

CAYETANO

1480-1547 – fundador de los Teatinos – canonizado el 12 de abril de 1671 – fiesta: 7 de agosto

Nacido en Vicenza en 1480 de la noble familia vicentina de Gaspare y Maria Porto, Cayetano siguió los estudios jurídicos y se doctoró *in utroque* en Padua en 1504, optando inmediatamente por la vida eclesiástica, por lo que recibió la tonsura. Con su hermano Bautista dio la primera prueba de su propensión a la vida pastoral en Rampazzo, donde la familia poseía una granja, construyendo una iglesia en honor de Santa María Magdalena.

En 1506 se traslada a Roma, don-

de consigue el cargo de *scriptor litterarum apostolicarum* y la dignidad de protonotario; a la vez que recibe en beneficio las parroquias de Malo y Bressanvido en su diócesis natal. El oficio curial no apartó a Cayetano de la misión caritativa y apostólica, que será una nota distintiva de los coloquios con Giampietro Carafa y que después le conduciría a la fundación de los Clérigos Regulares. El joven clérigo vivía con monseñor Giovanni Battista Pallavicini (futuro cardenal) en San Simone in Posterula (hoy Santa Margherita) en el barrio de Tor di Nona, cerca del Vaticano, dedicado a obras caritativas, que lo pusieron en contacto con los miembros del oratorio del Divino Amore, surgido en el Trastevere, junto a la iglesia de Santa Dorotea, precisamente en aquellos años (en torno a 1513). La vida activa de caridad la desempeñaba Cayetano asistiendo a los pacientes del hospital de San Giacomo en Augusta, y su vida espiritual era sostenida por los consejos y la correspondencia que mantenía con la mística bresciana sor Laura Mignani.

Ordenado sacerdote el 30 de septiembre de 1516, permaneció en Roma otros dos años, transcurridos los cuales volvió a Vicenza, donde se entregó a una febril obra de promoción de la vida cristiana, bajo la guía del dominico fray Battista da Crema (inspirador, entre otros, de san Antonio María Zaccaria, fundador de los Barnabitas). En los años 1518-1520 tomó parte, entre Verona, Vicenza y Venecia, en iniciativas de caridad y fundó él mismo el hospital de los Incurables en la judería. En este clima de fervor espiritual se sitúan las disputas de Cayetano con Giampietro

Carafa acerca de la «caridad», especialmente de los clérigos, cuyas implicaciones no sólo religiosas, sino también sociales escudriñaban. Cayetano parece distanciarse de algunos miembros de su familia (Marco, Giulio, Odoardo Thiene), más bien propenso a las teorías espirituales elaboradas aquellos años por Alessandro Trissino, con evidentes ribetes heterodoxos, y se decidió a encarnar el ideal caritativo en una nueva *societas* de clérigos, que mediante la vida común y la profesión de votos, vivieran totalmente dedicados al servicio de Dios y del prójimo.

Con tal proyecto Cayetano regresó a Roma en 1523, estrechó los contactos con Giampietro Carafa, obispo de Chieti (futuro Paulo IV), con Bonifacio Colli y Paolo Consiglieri, que con él llegaron a proponer a Clemente VII la creación de la nueva familia religiosa, aprobada por el pontífice con un breve del 23 de junio de 1524. Los cuatro fundadores de la Orden de los Clérigos Regulares (llamados después Teatinos), tras la renuncia a los respectivos beneficios, pronunciaban la profesión religiosa el 14 de septiembre en la basílica vaticana, y establecían su primera morada común en una casa de la calle Leonina, junto a la iglesia de San Nicola dei Prefetti, desde donde se trasladaron más tarde al Pincio.

La oscilante política del papa Medici y las miras hegemónicas de Carlos V originaron al poco tiempo el saqueo de Roma (1527), que en la práctica alejó de la ciudad también a los Teatinos. Cayetano y sus compañeros fueron encerrados en la Torre del Reloj en el Vaticano, de donde lograron huir gracias a la intervención

de Marc' Antonio da Mula, provisor de las galeras de San Marcos. Cayetano se refugió en Venecia y reconstituyó la comunidad teatina en la iglesia de San Clemente, después se trasladó a Santa Eufemia, a San Gregorio y por fin a San Nicola da Tolentino, imprimiendo a sus clérigos una firme disciplina y un vivo celo apostólico, por el cual se hacían conocer en la ciudad y alrededores. El 14 de septiembre de 1527 Cayetano era elegido superior mayor de la Orden (oficio que desempeñó tres años), y en calidad de tal recibió la profesión de Giovanni Marinoni, futuro beato. Su guía favoreció la introducción de los Teatinos en diferentes ambientes del Véneto, y promovió la acción de los religiosos para la reforma religiosa de las costumbres y en el celo caritativo (fue muy apreciada la obra de los Clérigos Regulares durante el período de carestía y de peste de los años 1528-1529).

El apostolado de la nueva Congregación se desenvolvía claramente en el campo de la llamada Contrarreforma, o, por mejor dicho, se dirigía a todos los ámbitos donde se hacía necesario el renacimiento de la estancada o desviada praxis religiosa y la defensa de la ortodoxia católica contra las cada vez más amenazantes infiltraciones heréticas. Así, pues, los clérigos de Cayetano y de Carafa se ocuparon gradualmente, no sólo de hospitales y orfanatos, sino de las publicaciones religiosas (Cayetano invitaba a Venecia en 1530 a Paganino Paganini para enseñar artes tipográficas a sus religiosos), de la reforma de los libros litúrgicos (que les confió Clemente VII) y de la predicación al pueblo solicitada por los obispos, y entre ellos también por

Giberti, que llamó a Cayetano a Verona en 1531.

No se puede pasar por alto —entre otras cosas porque habla de ello ampliamente Antonio Caracciolo en su *Vida* de Paulo IV— la mala fama que los Teatinos adquirieron en Venecia (y después en otras partes) por la siniestra personalidad de Giampietro Carafa, cuya actividad inquisitorial iniciaba precisamente en la ciudad de los canales esos mismos años. El cofundador de los Clérigos Regulares, convertido en férreo perseguidor de los herejes y enemigo de toda novedad religiosa, aun antes de llegar al pontificado, arrojaba sobre la Congregación una luz equívoca, como si se tratara de un grupo de inquisidores, enviados camufladamente a descubrir a herejes, desviados y enemigos de la Iglesia. Por ello mismo también la espiritualidad teatina (en sí ciertamente sincera y válida) era sospechosa de doblez, de suerte que el ser teatino significó muy pronto ser «*chietino*» (de Carafa, obispo de Chieti), esto es, insincero, ambiguo, simulador.

La familia religiosa en cualquier caso gozaba de la confianza de Clemente VII, decidido a promover su expansión también en Nápoles (amenazada por las doctrinas de Valdés), adonde Cayetano iba en 1533, asentándose en Santa Maria della Misericordia, pasando después en 1534 al hospital de los Incurables y al año siguiente a Santa Maria della Stalleta; en 1538 los teatinos se aposentaron definitivamente en la iglesia de San Paolo Maggiore. En Nápoles Cayetano promovió entre el pueblo obras de piedad y de devoción (fue uno de los promotores de la comu-

nión frecuente), apoyó la reforma de los monasterios femeninos, que llevaban una vida cómoda y muy poco religiosa, y parece que concurrió a la fundación del Monte de Piedad. La espiritualidad practicada y promovida por Cayetano tiene mucho en común con la propugnada por las Congregaciones religiosas pretridentinas, basada fundamentalmente en la meditación, en la práctica sacramental y en la observancia de los votos religiosos. Temas teológicos particularmente exaltados derivan del magisterio paulino: la cruz, la gracia, la eucaristía, la penitencia y la ascesis de la perfección. En Nápoles Cayetano dirigió espiritualmente, entre otras, a la baronesa Maria Lorenza Longo, de la Compañía de los Blancos, fundadora del hospicio de los Incurables y de un monasterio llamado de las Capuchinas.

Entre 1536 y 1545 Cayetano viajaba entre Roma, Venecia y Nápoles, toma parte en los capítulos generales de su Congregación y es elegido en varias ocasiones superior de una u otra comunidad. En 1547 lo encontramos aún en Roma, para la celebración del capítulo general en que se trató de la unión de los Somascos con los Teatinos, y en el que fue elegido superior de San Paolo Maggiore de Nápoles.

En la ciudad partenopea, mientras se difundían las conocidas revueltas políticas de 1547, Cayetano encontraba la muerte el 7 de agosto. Transcurrieron nada menos que setenta y cinco años desde la muerte de Cayetano de Thiene antes de que se procediera, con la autoridad de Gregorio XV, a la recopilación de las pruebas testimoniales (procesos diocesanos) sobre la vida y fama de santidad de Cayetano.

Y finalmente el 11 de junio de 1624, en el monasterio dominico de Santa Maria della Sapienza, en presencia del inquisidor de la ciudad, se reunía la comisión delegada por el pontífice para incoar el proceso apostólico de beatificación del fundador de los Teatinos. En las remisorias presentadas para tal ocasión, a Cayetano se le reservaba el título de «beatus», su tránsito era descrito con claras intenciones apologéticas y la fama de santidad, según se decía, era compartida por muchos soberanos: el emperador Fernando, la República de Venecia, Carlo Emanuele de Saboya, Fernando II gran duque de Toscana, César d'Este duque de Módena, María Magdalena archiduquesa de Austria, Cristina gran duquesa de Lotaringia e Isabel de Saboya duquesa de Módena. Como prueba de la fama de santidad que rodeó la muerte de Cayetano y duró después ininterrumpidamente, algunos testigos aportaron imágenes impresas y libros devotos, en los cuales aparecían oraciones al «beato» Cayetano, e incluso un volumen manuscrito que en la parte final llevaba un *Index sanctorum et beatorum magnificae urbis Vicentiae ex monumentis ecclesiasticis eius civitatis*, donde, en fecha de 7 de agosto, se leía: «Beatus Caietanus confess., Cler. Reg. fundador».

El proceso apostólico terminó en 1629, y Urbano VIII procedía a su beatificación el 8 de octubre de 1629. Clemente X inscribía el nombre del sacerdote vicentino en el catálogo de los santos el 12 de abril de 1671. Es digno de mención el hecho de que, pese a la afinidad de Thiene con las doctrinas espirituales (condenadas) de Bautista da Crema, no parece que se levantaran objeciones al respecto

en los procesos; al contrario de lo que ocurrió en otros casos.

La iconografía de Cayetano comenzó poco después de su muerte, y ya en el proceso apostólico, durante una inspección efectuada en San Paolo Maggiore, en la capilla donde se encontraba el cuerpo del religioso, destacaban «dos cuadros grandes, con sus marcos negros y dorados, y eran del dicho beato, que estaba pintado allí con rayos y resplandor alrededor de su cabeza; en el de la derecha estaba pintado el susodicho beato mientras componía la regla de su Religión, como demostraba haberle sido inspirada por Dios». Otros testigos aportan libros devotos impresos en los cuales es representado mientras «mira una imagen de Cristo crucificado que tiene en su mano derecha [...] y con la mano izquierda sostiene un libro abierto con las palabras *servate et facite*, y una paloma con un ramo en la boca y rayos de gloria alrededor», o bien «con la cabeza rodeada de rayos, vuelto hacia la derecha, y de la boca salen *Placare Domine*, y van dirigidas a una imagen del Crucificado». Estas son las posturas devocionales del fundador de los Teatinos que posteriormente encontraremos reflejadas, con diferentes variantes que se refieren a los distintos momentos de su vida, en muchas telas, obras de Palma el Joven, Tiépolo, Galetti, Pietro Bernini y otros.

BIBL.: BS V, 1345-1349; DIP IV, 1010-1014; ANDREU F., *Lettere di san Gaetano da Thiene*, Ciudad del Vaticano 1954; CARACCILO A., *Synopsis veterum religiosorum rituum atque legum, notis ad constitutiones Clericorum Regularium comprehensa*, París 1628; *De vita Pauli IV...*, Colonia 1612 (en AS Augusti II, Venecia 1751, 240-324).

Para un encuadre histórico del personaje, cf

CHIMINELLI P., *San Gaetano Thiene cuore della riforma cattolica*, Vicenza 1948 (amplia bibliografía: 1016-1024); PASCHINI P., *San Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei Chierici Regolari Teatini*, Roma 1926.

Entre las numerosas biografías destacamos: AMBIVERI A., *Compendio della vita del b. Gaetano Thiene*, Bérgamo 1649 (otras ediciones: Venecia 1651 y 1655); CASTALDO PESCARA G. B., *Vita del beato Gaetano Thiene*, Módena 1612 (otras ediciones: Roma 1616; Vicenza 1627); MAGENIS G., *Vita di san Gaetano Thiene*, Venecia 1726; ZINELLI G., *Memorie storiche della vita di san Gaetano Thiene*, Venecia 1753.

S. Pagano

CAYO

S. III – papa – fiesta: 22 de abril

El *Liber Pontificalis* refiere que Cayo (Gayo) era de origen dálmata, pariente del emperador Diocleciano, y que padeció el martirio durante la persecución desencadenada por este último. Estas indicaciones dependen de la *Passio s. Susannae*, en la que Cayo es citado como pariente de la mártir \surd Susana, en cuanto hermano del padre de esta; en la *Passio* se añade que el padre de la mártir y Cayo eran parientes de un primo del emperador Diocleciano. En la primera edición del *Liber Pontificalis* sólo se recoge la noticia del parentesco de Cayo con Diocleciano, en cambio en la segunda edición viene la añadidura del martirio de Cayo, introducida sin duda en dependencia de la *Passio* de Susana, pero inverosímilmente, ya que la persecución empezó siete años después de la muerte del pontífice, ocurrida el 22 de abril del 296; además el nombre de Cayo no es recordado en la *Depositio martyrum*, sino en la *Depositio episcoporum*.

Cayo fue elegido papa el 17 de di-

ciembre del 283 y ejerció su pontificado en un período de paz para la Iglesia de Roma; salvo la exacta determinación de las fechas, no se conoce casi nada de su persona y actividad, ya que las noticias referidas por el *Liber Pontificalis* son legendarias, como en el caso de las que dependen, como se ha visto, de la *Passio Susannae* (el culto de la mártir estaba localizado en la iglesia de Cayo en Roma) y anacrónicas, como las que atribuyen a Cayo algunos decretos y usos litúrgicos. A su muerte Cayo fue sepultado en el cementerio de San Calixto, donde se han encontrado fragmentos de su epitafio en lengua griega. Su nombre es celebrado, a partir de los calendarios del s. IV, en la fecha del 22 de abril, y su tumba en San Calixto se convirtió muy pronto en objeto de gran veneración.

BIBL.: BHL I, 483 y *Suppl.* 368; AS *Aprilis* III, 13-17; BS III, 646-649; EC III, 305; LP I, 29; CHRISTOL M., en P. LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris 1994, 255; FORLIN PATRUCCO M., en E. GUERRIERO-M. GRESCHAT (dirs.), *Storia dei papi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 44-53; LANZONI F., *I titoli presbiteriali di Roma antica nella storia e nella leggenda*, Rivista d'Archeologia Cristiana 2 (1925) 211-212, 228-234; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 28; ROSSI G. B. DE, *La Roma sotterranea cristiana* III, Roma 1877, 114-120; SCHNEIDER G., *La triplice deposizione del papa Gaio*, Nuovo *Bullettino di Archeologia Cristiana* 13 (1907) 147-168.

U. Longo

CECILIA

S. III – mártir – fiesta: 22 de noviembre

La *Passio sanctae Ceciliae* forma parte del ciclo de las Pasiones roma-

nas y tiene una estructura compleja y articulada. La noble niña romana Cecilia, prometida de Valeriano, es una ferviente cristiana: suele rezar sin descanso y bajo sus ropas entretejidas de oro lleva un cilicio. Las nupcias son celebradas con cantos y música, pero en su corazón la muchacha entona un solo himno al Señor para que su corazón y su cuerpo permanezcan inmaculados. Cuando se queda sola por primera vez con su esposo, declara que un ángel vela por su pureza y la defenderá contra él. Valeriano, atemorizado, afirma que para creerla tendría que ver a este ser celestial: sólo así podrá saber que se trata de un verdadero ángel de Dios, en cuyo caso hará todo lo que la esposa desea. «Pero si tú –añade– amas a otro hombre, os mataré a ti y a él con la espada». La esposa lo invita a purificarse en la fuente perenne y a creer que el único Dios vivo y verdadero está en el cielo: sólo así podrá ver al ángel. En un escueto diálogo con Valeriano le sugiere que vaya al tercer miliario de la vía Apia, donde se encuentra un anciano, mezclado con los pobres que piden limosna a los viandantes. Después de bendecirlos, el joven deberá decirles que le manda Cecilia y les rogará que le muestren al santo anciano. «Cuando te purifique –explica la virgen–, te hará revestir con vestiduras candidas y, cuando entres en esa estancia, podrás ver al ángel». Valeriano, obediente, acude al lugar indicado, encuentra al anciano entre las tumbas, es objeto de una aparición, decide hacerse cristiano y pide el bautismo.

Vestido con el hábito blanco vuelve donde Cecilia, que, como de costumbre está rezando: junto a la niña

se encuentra el ángel con dos coronas en la mano: una de rosas, que entrega a la esposa, y otra de lirios, que entrega al esposo. Este pide la gracia de la conversión para su hermano Tiburcio. Visita Tiburcio a Cecilia: siente el olor de las flores, llega a enterarse por Valeriano del don de las coronas y desea a su vez ver al ángel. La muchacha le dirige un largo discurso sobre el peligro de la idolatría y le habla de la vida eterna y de su grandeza en comparación con la existencia presente; alude al tema central de la doctrina cristiana (Trinidad y encarnación) y describe la terrible realidad del castigo de los impíos. Cuenta la vida y pasión de Cristo y los milagros de los apóstoles. Cuando calla la muchacha, el joven no puede hacer otra cosa que pedir el bautismo. Cecilia le envía con su hermano a Urbano para ser bautizado, cosa que sucede inmediatamente. Por las palabras de Tiburcio descubrimos la dignidad papal de Urbano.

Mientras, el prefecto de Roma Turcio Almaquio persigue a los cristianos, Valeriano y su hermano dan sepultura a los mártires y hacen obras de caridad. Denunciados, arrestados e interrogados, son protagonistas de un extenso diálogo con el magistrado. Valeriano, tras ser apaleado, habla al pueblo; el *asesor* (ayudante) del prefecto, Tarquinio Lacca, incita a su superior a matarlo cuanto antes. La orden es recibida por Máximo, un corniculario, soldado de cierto rango condecorado con una distinción (un pequeño cuerno), exonerado del servicio común y ayudante de un oficial superior. Este personaje debe llevar a Valeriano y a su hermano *ad Pagum*, cuatro millas fuera de la ciudad, para

que ofrezcan un sacrificio delante de una estatua de Júpiter y mueran. Según un rasgo típico de las *Pasiones romanas*, Máximo mismo se convierte, como sucede a menudo a los carceleros, esbirros y a cuantos se encuentran en estrecho contacto con el futuro mártir en el momento del encarcelamiento o cuando está a punto de afrontar la prueba. Nuestro hombre no sólo lleva a los condenados a su casa, sino que se convierte con toda su familia e incluso los verdugos acuden a Cristo. El bautismo de todos estos personajes se lleva a cabo en la presencia de Cecilia, que ha traído a algunos sacerdotes. No obstante, esto no impide que se llegue *ad Pagum* y que, al negarse Valeriano y su hermano a sacrificar, sean decapitados. Máximo ve cómo las dos almas son llevadas por los ángeles al paraíso. Entonces muchos paganos se convierten. Almaquio llega a enterarse de lo sucedido y hace matar al soldado, desde su punto de vista traidor, con azotes reforzados con plomos. Cecilia lo deposita en el mismo sarcófago de Valeriano y de su cuñado: en el sarcófago se esculpe el ave fénix, símbolo de la resurrección.

Llega el momento en que también la virgen es arrestada. A quien trata de hacerla sacrificar le explica que prefiere la vida eterna a la vida en el mundo. Su actitud gana prosélitos. Obtiene de Almaquio un momento de tregua: ruega al papa Urbano que vaya con ella y en casa de la muchacha son bautizadas más de cuatrocientas personas, entre ellas un personaje ilustre y poderoso, Gordiano, que hará de la casa de Cecilia un lugar de culto secreto: en él vivirá el pontífice y podrá celebrar todos los días la misa.

Almaquio cita a juicio a Cecilia y esta vez es ella la que mantiene un largo diálogo. Al final, indignado por las respuestas de la joven, ordena que sea devuelta a casa y quemada en su baño. Pero no pueden matarla de este modo porque, expuesta al calor, siente refrigerio. Tampoco la orden de decapitarla tiene éxito: después de tres golpes no logran separar la cabeza del cuerpo. Cecilia está medio muerta, en un charco de sangre. En los tres días que vive todavía, no deja de exhortar a la fe a aquellos que había convertido. Presenta todos al papa Urbano, a quien hace heredero de sus bienes. Le dice que ha pedido tres días para confiarle los prosélitos y rogarle que convierta su casa en iglesia. El papa Urbano, a su muerte, la hace sepultar entre obispos, mártires y confesores y consagra el edificio a su nombre.

Causó en su tiempo sensación la afirmación de Delehaye (*Étude*, 74), según el cual no existe personaje más enmarañado que este en toda la hagiografía romana. El texto de la *Passio romana*, según el examen de Delehaye, conecta al lector con tres lugares bien definidos de la Roma cristiana: la basílica que surge en el Trastevere, hecha restaurar por el papa ↗ Pascual I; el cementerio de San Calixto, donde por siglos la tumba de la santa ha sido objeto de peregrinaciones; y el cementerio de Pretestato, en el que fueron sepultados los personajes que aparecen en el texto. Es un ejemplo evidente de radicación de un texto hagiográfico en el tejido urbano. Este escrito tuvo mucha fortuna como modelo para otras obras análogas: por ejemplo, Delehaye señala rastros en la Pasión de san

↗ Pancracio (DELEHAYE, *Les Passions*, 223 y 229 n 5, cf BHL 1495-1498 para el motivo del idilio).

Como todos los mártires romanos también Cecilia está presente en los *Menologios* con una traducción, más o menos literal, de la *Pasión latina* (cf DELEHAYE, *Étude*, 169). Para Cecilia, la dimensión de patrona de la música nace de una mala interpretación del texto. En el momento de la fiesta para sus nupcias se lee que al sonido de los instrumentos la mártir cantaba en su corazón al único Señor. La última parte del período transforma a Cecilia en una cantante (GRÉGOIRE, 289-290; BS III, 1081). La misma relación entre la santa y la música parece institucionalizada por Jacobo de Vorágine en la *Leyenda áurea* 169 (cf GRÉGOIRE, ib).

El personaje de Cecilia ha sido interpretado de varios modos: en los años treinta del siglo XX corrió entre el gran público una biografía novelada de la santa, con el título de *Apis argumentosa*, expresión derivada de una antifona del oficio del 22 de noviembre, que a su vez se hace eco del cap. 6 de la *Passio*. La base de esta «novela» la dan los *Acta*, a los que se concede valor histórico (Menegatti).

El éxito de la santa en el plano iconográfico es extraordinario. Aparece, obviamente, entre las mártires de la basílica de San Apolinar Nuevo en Ravena. Un medallón suyo se encuentra en el interior del arco triunfal de la basílica de Eufrosina en Parenzo, junto con otras heroínas romanas de la fe (DELEHAYE, *Les Origines*, 330), lo que demuestra la difusión de su culto en el norte. Si en los siglos siguientes la fama de Cecilia pareció

disminuir, sus imágenes permanecen en el tímpano de la iglesia a ella dedicada en Colonia y en una vidriera de la catedral de Bourges (s. XIII). Pedro Lorenzetti y el Maestro de Santa Cecilia de los Uffizi (Florencia) hacen de ella un sujeto de investigación pictórica. Cecilia se convierte en protagonista de numerosos ciclos narrativos, en Colonia, en Bolonia, en el oratorio dedicado a la mártir, en San Luis de los Franceses en Roma, en la iglesia de San Urbano de Troyes (tapices del s. XIV) y en un bajorrelieve de Santa Inés en plaza Navona (Roma), obra de Antonio Raggi, que se remonta al s. XVII.

Un capítulo del todo particular es el que constituyen las representaciones de Cecilia mientras toca, sola o con otros santos, o con los ángeles, o saca acordes de diferentes instrumentos. La recopilación de estos testimonios se debe a A. P. De Mirimonde, que permite seguir en el tiempo la evolución de este tema, siempre sujeto a cambios de acuerdo con los gustos de las distintas épocas a que pertenecen las representaciones artísticas. El carácter predominante es el de la imagen de una música joven y elegante, muy bella, que evoca armonías celestiales. La única excepción es la del inglés Humphry, que en 1782 transforma a la santa en una anciana de aspecto poco atrayente (*De Mirimonde*, 9, fig. 121).

Según la técnica antigua de la *interpretatio nominum*, Cecilia sería *coeli lilia* (lirios del cielo), en referencia a la corona llevada por el ángel para su esposo desde el Paraíso.

BIBL.: BHL 1495-1500; BHG 282; BS III, 1064-1086; CATAUDELLA Q., *Vite di santi e*

romanzo, en *Litterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore di E. Paratore* II, Bolonia 1981, 931-952; CONSOLINO F. E., *Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane*, Augustinianum 24 (1984) 83-113; DELEHAYE H., *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas 1933, 297, 327, 330; *Étude sur le Légendier romain. Les Saints de Novembre et de Décembre*, Bruselas 1936, 46, 73-96, 169, 194-220 (ed. de la *Passio sanctae Caeciliae*); *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruselas 1966, 223, 229; DE MIRIMONDE A. P., *Sainte Cecile. Métamorphoses d'un thème musical*, Ginebra 1974; GIANNARELLI E., *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980, 88-94; *La donna nella famiglia cristiana secondo i Padri*, en M. NALDINI (dir.), *Matrimonio e Famiglia. Testimonianze dei primi secoli*, Florencia 1996, 143-173; GRÉGOIRE R., *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1987, 5, 120, 134, 289, 290; TESTINI P., *Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*, Bari 1980, 603-606.

E. Giannarelli

CECILIO

Ss. I-II? – obispo mártir – fiesta: 1 de febrero

La Iglesia de Granada celebra la figura de Cecilio como su primer obispo, al que considera mártir y venera como santo patrono. No se conoce ningún documento histórico auténtico sobre su vida; su nombre nos lo proporciona un manuscrito medieval. A través del tiempo se ha ido formando la devoción a san Cecilio como el obispo de la primitiva comunidad cristiana de Iliberri, así como los datos históricos, las tradiciones medievales y los hallazgos que tuvieron lugar en Granada a finales del s. XVI.

A pesar de la carencia de documentos, se pueden hacer conjeturas con fundamento histórico que justifiquen la existencia de cristianos en la

antigua Granada ya en el s. I. Con todo, su probable presencia no significa que formaran comunidad; esta pudo haberse formado durante el s. II. Es a partir de la segunda mitad del s. III cuando la historia nos informa sobre la existencia de una comunidad, tan importante que, a comienzos del s. IV, fue sede de un concilio de alcance nacional y que cobró un significado especial en la Iglesia universal por ser el primero del que se conservan las actas. El concilio de Iliberri o de Elvira, que recibe el nombre de la ciudad, es el primer y principal documento de la antigua Iglesia granadina. Se celebró en los primeros años del 300 y asistieron representantes de 37 comunidades. La diócesis anfitriona estuvo representada por el presbítero Eucarius y por su obispo Flavianus, el primer obispo granadino del que conocemos su nombre con plena certeza histórica.

En la Edad media, durante el dominio del islam sobre la España meridional, surgen en Castilla una serie de tradiciones sobre los orígenes del cristianismo hispano, y unas listas con los nombres de sus primeros obispos. Se pretendía fundamentar su origen e idiosincrasia cristiana frente al dominio de un pueblo de cultura y religión distinta. Dos son los documentos con distinta valoración histórica que hacen referencia a Cecilio. Del s. X data la leyenda de *Los siete varones apostólicos* tal y como ha llegado hasta nosotros, si bien parece que está basada en documentos litúrgicos más antiguos. Según esta narración de escasa credibilidad histórica, los santos apóstoles ordenaron de obispos en Roma a siete varones que envían a evangelizar a España. Al lle-

gar a Guadix (Granada) fueron perseguidos por sus habitantes y, tras una serie de milagrosos acontecimientos, se convirtió una noble señora llamada Luparia y muchos de los habitantes que al principio los rechazaron. Después de estos prodigiosos hechos, los siete obispos se dispersaron por otras tantas ciudades. Cecilio llegó a Iliberri, la antigua Granada, donde, según esta misma tradición, fundó su Iglesia. La noticia más antigua sobre estos siete varones aparece en los calendarios litúrgicos del s. VII. Con anterioridad, no se hace mención de ellos en ningún otro documento. El *Martirologio Romano* conmemora su fiesta el 15 de mayo, lo cual significa que todos murieron el mismo día pero en distintas diócesis, circunstancia esta que dificultaría aún más la credibilidad de la leyenda, de lo que se deduce que es esta el origen del culto y no al revés.

Como en el caso anterior, también del s. X y basado en documentos más antiguos, se conserva en la Biblioteca de El Escorial un Códice del 962 denominado «Emilanense», que procede del Monasterio de San Millán de la Cogolla. Contiene la lista de los obispos de las Iglesias de Sevilla, Toledo y Granada desde su fundación. En general, estos documentos merecen confianza: los obispos correspondientes a la época visigótica son correctos en su mayoría, lo que no se puede afirmar de los del período romano que presentan errores y omisiones. La lista de los de Granada se inicia con Cecilio y le siguen nueve hasta llegar a Flavianus, el titular de la diócesis durante el concilio de Elvira de comienzos del 300, lo que hace imposible que este Cecilio se remon-

te al s. I, y por tanto que sea el mismo del que habla la leyenda de los siete varones apostólicos. Con más acierto se podría pensar que el redactor de esta leyenda hubiera tomado el nombre de Cecilio de la misma fuente del manuscrito de San Millán y lo remontara al s. I con los supuestos varones apostólicos.

El tercer y definitivo momento en la configuración de la devoción a san Cecilio tuvo lugar en la Edad moderna. La nueva Granada nacida de la conquista de los cristianos a los musulmanes, buscaba su identidad en los orígenes de su primera Iglesia. Basándose en las tradiciones medievales, se dio el nombre de san Cecilio a una de sus primeras parroquias y, al parecer, se buscaron sus restos, si bien se venera como patrono a san Gregorio de Elvira, el más ilustre obispo granadino de la antigüedad, que destacó en la segunda mitad del s. IV por su lucha contra los arrianos. San Jerónimo elogió sus escritos y san Isidoro de Sevilla lo consideraba un santo. Pero a finales del quinientos, unos sorprendentes acontecimientos dieron el espaldarazo definitivo a su patronazgo sobre Granada. En 1588, al derribar la torre alminar de la Mezquita Mayor para construir la catedral, se encontró una caja de plomo betunada, que, entre otras cosas, guardaba un pergamino escrito en latín, castellano y árabe. En su parte inferior izquierda se podía leer en un texto latino que el presbítero Patricio, discípulo del primer obispo de Granada, de nombre Cecilio, había recibido de este, ante su inminente martirio, el encargo de esconder la caja para que jamás «cayese en poder de los moros».

A los pocos años, en 1595, comenzaron a aparecer en la colina de Valparaíso cercana a la ciudad, huesos junto a unas láminas de plomo escritas en un latín peculiar que denominaron Hispano-bético. Estas autentifican los restos y relatan los martirios en aquel mismo lugar durante la persecución de Nerón de varios santos «varones apostólicos» discípulos de Santiago. El último hallazgo, una lámina que apareció junto a los huesos, despertó especial expectación y júbilo en la ciudad. En esta lámina se decía que: «en el año segundo del imperio de Nerón, primer día de febrero, padeció martirio en este lugar ilipulitano, san Cecilio, discípulo de Santiago, varón dotado de lenguas y santidad...». Pero las sorpresas volvieron a sucederse. Entre abril de 1595 y mayo de 1599, aparecieron también en aquel mismo lugar veintidós libros escritos sobre láminas de plomo en extraños grafismos árabes, que denominaron caracteres salomónicos. Su argumento se basaba en supuestas revelaciones de la virgen y de Santiago, redactados por dos hermanos de lengua y nación árabe, discípulos predilectos del Apóstol, llamados Tesifón y Cecilio, de los que además se decía conocieron y fueron curados por Jesucristo; e incluso que él mismo le puso el nombre de Cecilio, que significa «predicador de la fe, conquistador de ella». En su complejo contenido, estos escritos exponían extravagantes historias a modo de enseñanzas religiosas, con manifestaciones evangélicas y coránicas, en las que se defendían complicadísimas tesis y conceptos teológicos, a modo de síntesis entre el islam y el cristianismo. Una hábil política

del arzobispo de Granada consiguió la calificación de las reliquias como auténticas en un concilio provincial convocado en 1600, siguiendo las entonces recientes normas de Trento. No corrieron la misma suerte los llamados *libros plúmbeos*, mal vistos por Roma desde el principio, y condenados por un breve de Inocencio XI dado en Roma en 1682.

La interpretación de estos acontecimientos hay que hacerla en su contexto y espacio temporal propios. Durante el s. XVI, la ciudad vivió sumida en grandes enfrentamientos, mezcla de triunfalismo y exaltación religiosa, a la vez que de choques entre dos colectivos que no aprendieron a convivir: los moriscos, herederos de la población musulmana y los cristianos viejos con los que se colonizó el Reino. La crítica histórica considera el conjunto de los hallazgos como invención de la comunidad morisca granadina en un último intento por integrarse en una cultura cristiana sin perder la suya y evitar así su inminente expulsión definitiva. Pero no fueron estos los resultados: los escritos y restos encontrados llenaron la carencia de tradición escrita cristiana y *confirmaron* plenamente los orígenes religiosos de Granada, al vincularla con una de las primeras y más importantes comunidades cristianas de la Hispania romana, en concreto con la renombrada diócesis de Iliberrí. Los cristianos viejos de tradiciones castellaneras se encontraron sin pensarlo con la legalización de las tradiciones medievales: el primer obispo y mártir de Granada fue Cecilio, mártir de la fe y enterrado en ese mismo lugar.

A raíz de estos acontecimientos y

como resultado de su combinación, con los pocos datos históricos y las tradiciones medievales, la devoción y el culto a san Cecilio adquirió un renovado impulso en Granada. Se cambió su fiesta litúrgica del 15 de mayo, que la celebraban los calendarios mozárabes junto con los otros varones apostólicos, al primero de febrero, fecha del martirio indicada en la inscripción que se encontró. En este día lo conmemora el *Acta Sanctorum*. Pronto comenzó a venerarse a san Cecilio como patrono de Granada. No hay ninguna proclamación oficial, tan sólo el cabildo catedralicio, a título personal. Lo nombró su patrono a comienzos del s. XVII. Con el fin de venerar sus reliquias se construyó en el lugar de los hallazgos un conjunto abacial conocido como la Abadía del Sacromonte y regido por un cabildo que tenía como fin principal dar culto a las reliquias, y que desempeñó un importante papel en la espiritualidad del movimiento de reforma católica de la Andalucía barroca, y en general en los pueblos de influencia cultural hispánica. La devoción a san Cecilio ha sido uno de los centros de interés de la religiosidad barroca granadina, fomentada por el cabildo de la abadía del Sacromonte; de ahí que la crisis de esta institución coincida con el desgaste de la devoción al varón apostólico.

El arte cristiano está en íntima relación con las formas de vida religiosa, nace y evoluciona con ellas, es su mejor reflejo. No es sólo monumento artístico, es también y sobre todo, documento histórico. Las iconografías de san Cecilio son exponentes de este dato: adquieren importancia en el arte granadino a raíz de los hallazgos

del Sacromonte, antes se conocen pocas representaciones. Se desarrollan en el s. XVII, abundan en el XVIII y se pierden en el XIX. El esquema iconográfico común lo representa de pie, habitualmente con barba y atributos episcopales: mitra en la cabeza, pectoral sobre el pecho, anillo pastoral sobre el guante, alba, estola y capa pluvial roja o blanca, símbolo del martirio, el báculo en una mano y en la otra por lo general un libro. Menos frecuentes son las pinturas o relieves que representan escenas de su vida, aunque no faltaron en templos significativos y especialmente vinculados a su figura, en concreto la Abadía del Sacromonte, la Catedral y su parroquia aneja del Sagrario, y la parroquial de San Cecilio, entre otras. El tema más común representa su conducción hacia el martirio y la alegoría del mismo, basándose en el texto de la plancha de plomo que apareció junto a los restos.

BIBL.: De lo dicho se deduce lógicamente la falta de una biografía con fundamento histórico. Los escritos sobre su vida son apócrifos y de una imaginación romántica difícilmente superable. Las dos primeras historias eclesásticas de Granada de las primeras décadas del seiscientos, dedican uno o varios capítulos a san Cecilio. También aparece en el *Acta Sanctorum* el primer día de febrero, independiente de los varones apostólicos. En 1958, el penúltimo abad del Sacromonte y último defensor a ultranza de todo lo hallado, don Zótico Royo, publicó un pequeño opúsculo poco conocido, pletórico de oratoria al más puro estilo decimonónico, todo un alarde de parcialidad y apasionamiento histórico en torno al santo.

AS *Februarii*; AA.VV., *La abadía del Sacromonte. Exposición artístico-documental. Estudios sobre su significación y orígenes*, Universidad de Granada, Granada 1974; ANTOLÍNEZ DE BURGOS J., *Historia eclesiástica de Granada*, Estudio y edición de Manuel Sotomayor, Universidad de Granada, Granada

1996; BERMÚDEZ DE PEDRAZA F., *Historia Eclesiástica. Principio y progresos de la ciudad y religión católica de Granada*, Granada 1638, 49-51; FÁBREGA GRAU A., *Pasionario hispánico I*, Madrid-Barcelona 1953; GODOY ALCÁNTARA J., *Historia crítica de los falsos cronicones*, Madrid 1868; MARTÍNEZ MEDINA F. J., *El Sacromonte de Granada y los discursos immaculistas postridentinos*, Archivo Teológico Granadino, Granada 1996, 5-58; ROYO CAMPOS Z., *Albores del Sacromonte o Vida de san Cecilio*, Granada 1958; SOTOMAYOR MUÑO M., *La Iglesia en la España romana*, en *Historia de la Iglesia en España*, BAC, Madrid 1979; VEGA A. C., *La venida de Santiago a España y los varones apostólicos*, Boletín de la Real Academia de la Historia 154 (1964) 7-78; VIVES J., *Santoral visigodo en calendarios e inscripciones*, *Analecta Sacra Tarraconensis* 14 (1941) 31-58.

F. J. Martínez Medina

CEFERINO

S. III – papa – fiesta: 26 de agosto

Fue obispo de Roma a principios del s. III (199-217): el *Liber Pontificalis* (I, 139-140) recuerda su origen romano, la promulgación de decretos en materia de liturgia y su sepultura en un terreno de su propiedad *iuxta cimiterium Calisti*. La última noticia es muy importante, pues señala el principio de la serie de las sepulturas papales en el cementerio de la vía Apia, seguida por la del Vaticano, así como el lugar particular donde es sepultado Ceferino, no en la cripta subterránea, sino en el área basilical en superficie, como indican los *Itinerarios* romanos del s. VII.

Los antiguos testimonios sobre la actividad del papa Ceferino se sitúan en el contexto de los testimonios sobre las controversias doctrinales que agitaban entonces a la comunidad de Roma: la evolución de las vicisitudes institucionales y teológicas colocaban

al obispo romano en el centro del conflicto entre corrientes de pensamiento divergentes sobre el tema de la divinidad de Cristo, entre las diversas soluciones predicadas por adopcionistas (Cristo adoptado por Dios como hijo y elevado por Él al rango divino), modalistas (Cristo como mero nombre y modo de manifestación del Padre) y seguidores de la teología del *Logos* (Cristo como verbo divino, unido al Padre y al mismo tiempo distinto y subordinado, intérprete de su voluntad con relación al mundo creado).

En el clima general de debate, la confrontación de doctrinas asumía por tanto el carácter de enfrentamiento entre el papa y un hereje y se configuraba como conflicto entre comunidades rivales en la persona de los respectivos jefes. En este sentido han de interpretarse las noticias referidas por Eusebio de Cesarea sobre la controversia entre Ceferino y los adopcionistas seguidores de Teodoto, que le acusaban de haber alterado la tradición apostólica observada exactamente en Roma hasta el tiempo de su predecesor \wedge Víctor I, y sobre el choque entre el papa y el confesor romano Natal, nombrado obispo por la comunidad y readmitido a la comunión después de que diera signos visibles de arrepentimiento (*Hist. eccl.* V, 28, 3 y 8-19).

El escritor Hipólito, presbítero de Roma, cismático y tradicionalmente englobado entre los antipapas, alineado doctrinalmente en el frente de los seguidores de la teología del *Logos*, alude a Ceferino en el contexto del conflicto con el sucesor de este, \wedge Calixto: el obispo, que lo reclamó a Roma desde Anzio, donde el papa

Víctor lo había destinado a una función eclesiástica, y le confió la gestión de «su» cementerio, es descrito como «hombre sencillo, inculto e ignorante de las reglas eclesiásticas, amante de los regalos y del dinero» (*Ref. omn. haer.* IX, 11).

Las indicaciones de las fuentes concuerdan sobre la fecha de la muerte de Ceferino: en el *Martirologio Romano* (que lo incluye sin fundamento entre los mártires) es definitivamente fijado el aniversario el 26 de agosto, presente en los martirologios históricos a partir del de Floro; el *Martirologio Jeronimiano* indicaba en cambio la fecha del 20 de diciembre, mientras que el *Liber Pontificalis* situaba su muerte el 25 de agosto. La representación, carente de particulares caracteres distintivos, figura en todas las series de los retratos papales de época tanto antigua como moderna.

BIBL.: BHL *Novum Suppl.*; AS *Augusti*, V, 783-789; *Comm. Mart. Hieron.*, 656; *Comm. Mart. Rom.*, 360; BS XII, 1464-1465; CAPELLE B., *Le cas du pape Zéphyrin*, RB 38 (1926) 321-330; KELLY J. N. D., *Il pensiero cristiano delle origini*, Bolonia 1972, 151-154 (sobre la cuestión doctrinal); PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 18-20.

M. Forlín Patrucco

CEFERINO JIMÉNEZ MALLA (PELÉ)

1861-1936 – laico, mártir – beatificado el 4 de mayo de 1997 – fiesta: 4 de mayo

Siguiendo a su biógrafo Mario Riboldi, el beato Ceferino Jiménez Malla, «el Pelé», nació en Benavent de Se-

gría (Lérida) siendo bautizado en la parroquia de Fraga (Huesca) el 26 de agosto de 1861. Como su familia, él también fue un gitano que vivió siempre como tal, profesando la ley gitana tanto en su formación como en el desarrollo de su vida. De niño recorrió los caminos montañosos de la región dedicado a la venta ambulante de los cestos que fabricaba con sus manos. Todavía joven, se casó al estilo gitano con Teresa Giménez Castro, una gitana de Lérida de fuerte personalidad, y se estableció en Barbastro. En 1912 regularizó la unión con «su Teresa» celebrando el matrimonio según el rito católico. Comenzó entonces a frecuentar la Iglesia hasta convertirse en un cristiano modelo. No tuvo hijos, pero adoptó de hecho a una sobrina de su esposa, llamada Pepita, cuyos hijos viven todavía.

«El Pelé», como era conocido, dedicó los mejores años de su vida a la profesión de tratante experto en la compraventa de caballerías por los feriales de la región. Llegó a tener una buena posición social y económica que estuvo siempre a disposición de los más necesitados. Acusado injustamente de robo y encarcelado, fue declarado inocente. El abogado que lo defendía dijo categóricamente: «El Pelé no es un ladrón».

Sumamente honrado, por su reconocida prudencia y sabiduría natural, lo solicitaban los payos y gitanos para solucionar los conflictos que a veces surgían entre ellos. Piadoso y caritativo, socorría a todos con sus limosnas. En Barbastro se le recuerda como un ejemplo de religiosidad: misa diaria, comunión frecuente, rezo del rosario... Aunque nunca supo leer

ni escribir, era amigo de personas cultas como fue don Nicolás Santos de Otto, prestigioso profesor universitario que siempre tuvo al «Pelé» como persona de suma confianza. Por tales dotes fue admitido como miembro en diversas asociaciones religiosas: Jueves Eucarísticos, Adoración Nocturna, Conferencias de San Vicente de Paúl y Orden Terciaria Franciscana. Le gustaba dedicarse a la catequesis de los niños, a quienes contaba pasajes de la Biblia y les enseñaba las oraciones y el respeto a la naturaleza.

Al inicio de la Guerra civil española, en los últimos días de julio de 1936, fue detenido por salir en defensa de un sacerdote que arrastraban por las calles de Barbastro para llevarlo a la cárcel y por llevar un rosario en el bolsillo. Le ofrecieron la libertad si dejaba de rezar el rosario. Prefirió permanecer en prisión y afrontar el martirio. En la madrugada del 2 de agosto de 1936 lo fusilaron a los pies de las tapias del cementerio de Barbastro. Murió con el rosario en la mano. Fue beatificado por Juan Pablo II el día 4 de mayo de 1997. El artista emeritense Juan de Ávalos realizaría en 1998 la que sería la primera escultura del beato, en una actitud orante, con una cruz y un rosario en la mano, con una rodilla inclinada y con la indumentaria propia de los gitanos de principios de siglo (\wedge Mártires de la Guerra civil española).

BIBL.: CÁRCEL V., *Mártires españoles del siglo XX*, BAC, Madrid 1995; LALUEZA GIL S., *Martirio de la Iglesia de Barbastro (1936-1939)*, Barbastro; MONTERO A., *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*, BAC, Madrid 1999².

M. Iglesias Costa

CELEDONIO ↗EMETERIO Y CELEDONIO

CELESTINO I

†432 – papa – fiesta: 6 de abril

El *Liber Pontificalis* refiere que era de origen campaniense e hijo de Prisco. Antes de su elevación al solio pontificio mantuvo cordiales relaciones con san ↗Agustín de Hipona, que se dirigió a él en términos amigables y respetuosos en una epístola escrita en torno al 416. Fue consagrado el 10 de septiembre del 422 tras una rápida y pacífica elección. En el transcurso de los diez años de su pontificado Celestino desplegó una intensa e importante acción en favor de la afirmación de la Iglesia romana tanto en Occidente como en África y Oriente y se afanó celosamente para dar sólidas bases jurídicas a la organización eclesiástica. En los primeros años del pontificado acogió, tal vez con demasiada indulgencia, las demandas del obispo Antonio de Fussala y del sacerdote Apiario de Sicca Veneria, personajes poco dignos de fe. Mucho mejores fueron los resultados que su actuación produjo en el Ilírico, en la Italia meridional y en la Galia Narbonense y Vienesa donde, enterado de los abusos cometidos tanto en la administración de la penitencia como en las promociones y ordenaciones del clero y de los obispos, logró imponer la influencia de la Iglesia de Roma y el respeto a los cánones. Celestino I intervino también en el campo doctrinal, haciendo cerrar en Roma las iglesias de los novacianos y combatiendo con vigor el pelagianismo, que había vuelto a reaparecer en Occidente, sobre todo en Galia y en Britania, donde envió en misión al obispo san ↗Germán de

Auxerre. Nombró también al primer obispo de Irlanda, Paladio. En Galia hubo de mediar en el caso de ↗Juan Casiano y los monjes de Lérins, fautores de la corriente llamada posteriormente semipelagianismo, que se oponía a la doctrina de san Agustín sobre la gracia y la predestinación. En una carta de mayo del 431 a los obispos de la Galia, el Pontífice salió en defensa de Agustín, muerto el año anterior, y consagró definitivamente la memoria y la autoridad del santo obispo de Hipona.

Pero la intervención más grave e importante del pontificado de Celestino I se produce en la controversia cristológica promovida en las Iglesias orientales por el obispo de Constantinopla Nestorio. El obispo ↗Cirilo de Alejandría se oponía con vehemencia a las afirmaciones nestorianas y ambos apelaron a la autoridad del obispo de Roma. Celestino reunió en Roma en agosto del 430 un concilio que condenó los errores de Nestorio y le obligó a desaprobarlos, bajo pena de excomunión. Mientras tanto el emperador decidió que la cuestión se debía resolver en un concilio más numeroso, que se reunió en Éfeso del 22 de junio al 31 de julio del 431, y en el que participaron como legados de Celestino los dos obispos Proyecto y Arcadio y el sacerdote Felipe. El concilio, que fue el tercero ecuménico, tuvo un desarrollo tortuoso y no puso fin a las discordias internas de la Iglesia oriental, pero marcó una importante reafirmación de Celestino y de la Iglesia de Roma, pues confirmó la condena de Nestorio ya sancionada por el sínodo romano y reconoció repetidamente la autoridad superior de la Sede Apostólica como garante de la ortodoxia de la doctrina.

En Roma, Celestino hizo restaurar la

basílica Julia, la actual de Santa María in Trastevere, dañada durante el saqueo de Alarico del 410, y tras consagrarla la dotó de ricos dones. Hizo construir también Santa Sabina en el Aventino gracias a la financiación del sacerdote ilírico Pedro. Celestino murió el 27 de julio del 432 y fue sepultado en la basílica de San Silvestre junto al hipogeo de Priscila. En esta iglesia, cuando aún vivía, Celestino hizo ejecutar los frescos acompañados por una inscripción que contiene una expresión de fe sobre los dogmas efesinos de la encarnación y de la resurrección de la carne. El *Martirologio Romano* recuerda su fiesta el 6 de abril, siguiendo la indicación errada del *Liber Pontificalis*. ↗Pascual I hizo trasladar sus restos mortales a la basílica de Santa Práxedes.

BIBL.: AS *Aprilis* I, París-Roma 1866, 540-544; BS III, 1096-1110; DHGE XII, 56-58; DPAC I, 394-395; DThC II, 2052-2061; JAFFÉ I, 55-57; LP I, 230-231; II, 12, 64; MANSI IV, 567-689; SCHWARZ E. (ed.), *Concilium Universale Ephesinum*, en *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlín-Leipzig 1924-1930, I, 1-18; II, III, 1; PL 50, 417-566.

ALBERIGO G. (ed.), *Les Conciles Oecuméniques* I, París 1994, 71-84; AMMAN E., *L'affaire Nestorius vue de Rome*, *Revue de sciences religieuses* 23 (1949) 5-37, 207-244; CAMELOT P. T., *Ephèse et Calcedonie*, *Histoire des Conciles Oecuméniques* II, París 1962, 1-75; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 45-47; PASCHINI P.-MONACHINO V. (dirs.), *I papi nella storia* I, Roma 1961, 88-100.

U. Longo

CELESTINO V

1209/1210-1296 – papa – canonizado el 5 de mayo de 1313 – fiesta: 19 de mayo

El brevísimo pontificado de Pedro del Morrone (nombre con el que aparece

en otros catálogos de santos), el eremita convertido en papa con el nombre de Celestino V, es uno de aquellos sobre los que más se ha cebado la fantasía popular e historiográfica, y su renuncia o «abdicación» al cargo fue interpretada, ya por sus contemporáneos, de modos divergentes. Algunos vieron en ello una actitud de vileza (por ejemplo, quizá Dante Alighieri, si es que se refiere a Celestino en *Infierno* III, 59-60), mientras que otros (por ejemplo Petrarca) creyeron que el gesto del pontífice era un acto de gran libertad, efectuado por un espíritu angélico que no soportaba las imposiciones dictadas por la necesidad de un gobierno también práctico y político del papado.

Nacido en Molise en 1209-1210, Pedro era el undécimo hijo de una pobre familia de campesinos. Ingresado en el monasterio benedictino de Santa Maria di Faifoli en Montagnano, pronto se sintió llamado a la vida eremítica y en torno a 1231 se retiró a los inhóspitos montes abruzos para llevar en ellos una rigurosa vida religiosa. Ordenado sacerdote en Roma, vivió muchos años en soledad dedicado a la oración en una cueva de las cercanías de Sulmona, en el monte Morrone, del que se alejó en 1245 para huir de la curiosidad de los peregrinos, atraídos por la fama que rodeaba al santo varón, asentándose en lugares aún más inaccesibles, en la Maiella. Sin embargo aquellos años lo habían seguido muchos discípulos y en torno a él se había ido formando una pequeña comunidad monástica, que fundó el eremitorio de Santo Spirito en Maiella, dotado desde 1252 por algunos importantes bienhechores. En 1259 Pedro obtuvo el per-

miso de construir la iglesia de Santa María en la falda del monte Morrone. En 1263 Urbano IV encargó al obispo de Chieti abrazar en la orden benedictina a los eremitas de Santo Spirito. Para garantizar la autonomía de su grupo de las eventuales injerencias del obispo, Pedro acudió personalmente al papa Gregorio X en 1274, que se encontraba en Lyon para el concilio, de quien obtuvo, el 22 de marzo de 1275, una bula con la que se confirmaba la incorporación a la orden benedictina y se le garantizaban las propiedades de la nueva congregación, en aquel momento ya discretamente numerosas (algunas decenas). De hecho, el grupo aceptaba donaciones y no perseguía los ideales de pobreza de los espirituales franciscanos, a quienes, sin embargo, se aproximó. De nuevo en la Maiella, Pedro celebró el primer capítulo general de sus monjes, durante el cual fue adoptada la regla de san Benito e introducidas varias normas disciplinarias y litúrgicas para regular la vida de la nueva congregación, que más tarde sería denominada de los Celestinos.

En los años siguientes Pedro se dedicó al fortalecimiento y difusión de su congregación, aceptando asimismo la responsabilidad de la reforma de varios monasterios que se le confiaron. En 1276 llegó a ser abad del monasterio de Santa María de Faifoli, que en 1278 fue tomado bajo la protección de Carlos I de Anjou, rey de Sicilia, con quien Pedro había entrado en contacto. En 1293, cuando los trabajos para la ampliación de la iglesia de Santa María del Morrone (que se convirtió en monasterio central de la congregación) se hallaban casi ul-

timados, Pedro confió a un compañero su dirección y se trasladó a sus cercanías, en una solitaria gruta dedicada a san Onofre. Su fama de santidad, de asceta y sanador, también se había difundido fuera del círculo de cuantos lo conocían.

Desde su solitario eremitorio, fue llamado en el verano de 1294 por los cardenales reunidos en cónclave, tras una vacante pontificia que duraba más de dos años (Nicolás IV había muerto el 4 de abril de 1292). Los doce cardenales, que se habían reunido repetidamente en Roma y Perugia, no habían logrado aún, por diferencias personales y familiares más que políticas, encontrar la mayoría de los dos tercios requerida por la constitución de Alejandro III para la elección de un nuevo pontífice, pese a solicitudes y presiones de todo género, populares, eclesiásticas y de Carlos II de Anjou, que incluso había sometido al cónclave una lista de cuatro nombres para acelerar la elección. En una nueva reunión del cónclave, el 5 de julio de 1294, tras semanas de desórdenes y luchas en Roma y Orvieto, el cardenal decano del sacro colegio, Latino Malabranca, propuso el nombre de Pedro del Morrone, a quien conocía por su fama y de quien había recibido una carta en la que, en tono profético, se anunciaba un castigo divino si los cardenales seguían sin dar un pastor a la Iglesia. A la propuesta del cardenal Malabranca se unieron pronto los demás cardenales y se llegó por fin a una elección válida. Entre los motivos de la elección estaban la fama de santidad y sabiduría del eremita del Morrone, la necesidad de poner fin a la demasiado prolongada vacante de la sede pontificia y tam-

bién, en una parte al menos del colegio cardenalicio, el deseo de dar una señal de renovación. A esto se añadió probablemente la consideración de la avanzada edad de Pedro —ochenta y cinco años—, que hacía prever un pontificado breve. Este hecho contribuyó a convencer a algunos cardenales, como Benedicto Caetani, a ponerse de acuerdo sobre la elección de un hombre que no tenía ni la experiencia de gobierno ni el conocimiento de los mecanismos de la curia que parecían necesarios para regir la Iglesia en un período de enconados enfrentamientos religiosos y políticos, pero que precisamente por esto habría podido ser aconsejado y dirigido con probabilidad por los mismos purpurados.

La elección fue acogida con júbilo en muchos ambientes eclesiásticos que vieron en ella una especie de confirmación de las profecías de Joaquín de Fiore y el comienzo de una nueva era para la Iglesia, que sería dirigida por un papa «angélico» y «espiritual». Manifestaciones de entusiasmo popular acompañaron el anuncio de la elección hecho el 18 de julio en la cueva del santo varón, que al principio rehusó y más tarde aceptó, no sin resistencia. Los cardenales le habían pedido a Pedro que acudiera a Perugia, donde había concluido el cónclave, pero él los convocó en cambio en L'Aquila. Fue el rey Carlos II de Anjou, hijo y sucesor de aquel Carlos I a quien Celestino se había dirigido años atrás en busca de protección, quien le aconsejó la elección del lugar, que pertenecía al reino de Nápoles. Carlos II estaba interesado en la aprobación papal del tratado que había concluido secretamente con Jaime II de Aragón para la

reunificación de Sicilia (ocupada por los aragoneses tras la rebelión de las llamadas Vísperas sicilianas) al reino angevino, y por eso había intervenido ante los cardenales reunidos en cónclave. De vuelta de Perugia había visitado, junto con su hijo Carlos Martel, a Pedro en su eremitorio del Morrone y probablemente lo había informado de la situación en que se encontraba el cónclave, instándole a escribir la citada carta al cardenal Malabranca. Deseoso de mantener al Papa bajo su tutela, el rey angevino volvió con su hijo a la cueva de Pedro ya el 21 de julio, y el cortejo que el 28 de julio condujo al recién elegido papa a L'Aquila recordó a la fantasía popular la entrada de Jesús en Jerusalén, con el anciano y pobre eremita, Cristo en la tierra, sobre un asno llevado de la brida por un rey y un príncipe, entre filas de multitudes aclamantes. El 29 de agosto de 1294, tras la llegada de todos los cardenales, Pedro fue consagrado y coronado en la iglesia de Santa María de Collemaggio con el nombre de Celestino V.

Mientras permaneció en L'Aquila, el 18 de septiembre nombró nuevos cardenales y al mismo tiempo puso en vigor las normas que Gregorio X había emanado veinte años atrás para regular el cónclave, y que posteriormente había suspendido Adriano V. Estas prevenían, entre otras cosas, que el cónclave debía reunirse después de la muerte del Pontífice y en el mismo lugar en que había sucedido (particular en el que Carlos II estaba muy interesado). Entre los nuevos doce cardenales nombrados (con evidente referencia a los Apóstoles), dos eran monjes de su congregación y siete franceses del agrado de Car-

los II, bajo cuya influencia el 1 de octubre Celestino ratificó el tratado de La Junquera, que estipulaba la restitución, tres años más tarde, de Sicilia a la Iglesia (titular del señorío feudal sobre la isla) y, pasado un año, su reunificación con el reino angevino. Celestino demostró cierta iniciativa e independencia de la tutela real en la protección de los franciscanos espirituales y en la concesión de numerosos beneficios a la propia congregación. En efecto, asignó a sus compañeros importantes cargos y también trató de confiarles grandes abadías benedictinas, entre otras Montecassino (su hermano Angelerio fue abad de la misma unos meses), convencido de que hombres de oración y eremitas eran más apropiados para la dirección de la vida religiosa.

Un mes después de la solemne coronación, el 29 de septiembre, Celestino emanó la bula *Inter sanctorum sollemnia*, con la que daba a la iglesia de Santa María de Collemaggio el insólito privilegio de conceder todos los años, en el aniversario de la coronación del papa, una indulgencia plenaria. Esta forma de jubileo fue revocada por Bonifacio VIII, pero todos los años se sigue celebrando en L'Aquila el «Perdón celestino» con manifestaciones folclóricas. Con el otoño, Celestino pensaba trasladarse a Roma, pero cedió a las presiones de Carlos II, que lo convenció de que fuera a Nápoles, donde el Papa se instaló en efecto el 5 de noviembre. Desde Castelnuovo, donde se había hecho construir una pequeña celda de madera para rezar en la soledad, Celestino gobernó durante algunos meses la Iglesia con cierta ingenuidad y

sembrando la confusión entre la administración ordinaria; por ejemplo, concedió el mismo beneficio a diferentes demandantes y obligó a los cardenales, en consistorio, a hablar italiano ya que no conocía suficientemente el latín. En la proximidad del adviento Celestino habría deseado retirarse a orar confiando el gobierno de la Iglesia a tres cardenales. Hizo examinar, bajo el aspecto jurídico, la posibilidad de que un papa pudiera renunciar voluntariamente al pontificado, confiando su estudio a los cardenales Benedicto Caetani y Gerardo Bianchi, conocidos expertos en derecho canónico. El 13 de diciembre de 1294, a pesar de los esfuerzos de Carlos II para disuadirlo, Celestino leyó ante el colegio cardenalicio reunido en consistorio (faltaban sólo algunos de los componentes) la fórmula de su renuncia, en un texto preparado por el cardenal Caetani, y pidió a los cardenales que procedieran lo más pronto posible a la elección de un nuevo papa.

La inédita situación de un papa que volvía a ser monje, deseando irse a su eremitorio en las montañas abruzas, y de su sucesor regular y rápidamente elegido (fue Benedicto Caetani, elegido el 24 de diciembre, con el nombre de Bonifacio VIII) creó inmediatamente algunas dificultades. Tanto más que Bonifacio revocó de inmediato la mayor parte de los beneficios ingenuamente concedidos por Celestino, anuló muchos de los cargos que este había concedido y transfirió de nuevo la Curia de Nápoles a Roma. Temiendo que el antiguo pontífice pudiera constituir un punto de referencia para los opositores (y quizá incluso conducir a un cisma), Bonifacio hizo poner

bajo vigilancia a Celestino y después de un fallido intento de escapar a Grecia (adonde ya habían huido los espirituales franciscanos), lo hizo encerrar en una torre del castillo de Fumone, en las inmediaciones de Ferentino. Celestino murió allí, de una infección causada por un absceso, el 19 de mayo de 1296. Aunque no haya pruebas de que fuera tratado con dureza, corrió la voz de que hubiese sido asesinado, naciendo la hipótesis de un Celestino «mártir».

El 5 de mayo de 1313 Clemente V, que en el ínterin había establecido la residencia en Aviñón, cediendo entre otras cosas a las presiones de Felipe IV de Francia y en revancha contra Bonifacio VIII, con el que había mantenido largos contenciosos, canonizó a Celestino; pero no como mártir, sino como confesor de la fe y con el nombre de san Pedro del Morrone. Así ponía más de relieve la santidad de la larga vida del eremita que el breve paréntesis de su pontificado. Fijó la celebración de la fiesta el 19 de mayo, día de su muerte. El cuerpo de Celestino, inicialmente sepultado en el monasterio de San Antonio en Ferentino, fue trasladado en 1327 a Santa María de Collemaggio, la iglesia que Pedro del Morrone había edificado y en la que había sido coronado pontífice.

BIBL.: BHL 6733-6757 y *Novum Suppl.*; AS *Maii* 4, Amberes 1685, 418-536; BS III, 1100-1107; DBI XXIII, 402-415; DHGE XII, 79-101; CAPEZZALI W. (ed.), *Celestino V papa angelico*, Atti del convegno storico internazionale (L'Aquila 1987), L'Aquila 1988; *San Pietro del Morrone Celestino V nel medioevo monastico*, Atti del Convegno storico internazionale (L'Aquila 1988), L'Aquila 1989; FRUGONI A. M., *Celestiniana*, Roma 1954; HERDE P., *Cölestin V (1294) (Peter von Morrone)*, der

Engelpapst. Mit einem Urkundenanhang und Edition zweier Viten, Stuttgart 1967; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 233-235; SEPPELT F. X., *Monumenta Coelestiniana*, Paderborn 1921.

A. M. Piazzoni

CELSE NAZARIO Y CELSO

CENTOLA

S. III – virgen mártir – fiesta: 13 de agosto

Según una antigua tradición, recogida en el calendario de la diócesis de Burgos publicado en el año 1914, Centola fue una noble virgen hispana que vivió a finales del s. III, aunque se desconoce el lugar y la fecha de su nacimiento. Alguna leyenda dice que Centola era hija de un alto oficial de Toledo, que, para huir de la persecución del padre, se refugió en Siero (Valdelateja, pequeña localidad de la provincia de Burgos). Por ser cristiana, fue acusada y llevada ante un tribunal por el procónsul que entonces administraba Hispania, quien, como reconociese la constancia invencible de la virgen en dar valiente testimonio de Cristo, la entregó al prefecto Eglisio para que la castigase con las mayores penas si no cambiaba de parecer. Este exhortaba a la virgen con suaves palabras y con magníficas promesas para que venerara a los dioses; pero ella, que había acogido a Cristo con profunda fe y disponibilidad de esposa, habló así al representante de la autoridad: «Yo reconozco al Dios verdadero y vivo, Creador y Señor de todas las cosas, por el cual me entrego libre-

mente en holocausto». Entonces, Eglisio, se esforzó en que la virgen cambiara su propósito de practicar y profesar la fe cristiana, pero, cuando comprobó que no podía disuadirla, montó en cólera y condujo a la virgen a un lugar apartado para atormentarla con diversos suplicios. Finalmente le cortó un pecho y mandó encerrarla en la cárcel. Entonces, unas mujeres se entrometieron, por piedad, en su caso, y llorando la consolaban y rogaban que tuviese en cuenta su corta edad y obedeciese al prefecto para conservar la vida. Pero ella, con tranquila y serena disposición, se mantuvo firme y dispuesta a padecer los mayores tormentos por Cristo. Por lo que, Eglisio, muy irritado, mandó que le cortasen la lengua. Estaba también allí presente Elena, virgen, también de noble linaje, que cultivaba con espíritu la fe cristiana y exhortaba a Centola para que persistiese en la confesión de su fe. Centola, a la que ya habían arrancado la lengua, respondió admirablemente con estas palabras: «Yo soporito de buena gana estas torturas, pero tú, que muy pronto conmigo y a la vez serás degollada, mira no caigas». El prefecto, cuando se dio cuenta que no podía vencer a Centola y Elena, y viendo que también otras se convirtiesen a la fe por sus palabras y testimonios, mandó ejecutarlas con la espada.

Muchos siglos después, los sagrados cuerpos de estas vírgenes fueron colocados honoríficamente en un templo que construyeron en su honor los obispos de León y Asturias en un lugar llamado Siero, junto al río Rudrón, en donde aún se conserva una pequeña ermita conmemorativa.

En el s. IX, Fernando, conde de Santander y Castilla, mandó restaurar el santuario de la santa en Siero. Su culto quedó limitado, durante mucho tiempo, a la extinguida diócesis de Auca (Oca). Hay que notar que los antiguos Calendarios mozárabes, que recuerdan a santa Centola el día 2 de agosto, no le atribuyen ni el título de virgen ni el de mártir. Durante el s. XIV, al culto de santa Centola se asoció el de santa Elena. En el *Martirologio* de Burgos del año 1330 y, por tanto, en los breviarios locales del s. XV, Centola era recordada el 4 de agosto, día que se consideraba el aniversario de su martirio, y que en Burgos era fiesta de precepto. Como los restos de Centola y Elena quedaron olvidados en un lugar despoblado a causa de la negligencia de sus habitantes, Gonzalo, obispo de Burgos, los trasladó, con grandes honores, a su templo catedralicio el 13 de agosto de 1317, y mandó que este mismo día se celebrase con solemnidad la fiesta en honor de estas vírgenes y mártires —así establecido hasta ahora—, y recogió una *passio* en la tradición popular.

BIBL.: BHL I, 259-260, 1724-1725; *AS Augusti* III, Venecia 1752, 30-32; AB 68 (1940) 84-87; BS III, 1125-1126; DHGE X, 1340ss; *Martyr Rom.*, 335, 337; SERRANO L., *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII*, II, Madrid 1935, 397-399.

J. J. Rodríguez Velasco

CEOLFRIDO

642 ca.-716 – abad – fiesta: 25 de septiembre

Ceolfrido nació de familia noble en Northumbria hacia el año 642. Antes

de cumplir los 17 años ingresó en el monasterio de Gilling, al norte de York. Su hermano mayor Cynefrido, tuvo a su cargo la dirección de aquella comunidad, pero poco antes de la llegada de Ceolfrido marchó a Irlanda para estudiar las Sagradas Escrituras, y en su lugar quedó Tunberto. Diez años después, hacia el 669, cuando las epidemias hacían estragos en Irlanda, y después de la muerte de su hermano, Ceolfrido marchó con Tunberto hacia el monasterio de San Walfrido en Ripon, donde, a la edad de veintisiete años, fue ordenado sacerdote. Visitó luego monasterios en Kent y Anglia oriental hasta que volvió a Ripon, donde le confiaron la misión de instruir a sus hermanos en la observancia de la regla benedictina. En el 674 ↗Benito Biscop lo convenció para que le ayudara a fundar un monasterio en Wearmouth, donde él, como sacerdote, podría presidir las celebraciones y además sostener los ideales monásticos benedictinos. Sin embargo, puesto que por entonces algunos hermanos de los más hacendados no aceptaban todavía de buen grado su disciplina en Wearmouth, Ceolfrido decidió volver a Ripon. En el 679 acompañó a Benito a Roma y, a su vuelta, asumió el encargo de fundar, en el 682, el segundo monasterio de Benito, en Jarrow. El 23 de abril del 675, con sus vestiduras de abad, asistió a la consagración de la iglesia local de San Pablo y colocó una lápida conmemorativa (que todavía se encuentra en dicha iglesia) según la costumbre continental. Después de la muerte de Benito, que tuvo lugar en el 689, Ceolfrido fue abad de ambos monasterios, «o más bien —como dice la *Vita*— del úni-

co monasterio situado en dos lugares», durante veintisiete años.

Bajo su dirección, Wearmouth y Jarrow fueron centros de cultura y en ellos comenzó ↗Beda el Venerable a escribir sus numerosos libros de texto y comentarios bíblicos, libros que le otorgaron el rango de maestro de Europa. También fue allí donde los manuscritos bíblicos que Benito Biscop se llevó de Francia e Italia fueron examinados, permitiendo así establecer un texto fiable de la Vulgata de san ↗Jerónimo. Se realizaron dos copias preciosas en escritura uncial de la Biblia completa, una para Wearmouth y otra para Jarrow. Cuando Ceolfrido decidió retirarse a Roma, llevó consigo un tercer ejemplar para donarlo al papa, con la siguiente inscripción: «Al cuerpo del sublime Pedro, digno de toda reverencia, que la antigua fe declara cabeza de la Iglesia...». Ceolfrido partió el 4 de junio del 716. La muerte lo sorprendió en Langres, Borgoña, el 25 de septiembre de ese mismo año y allí fue sepultado en el monasterio de los Tres Hermanos Mártires. Su Biblia fue llevada a Roma por algunos de sus compañeros y se conserva en Florencia, en donde se conoce con el nombre de *Codex Amiatinus*. Hay también folios sueltos que han sido reconocidos como procedentes de dos biblias que quedaron en sus monasterios. Se cree que los restos de Ceolfrido fueron llevados a Wearmouth, donde se conservaron hasta el s. IX.

BIBL.: BHL 1726, 8968-8971 y *Novum Suppl.*, 891; BS III, 1126-1127; BEDA, *Historia abbatum e Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, junto con la anónima *Vita* de san Ceolfrido, ed. de C. PLUMMER (Oxford 1896);

McCLURE J., *Bede and the Life of Ceolfred*, Peritia 3 (1984) 71-84.

R. Sharpe

CESÁREO DE ARLES

470 ca.-542 – obispo – fiesta: 27 de agosto

Monje y pastor de almas, Cesáreo de Arles es el prototipo de obispo que ejerce el ministerio en una conciencia y constante relación con su pueblo, para transmitir la fe e iluminar la mentalidad y las costumbres, con testimonios de operosa y concreta caridad. La *Vita*, compuesta poco después de la muerte del santo por Cipriano de Tolón con amigos y discípulos, refiere los datos fundamentales de su experiencia humana y espiritual. Nacido hacia el 470 en Chalon-sur-Saône, en el reino de los burgundios, de padres católicos probablemente de estirpe galorromana, fue acogido, a los dieciocho años, entre el clero de su diócesis, desde donde se trasladó, dos años más tarde, a Lérins, atraído por la vida monástica. En los seis años transcurridos en la célebre abadía se impuso una vida de austerísima penitencia, que observaba incluso en el oficio de cillerero, entre las hostilidades de sus hermanos. Probado en la salud, fue enviado al abad de Arles, donde pudo progresar en los estudios bajo la guía de Juliano Pomerio, sacerdote y maestro de retórica. En esta ciudad recibió, en el 499, del obispo Eonio la ordenación sacerdotal y el encargo de dirigir un monasterio.

En el 502, como ha precisado W. E. Klingshirn, Cesáreo fue llamado a tomar posesión de la sede episcopal de

Arles, dando así inicio a unos cuarenta años de intensísima actividad pastoral, orientada sobre todo a la dirección espiritual de los fieles a través de la predicación, a la defensa de la ortodoxia mediante los sínodos y a la organización de la vida monástica. En calidad de obispo tuvo problemas con la autoridad civil, en las luchas de poder entre grupos étnicos, ligadas también a las disputas y a los conflictos que separaban a los católicos de los arrianos. Durante los decenios de su episcopado, Arles estuvo bajo el dominio de los visigodos hasta el año 507, de los ostrogodos en los treinta años siguientes, y los francos no recuperarían el poder hasta el 536. Con los godos, de fe arriana, Cesáreo tuvo dificultades y conflictos, y dos veces fue acusado de traición y obligado a defenderse. Esto sucedió a comienzos del episcopado, en el 505 en Burdeos y en el 513 en Ravena, y también con resultado favorable, hasta el punto de ganarse la confianza de Teodorico, logrando así, incluso en el futuro, establecer con la autoridad civil relaciones inspiradas en el realismo y la equidad.

Desde Ravena Cesáreo se trasladó a Roma, donde obtuvo del papa Simmaco que fuera reconfirmada, para Arles, la dignidad de sede metropolitana para toda la Galia. También de esto nació su empeño en organizar y presidir concilios y sínodos, llevando a cabo, con autoridad y de forma oficial, un programa que se remontaba a comienzos de su episcopado; esto es, a la época de la celebración, en el 506, del concilio de Agde. Su actividad, en este campo, se hizo particularmente intensa desde el 524 en adelante, porque, al concilio celebrado aquel año en la ciudad episcopal, si-

guieron los de Carpentras (527), Orange y Vaison (529), y Marsella (533). Los cánones de Orange, del 531, fueron oficialmente aprobados por el papa Bonifacio, y por consiguiente tuvo valor para toda la Iglesia la condena del semipelagianismo, pronunciada en aquel concilio.

Estas celebraciones sinodales documentan el celo y la solicitud pastoral de Cesáreo, que afrontaba en ellas problemas de todo tipo que afectaban a las comunidades cristianas. En su diócesis proveyó a la organización de la vida litúrgica y de la praxis sacramental, empezando por el bautismo, constituyendo parroquias rurales para dar asistencia a quien se comprometía a recorrer las etapas previstas para la iniciación cristiana. Cesáreo es considerado uno de los representantes más significativos de la liturgia galicana, y ya en el citado sínodo de Agde tenemos un testimonio de la solicitud con que pretendía organizar tanto el culto público como la oración privada de los fieles. A estos se dirigía sobre todo como heraldo de la novedad de vida de la que el cristianismo debe ser fuente, desmantelando todo residuo de costumbres paganas. Las homilías que nos han llegado ofrecen una extraordinaria documentación de su apasionada tarea, planteando también no pocos problemas de interpretación, dada la dureza del paradigma ético en el que a menudo se inspiran y del estilo adoptado. Su género es, en efecto, el de la predicación al pueblo, cuyos tonos nacen no ya de sutilezas, sino de un conocimiento concreto de los mecanismos intelectuales y psicológicos de las personas a que están concretamente dirigidos los mensajes.

La severidad de las amonestaciones y el ademán del fustigador de costumbres no son, sin embargo, prueba de falta de amor, por parte de Cesáreo, a su pueblo. Al contrario, él entendió el mandato episcopal como una constante y concreta tarea de caridad, y esto resulta del cuidado con que proveyó a las necesidades de todos, especialmente en las calamidades de las guerras. En efecto, fundó hospitales para los heridos y echó mano de todos los medios a su alcance para liberar a los deportados y prisioneros, y para que los prófugos y los necesitados fueran ayudados en sus necesidades. Como obispo, se sentía partícipe de las vicisitudes concretas de su pueblo y responsable de los cambios que la sociedad asumía basándose en las costumbres y las leyes, como se infiere de su aportación a la *Lex Romana Visigothorum*. Cabe notar, además, que esta tarea en el mundo no lograba apartarlo de los ideales monásticos, vivos en su espíritu desde la juventud y propuestos como modelo al clero, que trató de organizar comunitariamente. A los obispos y a los sacerdotes imposibilitados para atender con decoro la predicación les enviaba ejemplares de los textos compuestos por él mismo para que los usaran en las homilías.

Cesáreo fue, pues, hombre de intensa actividad espiritual y de multiforme celo, deseoso de actuar con eficacia, en nombre de la fe, dentro de las estructuras de la Iglesia y en medio de su pueblo, realizando una imagen de pastor de almas que asumirá perfiles cada vez más vivaces en la historia de Occidente. La muerte lo sorprendió el 27 de agosto del 542, ya con gran

fama de santidad, como se desprende muy pronto de las muchas y curiosas leyendas documentadas en la hagiografía. Su tumba, en la basílica de Santa María, fue objeto de profanaciones y restauraciones, sobre todo en el s. VIII, durante la invasión sarracena. Documentación arqueológica y reliquias del santo se conservan en Arles, en el museo y en la iglesia de Notre-Dame-la-Majeure. En la iglesia de Maurs (Cantal) se venera un busto-relicario del s. XIII, de madera y cuero dorado, donde se conserva la cabeza de san Cesáreo. El santo está representado vestido con los indumentos pontificales. La fiesta litúrgica se conmemora el 27 de agosto.

El alma de san Cesáreo se encuentra plenamente en sus *Sermones* dirigidos al pueblo, porque documentan la intensidad de su solicitud pastoral por una grey que se movía con dificultad en el surco de la ética cristiana, estando aún vivo el recuerdo, y tal vez también la fascinación, de las costumbres paganas. Para la historia de los estudios es útil una alusión a las penalidades padecidas por los filólogos para identificar los textos seguramente auténticos y ofrecer una edición crítica de los mismos. En efecto, se encuentran dispersos en diferentes colecciones y es a menudo difícil indicar una referencia directa a Cesáreo como su autor, porque en ciertos casos se advierte la huella de añadiduras y modificaciones redaccionales, debido a una posible utilización fuera de la diócesis de Arles. La bibliografía remite a los estudios fundamentales de G. Morin, que también ha preparado el texto crítico de estos sermones, y a contribuciones aparecidas posteriormente, como las de R.

Etaix sobre la colección denominada de Clichtove y la transmitida en el ms. París B. N. Lat. 2850, fol. 46-115, del s. XIII. Estos sermones acompañaron al asentamiento del cristianismo en Europa, como se deduce de la difusa presencia de su tradición manuscrita. Pastor lleno de celo en la doctrina y en las obras y siempre monje en su corazón, Cesáreo también es autor de dos *Reglas*, la primera de las cuales, *ad monachos*, tal vez fuera redactada para el monasterio de que se ocupó en el 499. La segunda, esto es, los *Statuta sanctorum virginum*, escrita para la comunidad dirigida por su hermana Cesárea, fue objeto de continuas atenciones por parte del santo, que modificó a menudo el texto, según la oportunidad de las situaciones. A la misma comunidad envió Cesáreo dos cartas, cuya autenticidad está probada, mientras que no se puede decir lo mismo de una tercera, también publicada por Morin, y asimismo dirigida a una virgen consagrada a Dios. Tenemos noticias de otras cartas suyas, pero nos ha llegado el texto de pocas.

Al género homilético pertenece también la psuedo-agustiniana *Expositio in Apocalypsim*, que Morin atribuyó a Cesáreo en un ensayo publicado en la RB 16 (1933) 43-61. El escrito es interesante porque transmite fragmentos de versiones antiguas de este libro bíblico y por el contenido de la exposición, que tiende a atenuar su tensión escatológica y se disocia de una exégesis milenarística. Dirigida al clero es la *Admonitio synodalis* sobre las obligaciones de quien ha abrazado el estado eclesiástico, probablemente leída y acogida en el concilio de Agde del 506. Paralela en los

contenidos es la otra *Admonitio*, dirigida a los obispos, en la que Cesáreo trata un tema muy querido para él, el de la predicación, que ha de entenderse como tarea primaria y estrechamente enlazada con el ministerio episcopal. Entre los posibles autores de los *Statuta Ecclesiae antiqua*, Morin incluyó también a Cesáreo, pero la hipótesis carece hoy de crédito entre los estudiosos.

Cabe recordar, entre los opúsculos teológicos de Cesáreo, el *De mysterio Trinitatis* y el *Breviarium adversus haereticos*, cuya autenticidad es sólo probable para algunos estudiosos. Se trata de dos sumarios de teología trinitaria en sentido antiarriano, y en el primero se notan los fuertes vínculos con la doctrina de Agustín de Hipona, Fausto de Riez y otros Padres y escritores dedicados a la meditación sobre el misterio trinitario y de la gracia. En el *Opusculum de gratia*, antipelagiano, Cesáreo defiende un agustinismo radical y un tipo de predestinación que sólo depende del poder y de la justicia divina, cuyos designios son inescrutables.

Entre los posibles autores del *Quicumque* se ha recordado a Cesáreo, y Morin ha dedicado al argumento alguno de sus ensayos, concluyendo, empero, que debe considerarse improbable la paternidad cesariana de la célebre *professio fidei*. Nuestro obispo es el más antiguo testigo conocido de ese texto, que según él es una óptima síntesis de la doctrina que se puede proponer a los fieles mediante la predicación. Asimismo reivindica Morin, contra B. Krusch, la autenticidad del *Testamento* del santo, con razones aceptadas también por otros estudiosos.

BIBL.: BHL 1508-1510 y *Novum Suppl.*, 173; AS Augusti VI, París-Roma 1868, 64a-83b; BS III, 1148-1150; DHGE XII, 186-196; DPAC I, 412-413; TRE VII (1981) 531-536. Para la *Vita* de Cipriano de Tolón cf la ed. de B. KRUSCH en MGH SS *rer. Mer.*, III, 1983, 457-501. Para otros datos, también a propósito de la tradición manuscrita de esta *Vita* y a la edición, cf S. CAVALIN, *Literarhistorische und textkritische Studien zur Vita S. Caesarii Arelatensis*, Lund 1934; *Eine neue Handschrift der Vita Caesarii*, Lund 1936; *Vita Caesarii*, Eranos 1948, 133-157.

Las obras de Cesáreo, tras la edición de la PL 67, han sido objeto de muchos estudios y de la edición crítica de G. MORIN, *Sancti Caesarii episcopi Arelatensis Opera omnia*, 2 vols., Maredsous 1937-1942, reproducida en el CCL 103-104 y en las SC 175, 243, 330, 345, 398.

ARNOLD C. F., *Casarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*, Leipzig 1894; BARDY G., *La prédication de St. Césaire d'Arles*, Rev. d'hist. de l'Église de France 29 (1943) 201-236; *L'attitude politique de St. Césaire d'Arles*, Rev. d'hist. de l'Église de France 33 (1947) 141-156; BENOÎT F., *Les reliques de St. Césaire archevêque d'Arles*, Cahiers archéol. 1 (1945) 51-62; CRISTOPH P., *Cassien et Césaire prédicateurs de la morale monastique*, Gembloux 1969; COURREAU J., *L'exégèse allégorique de saint Césaire d'Arles*, Bull. de litt. ecclési. 78 (1977) 181-206; 241-268; D'ALÈS A., *Les sermons de St. Césaire d'Arles*, Rech. de sc. rel. 28 (1938) 315-384; DALY W. M., *Caesarius of Arles, a Precursor of Medieval Christendom*, *Traditio* 26 (1970) 1-28; EMERY P. Y., *Prêcher et écouter selon saint Césaire d'Arles*, Verbum Caro XXIII, 92 (1969) 48-77; ÉTAIX R., *Nouvelle collection de sermons rassemblée par saint Césaire*, RB 87 (1977) 7-33; FASSY J., *St. Césaire d'Arles*, París 1939; FELICI S., *L'integrazione tra esegesi e catechesi in Cesario d'Arles, en Esegesi e catechesi nei Padri (sec. IV-VII)*, Roma 1994, 183-197; KLINGSHIRN W. E., *Charity and Power. Caesarius of Arles and the Ransoming of Captives in sub-Roman Gaul*, *Journ. of Roman St.* 25 (1985) 183-203; *Church, Politics and Chronology: Dating the Episcopacy of Caesarius of Arles*, REA 38 (1992) 80-88; *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge 1994; LANGGAERTNER G., *Der Apokalypse-Kommentar des Caesarius von Arles*, *Theologie und Glaube* 57 (1967) 210-225; LEJAY P., *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, Rev. d'hist. et de littér. relig. 10

(1905) 135ss; MALNORY A., *S. Césaire, évêque d'Arles*, París 1894; MORIN G., *Le symbole d'Athanase et son premier témoin*, RB 18 (1901) 337-363; *Les éditions des oeuvres de saint Césaire d'Arles du XVI siècle jusqu'à nos jours*, RB 43 (1931) 23-37; RICHÉ P., *Césaire d'Arles*, París 1958; SEILHAC L. DE, *L'utilisation par S. Césaire d'Arles de la Règle de S. Augustin. Étude de terminologie et de doctrine monastique*, Roma 1974; THIBAUT J. B., *L'ancienne liturgie gallicane, son origine et sa formation en Provence aux V et VI siècles sous l'influence de Cassien et de St Césaire d'Arles*, París 1929; VOGÜÉ A. DE, *La Règle de Césaire d'Arles pour les moines: un résumé de sa Règle pour les moniales*, Rev. d'ascét. et de myst. 47 (1971) 369-406; ZUREK K., *L'etica coniugale in Cesario d'Arles. Rapporti con Agostino e nuovi orientamenti*, Agustinianum 25 (1985) 565-578.

G. Cremascoli

CHAMINADE / GUILLERMO JOSÉ CHAMINADE

CIPRIANO DE ANTIOQUÍA

S. III – obispo – fiesta: 26 de septiembre

La figura, identidad y existencia misma del santo son muy problemáticas: el estado de la relativa hagiografía ofrece múltiples soluciones, presentándolo como obispo y mártir antioqueno, coprotagonista –junto a la mártir Justina– de una compleja y articulada novela hagiográfica, o bien como mera reduplicación –funcional a las instancias de la política eclesiástica local– del más célebre obispo de Cartago en el s. II.

La fuente más antigua que nos ha llegado es la oración para la fiesta de san Cipriano pronunciada en el año 379 por / Gregorio Nacianceno (BGH 457), recién elegido para la sede de Constantinopla (*Or.* 24, SC 284, París 1981, 40-84): los conteni-

dos de la celebración del aniversario del santo obispo cartaginés, objeto de veneración ratificado en virtud de típicas formas hagiográficas (fama póstuma, tipología martirial y poder taumatúrgico atribuido a las reliquias), denotan la escueta información de que disponía al respecto el Nacianceno, quien refiere particulares completamente ajenos a la vida del obispo africano, recogiendo evidentemente la tradición hagiográfica de un homónimo santo venerado *in loco*, atribuyéndola al «gran» Cipriano y ambientándola en Cartago. El personaje conmemorado habría tenido antepasados paganos, se habría distinguido «en la palabra y en la acción» y habría practicado la magia.

Enamorado de una bella, noble y virtuosa muchacha, intenta seducirla con sus perversas artes; pero cambia de actitud cuando esta, con vigiliias y ayunos, desfigura su belleza y apaga el ardor del deseo; entonces se acerca a Dios, con la ayuda del obispo local se purifica de la insana pasión, se exhibe en una brillante refutación pública del contenido de los libros de magia, los quema y se convierte al cristianismo; más tarde llega a ser obispo de Cartago e ilustra con la fama de su prodigiosa aventura a la Iglesia de Occidente y a todas las de la ecúmene. Exiliado durante la persecución de Decio, sigue de lejos la lucha por la fe, exhortando con los escritos a los cristianos a la perseverancia; al final es condenado a muerte por decapitación. Su cuerpo, escondido por una piadosa dama, es encontrado tras una revelación y expuesto a la devoción de los fieles. La tradición referida por Gregorio, con las contaminaciones biográficas y la confusión de tiempos y lugares, es

transmitida por el poeta español Prudencio a comienzos del s. V en el himno compuesto en honor de Cipriano de Cartago (*Perist.* XIII, 21-34). Ambos, por tanto, utilizan una biografía perdida en la que ya se había operado la transformación, a partir de la historia del martirio de la virgen antioquena Justina, del gran obispo africano en mártir de Antioquía.

A mediados del s. V, un poema de la emperatriz Eudoxia, destinado a grandes azares póstumos y traducido en diversas lenguas, relata la historia del obispo de Antioquía Cipriano, antes pagano y mago, torturado y finalmente decapitado en Nicomedia durante la persecución de Diocleciano junto con la virgen Justina y un tal Teoctisto: los cuerpos de los tres mártires son llevados después a Roma, donde la noble mujer Rufina hace erigir una basílica en su honor.

Origen de las diferentes tradiciones puede ser un ciclo hagiográfico compuesto, en el que dos documentos más antiguos –del s. IV– forman la base del relato del Nacianceno; en el tercero, de fines del s. IV o comienzos del s. V, está en cambio inspirado el poema de Eudoxia, tras cuyo éxito es introducido en los Sinaxarios griegos el nombre de san Cipriano de Antioquía (ausente de los *Martirologios Siriaco y Jeronimiano*). Los textos que componen el rico dossier han llegado hasta nosotros. El más antiguo, con el título de *Conversio Cypriani* (BHG 452), relata la formación catequética de la virgen Justa en la escuela de Antioquía y las asechanzas de que es objeto por parte del pagano Aglaide, que –enamorado de ella– recurre a las artes mágicas de Cipriano; el demonio, evocado por el

mago, es puesto en fuga por Justa con la señal de la cruz; Cipriano entonces entrega al obispo local los libros de magia, se convierte, recibe el bautismo y, después la ordenación sacerdotal, muchos años más tarde es elegido para el episcopado de Antioquía; Justa por su parte asume el nombre de Justina y, como diaconisa, dirige un monasterio.

El segundo documento, la *Confessio Cypriani* (BHG 453), narra en primera persona las experiencias religiosas y filosóficas y el trato demoníaco de Cipriano, que –después de haberse instruido prolongadamente en los lugares propios de la formación mística, mágica y adivinatoria (Grecia, Frigia, Egipto, Caldea)– se establece en Antioquía con fama de filósofo y mago. Cuando sus artes fracasan ante la virtud de Justina, expulsa a los demonios, hace pública confesión de sus fechorías, quema en la iglesia los libros de magia y por fin, recibido el bautismo, se dedica a la predicación. La obra tuvo gran éxito. Resumida por Focio en el s. IX, fue incluida luego en la *Leyenda Aurea* de Jacobo de Vorágine.

El texto más tardío, que nos ha llegado con el título de *Passio Cypriani*, contiene el relato del martirio por decapitación de Cipriano, Justina y Teoctisto en Nicomedia, después de múltiples tormentos de los que salen milagrosamente ilesos; sus cuerpos, arrojados a las fieras y respetados por estas, son llevados a Roma y sepultados piadosamente por Rufina.

Una supuesta *inventio* –en época medieval– de los cuerpos de los mártires en el baptisterio de Letrán es el origen de la introducción de la fiesta de los santos Cipriano y Justina en el

Breviario Romano en fecha de 26 de septiembre; la mención más antigua en los martirologios se encuentra en el de \nearrow Beda; los Sinaxarios griegos celebran en cambio la memoria de los mártires el 2 de octubre.

Una iconografía relativamente poco difundida presenta los temas recurrentes de la expulsión de los demonios y de la quema pública de los libros de magia. Los temas novelados del mago, que pacta con el diablo para sus fines, y del triunfo de la muchacha virtuosa sobre las potencias demoníacas han tenido notable éxito en la literatura y en el mito. Baste pensar en la célebre historia de Fausto y Margarita.

BIBL.: BHG 452-461; AS *Septembris* VII, 180-243; BS III, 1281-1285; DPAC I, 415-416; *Sinax. Const.*, 97-100. Cf COMAN J., *Les deux Cypriens de Saint Grégoire de Nazianze*, St. Patr. IV, 2 (TU 79), Berlín 1961, 363-372; DELEHAYE H., *Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage*, AB 39 (1921) 314-322. Sobre la formación mística que el ciclo hagiográfico atribuye a Cipriano, cf A. J. FES-TUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste* I, París 1944, 37-40 y 369-383.

M. Forlin Patrucco

CIPRIANO DE CARTAGO

S. III – obispo – fiesta: 16 de septiembre

San Cipriano es una figura del santoral cristiano difícil de calificar: su martirio de sangre y la tradición secular de la Iglesia proclaman su santidad indiscutible, pero en su vida pastoral surgen problemas que se prestan a interpretaciones discutibles y que limitan su poderosa y egregia personalidad. No olvidemos por otra parte situar a los hombres en sus circunstancias temporales e históri-

cas: Cipriano vive en la primera mitad del s. III; y la precisión dogmática de muchas verdades del credo no empieza a conseguirse hasta el s. IV en adelante, asimismo, gran parte de lo referente a la praxis eclesial era, es y será siempre variable.

Cartago, la ciudad romana más importante de África después de Alejandría, y una de las principales de todo el Imperio, eclesiásticamente se constituye en la metrópoli de todas esas tierras, centro del cristianismo norteafricano fuera de Egipto.

Cecilio Cipriano (THASCIO, *Carta* 66) nació seguramente en la misma Cartago a principios del s. III. Allí tenía su casa y jardines, que conservó hasta su muerte. Pertenecía a una familia pagana rica e influyente. Estudió retórica y ejerció su magisterio, al igual que derecho, siendo también abogado. Su paisano Tertuliano, al que no conoció (†220), ejerció sobre él un notable influjo por sus escritos, tan difíciles como penetrantes, que manejó abundantemente.

Su juventud, dadas sus riquezas, su valía profesional y el ambiente de su mundo, fue moralmente desgarrada. El Imperio comenzaba a crujir, no sólo por las presiones de los pueblos bárbaros, cada vez más amenazantes, sino por la corrupción interna en todos los sentidos de su contextura social (cf la descripción y análisis que hace en su *Carta a Donato*). Cipriano se sumergió en una vida de vicios morales que su condición social y la adulación de amigos y admiradores le facilitaban. La base ideológica que le ofrecía el paganismo era paupérrima, y en el fondo su gran alma se sintió vacía. Su amistad con un sacerdote cristiano, Cecilio o Ceciliano, de

quien tomó el nombre, de su misma edad, fue el comienzo de su acercamiento al cristianismo. Él fue su catequista durante su catecumenado. Se convierte al cristianismo hacia los treinta y cinco años de edad y recibe el bautismo, lo que llamó extraordinariamente la atención de Cartago.

Él mismo nos revela sus sentimientos íntimos ante el proceso misterioso de su conversión: «Cuando estaba postrado en las tinieblas de la noche, cuando iba zozobrando en las aguas de este mundo borrascoso y seguía en la incertidumbre del camino del error sin saber qué sería de mi vida, desviado de la luz de la verdad, me imaginaba cosa difícil y sin duda alguna dura, según eran entonces mis aficiones, lo que prometía la divina misericordia: que uno pudiera renacer y que, animado de nueva vida por el baño del agua de salvación, dejara lo que había sido y cambiara el hombre viejo de espíritu y mente, aunque permaneciera la misma estructura de su cuerpo (...). Mas después que quedaron borradas con el agua de regeneración las manchas de la vida pasada y se infundió la luz en mi espíritu transformado y purificado, después que me cambió en un hombre nuevo por un nuevo nacimiento la infusión del Espíritu celestial, al instante se aclararon las dudas de modo maravilloso, se abrió lo que estaba cerrado, se disiparon las tinieblas, se volvió fácil lo que antes era difícil, se hizo posible lo que se creía imposible, de modo que pude reconocer que provenía de la tierra mi anterior vida carnal sujeta a los pecados, que era cosa de Dios lo que ahora estaba animado por el Espíritu Santo» (*Carta a Donato* 3-4).

Antes del bautismo hizo voto de

continencia y distribuyó a los pobres la mayor parte de sus bienes. El bautismo tuvo que ser hacia el año 245. En el 248 recibió el presbiterado, a pesar de ser neófito. Y al año siguiente, al morir el obispo Donato, fue proclamado obispo, tal era su prestigio ante la comunidad cristiana de Cartago, sin que faltase la protesta de cinco presbíteros, que le fueron adversos.

Cipriano iba a poder ejercer su ministerio episcopal sólo unos nueve años, y gran parte de los mismos a escondidas, pues las persecuciones contra el cristianismo se echaron encima enseguida. Pero esos años fue tiempo suficiente para que diese muestras de ese equilibrio difícil de conjugar, «blandura con firmeza, condescendencia con rigor». Fue hombre de contrastes: pacífico en sus sinceros deseos, pero enérgico y tenaz a la vez.

En el 249 es proclamado emperador Decio, que decreta enseguida la persecución contra los cristianos. Una de las primeras víctimas fue el papa \nearrow Fabián. Cipriano optó por esconderse y reservarse. No sabemos dónde ni cómo, pero le pareció mejor para su Iglesia hacerlo así, a fin de no excitar más el furor de los magistrados romanos contra sus fieles. Esta actitud, que también tomaron otros obispos en Oriente y en Occidente, fue contestada sin embargo por algunos creyentes. También el clero de Roma se escandalizó de ello (su obispo Fabián había dado la vida), pero Cipriano pudo justificar su conducta por visiones del Señor (es curioso constatar la frecuencia con que alude a visiones y sueños misteriosos a lo largo de su vida y la importancia que daba a estos fenómenos), por el con-

sejo de otros obispos, para no enfurecer con su presencia más los ánimos, y el hecho de no haber dejado de atender a sus fieles, sobre todo a los encarcelados. Así estuvo ausente desde comienzos del año 250 hasta la pascua del 251, en que amainó la persecución con la muerte de Decio.

Para gobernar y poderse comunicar con sus fieles nombró una comisión de dos obispos, Caldonio y Herculano, más los presbíteros Rogaciano y Numídico. Hasta que en el 251 pudo de nuevo aparecer en Cartago y convocar un sínodo de obispos para tratar principalmente del grave asunto de los *lapsi*.

Leyendo las cartas de la 5 a la 20 nos damos cuenta de su preocupación y cuidado durante el tiempo de su voluntario destierro: está atento hasta de las ayudas materiales de unos y otros, enviando las monedas que puede de lo que aún le quedaba, para remediar las necesidades. Su admiración por los mártires y confesores queda claramente patente en ellas.

La persecución produjo una espléndida corona de mártires, pero las apostasías fueron a la vez numerosas, aún entre el clero. Y surgió el problema de los *lapsi*: muchos apóstatas que habían sacrificado o quemado incienso ante el altar idolátrico, quisieron luego reconciliarse con la Iglesia, también otros muchos que, sin hacer aquello, habían conseguido un libelo de los magistrados romanos como si lo hubieran hecho y quedar así libres. ¿Cómo proceder con ellos? Para mayor complicación los confesores (aquellos que no habían muerto, pero sí sufrido cárceles y vejaciones, a veces horribles) empezaron a dar a los *lapsi* «billetes de paz», recomenda-

ciones para que los obispos perdonasen o al menos abreviasen la penitencia de los caídos. La confusión fue enorme por todas partes.

Cipriano, ya desde su retiro, dio normas para frenar los abusos (se llegaban a dar billetes firmados por mártires difuntos), dejando para después de la paz la toma de decisiones más definitivas. Su línea de conducta fue de enorme equilibrio y discreción. A los que habían sacrificado o quemado incienso, que sinceramente pedían la readmisión eclesial, larga penitencia, confesión pública y, si eran ministros, reducción al estado laical. A los que habían conseguido un libelo, más suave penitencia. A todos los que estaban en peligro de muerte, darles antes la paz por medio de un presbítero, aunque no haya obispo que les imponga las manos. Así se hizo ante la inminencia de la peste y de una nueva persecución, la del emperador Gallo en el año 252, que fue pasajera.

Cipriano estuvo de acuerdo en la solución de este vidrioso asunto con el papa [✓]Cornelio (251-253), a pesar de las injerencias que se dieron en torno al mismo (cf *Cartas* 44-52, 57, 59-60). Pero tanto en Roma como en Cartago dio lugar a sendos cismas. En Roma Novaciano, que no aceptó la elección de Cipriano, se hizo papa y defendió un rigorismo total ante los *lapsi*. La Iglesia, según él, no podía perdonarles en ningún caso, así como tampoco otros gravísimos pecados. Al mismo tiempo, en Cartago, Novato y Felicísimo (este último enfrentado de siempre con Cipriano) defendieron un laxismo a ultranza.

Los años en que la Iglesia de Cartago disfrutó de paz, Cipriano pudo

dedicarse con denuedo a hacer el bien a sus fieles. Reunió concilios casi todos los años, ayudó a sus hermanos obispos respondiendo a sus consultas, hizo colectas para los pobres, etc.

Pero el nombre de Cipriano llegaba muy lejos. En el año 254, Basílides, obispo de León-Astorga, y Marcial, metropolitano de Mérida, habían sido depuestos por libeláticos y otros delitos. En su lugar habían sido elegidos Félix y Sabino. Aquellos apelaron a Roma, al papa [✓]Esteban I, que les dio la razón, sorprendido por sus informes. Los nuevos obispos y los fieles se resistieron a readmitirlos, y recurren a Cipriano en consulta y alivio. Este da su opinión sinodalmente de que no deben ser reinstalados en sus antiguas sedes (*Carta* 67).

La cuestión de rebautizar o no a los que habían recibido el bautismo por manos de un ministro hereje dividía a las Iglesias en el s. III. No se trataba de una práctica disciplinar sin más, sino de una praxis que tenía raíces dogmáticas: porque el que bautiza es Cristo y, por ende, la validez del sacramento no depende del estado de gracia del ministro –instrumento– que interviene.

Roma y otras muchas Iglesias no rebautizaban, pero la Iglesia africana, desde Tertuliano, sí lo hacía. Un concilio en tiempos de Agripino, un predecesor de Cipriano, así lo decidió. Y Cipriano hizo suya con su energía acostumbrada la tradición africana. Aparte de una serie de cartas, respondiendo a consultas recibidas, celebró tres sínodos (en el año 255 y en la primavera y otoño del 256) en los que se reafirmó esta costumbre. Él, con su valía, dominaba sin duda a todo el conjunto, y del mismo modo se pro-

cedía en Antioquía, Cesarea de Capadocia y otras Iglesias orientales. La Iglesia africana perseveró en esa práctica hasta el concilio de Arles del 314, y Nicea la eliminó en el año 325 (canon 19) para toda la Iglesia universal.

Cipriano envió las actas de los concilios a Esteban de Roma, el cual debió responder con una energía y severidad inusitadas (se conservan fragmentos en la *Carta* 74). Cipriano envió un diácono a consultar a Firmiliano de Cesarea, que contestó con una carta virulenta contra el papa Esteban. Las relaciones entre Roma y Cartago quedaron muy tensas, a pesar de que Cipriano afirmase que «nosotros no queremos prescribir nada a nadie ni juzgar que cada obispo haga lo que crea conveniente, teniendo libertad de decidir» (*Carta* 73). La tensión se rompió con la muerte de Esteban en el destierro en el año 257. Con [✓]Sixto II –«obispo bueno y pacífico», de cuya muerte trágica con cuatro de sus diáconos nos habla Cipriano en su *Carta* 80– las relaciones debieron ser más distendidas. Pocos días después moría también mártir san [✓]Lorenzo. Estamos en el año 258, había estallado la persecución de Valeriano.

¿Qué pensaba Cipriano de la Iglesia y, por lo tanto, del papel del obispo de Roma en la misma? Si ha habido un escritor eclesiástico que haya propugnado la unidad de la Iglesia este es Cipriano: su obra *De catholicae Ecclesiae unitate* (251) y sus cartas lo proclaman. Piensa que es posible una unidad eclesial sobre una constitución orgánica de la misma; para él todos los obispos son iguales y sólo han de dar cuentas a Dios de sus actos; es posible, sin embargo,

una unidad en la fe de todo el colegio episcopal, cuya unidad han de procurar todos, principalmente el obispo de Roma, cuya primacía como sucesor de Pedro reconoce, pero que de hecho queda reducida a una primacía espiritual y moral y hasta doctrinal, no de estricta jurisdicción: «Debemos mantener y defender con toda energía esta unidad, mayormente los obispos, que estamos al frente de la Iglesia, a fin de probar que el mismo episcopado es uno e indivisible. Nadie engañe con mentiras a los hermanos, nadie corrompa la pureza de la fe con prevaricación infiel. El episcopado es único, del cual participa cada uno por entero. Asimismo es única la Iglesia, que se extiende sobre muchos por el crecimiento de su fecundidad» (*De cath. Eccl. unit.* 5).

La práctica y las maneras de ejercer el primado de Pedro no estaban precisadas ni se habían sacado muchas de sus consecuencias, y buena muestra de ello son algunas de las afirmaciones de Cipriano, que coincide en esto con multitud de otros obispos: «La prueba de la fe es fácil por ser compendiosa la verdad. El Señor habla a \mathcal{A} Pedro de esta manera (cf Mt 16,18-19). Y después de resucitado le dijo otra vez: “Apacienta mis ovejas” (Jn 21,16). Edifica su Iglesia sobre uno sólo, y le encomienda que apaciente sus ovejas. Y, aunque después de su resurrección confiesa el mismo poder a todos los apóstoles con estas palabras (cf Jn 20,21-23). Sin embargo, para manifestar la unidad, estableció una cátedra y decidió con su autoridad que el origen de la unidad proviniese de uno solo. Cierzo que los demás apóstoles eran lo que era Pedro, estaban dotados como

Pedro de la misma dignidad y poder, pero el principio nace de la unidad y se otorga el primado a Pedro, para manifestar que es una la Iglesia y la cátedra de Jesucristo. También todos son pastores y a la vez uno solo es el rebaño, que debe ser apacentado por todos los apóstoles de común acuerdo, para mostrar que es única la Iglesia de Cristo. Esta unidad de la Iglesia está prefigurada en la persona de Cristo por el Espíritu Santo en el Cantar de los cantares cuando dice: “Una sola es mi paloma, mi hermosa es única de su madre, la elegida de ella” (Cant 6,9). Quien no guarda esta unidad de la Iglesia, ¿va a creer que guarda la fe? Quien resiste obstinadamente a la Iglesia, quien abandona la cátedra de Pedro, sobre la que está cimentada la Iglesia, ¿puede confiar que está en la Iglesia?» (ib 4).

Cipriano no es un teólogo profundo ni un intelectual a lo san \mathcal{A} Agustín de Hipona. Es un hombre inteligente, hábil retórico, hombre de gobierno, literariamente un tanto barroco; pero tuvo, con acierto o sin él, la pasión por la Iglesia: «No puede tener a Dios por padre quien no tiene a la Iglesia por madre» (ib 6); «fuera de esta (la Iglesia) no pueden tener vida, puesto que la casa de Dios es única, y fuera de la Iglesia no hay salvación para nadie» (*Carta* 4).

El martirio. Valeriano (253-260) comenzó su mandato dejando en paz a los cristianos. Pero en el año 257 la tolerancia se cambió en persecución: el miedo a la fuerza ya del cristianismo (quizá también por apoderarse de sus bienes) le movieron a ello. Por otra parte los bárbaros se hacían cada vez más violentos. Temeroso, se so-

breexcitó y emanó dos edictos. El primero, en el 257, obligando a idolatrar a los miembros de la jerarquía, prohibiendo las reuniones y la entrada en los cementerios, que eran para la tradición pagana romana sagrados e inviolables. Pero hubo cierta suavidad en su aplicación, y los resultados no fueron muy espectaculares. Así en el 258 se promulgó otro más fuerte: martirios, principalmente de jerarcas, destierros, confiscación de bienes; Sixto II fue muerto en el mismo cementerio romano de Calixto.

Cipriano era un personaje conocido no sólo en la Iglesia africana, sino en toda la Iglesia, nombre que él fue el primero en usar, que sepamos. El 30 de agosto del 257 fue detenido por orden del procónsul Aspasio Paterno. Después del interrogatorio, donde se mantuvo firme en la fe, fue decapitado en un bosquecillo próximo ante una inmensa multitud. Era el 14 de septiembre del 258. Su cuerpo fue depositado aquella noche en el sepulcro de un cristiano. Sus restos, después de tantas invasiones y guerras, se han perdido.

Sus *Cartas* son de un extraordinario valor histórico y humano. Él mismo, como buen organizador y administrador, debió archivar copia de las mismas. Muchas se han perdido sin embargo. En la actualidad tenemos ochenta y una, pero dieciséis no son de Cipriano, sino dirigidas a él, aunque sobre los mismos asuntos pastorales.

Con respecto a sus tratados u obras tenemos: *Los ídolos no son dioses*, *Testimonios* (tres libros de textos sobre la Escritura), *A Donato* (autobiografía hasta su conversión), *Sobre el porte exterior de las vírgenes* (el primer li-

bro sobre el tema en la literatura cristiana), *De la unidad de la Iglesia* (el más conocido e influyente), *De los apóstatas*, *Del Padrenuestro* (bello tratado sobre la oración en el que se asoman los íntimos sentires de su alma), *Sobre las buenas obras y la limosna*, sobre la caridad; *Sobre la peste*, acerca del morir; *A Demetriano*, apología del cristianismo; *De los bienes de la paciencia*, escrito durante las luchas sobre el bautismo de los herejes; *De los celos y de la envidia*, posiblemente escrito en las mismas circunstancias o anteriores, y *A Fortunato*, sobre la exhortación al martirio.

Sus fuentes principales son la Sagrada Escritura y Tertuliano. Hay una diluida presencia del estoicismo y de otras corrientes, pero poco del platonismo oriental.

Su fiesta litúrgica se celebra el 16 de septiembre, junto con san Cornelio, papa. Suele representársele impropriadamente con hábitos pontificales medievales y modernos, pues él usaría la túnica y la toga romana, con alguna insignia religiosa quizá.

BIBL.: Para conocer la vida y hechos de Cipriano contamos principalmente con las *Acta proconsularia Cypriani*, que contienen los interrogatorios verbales ante los procónsules o gobernadores provinciales romanos Aspasio Paterno y Galerio Máximo con la condena de muerte, y el relato del mismo martirio. Documentación que fue recogida poco después de su muerte. La *Vita Cypriani*, escrita según san Jerónimo por Pontius, diácono del mártir, que le acompañó en su destierro y hasta su muerte. Es un panegírico amorosamente escrito, pero los datos en que se basa merecen confianza de aceptación. La comparación con otras fuentes lo garantiza. Para el período anterior a su conversión al cristianismo sirve su *Carta a Donato*, un amigo cristiano al que Cipriano, recién convertido, escribe con entusiasmo ante la libertad adquirida tras el bautismo, con una retórica barroca que nunca abandona-

rá en sus escritos. Por último, tenemos el *corpus* epistolar del santo, donde encontramos noticias dispersas acerca de su actuación, sobre todo de sus batallas ante los problemas eclesiásticos, que las persecuciones y las heresías trajeron consigo.

La principal edición de sus obras es la de G. VON HARTEL, *S. Thasci Caecili Cypriani Opera Omnia*, CSEL III, 1, 3 (Viena 1868-1871), cf también PL 4, 191a-1060b. En español la magnífica edición bilingüe de JULIO CAMPOS, *Obras de San Cipriano*, BAC, Madrid 1964. Los estudios sobre San Cipriano y su obra son numerosos. Como obras generales: BS III, 1260-1278; DPAC I, 416-419; ALTANER B., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 170-177; D'ALES A., *La théologie de saint Cyprien*, París 1922; FAILLA C.-PASCUAL J., *Cipriano. La unidad de la Iglesia*, Biblioteca Patristica, Madrid 1991; KOCH H., *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926; MONCEAUX P., *Saint Cyprien et son temps*, París 1963; QUASTEN J., *Patrología II*, BAC, Madrid 1985; RAMOS-LISSON D., *La conversión de San Cipriano*, Revista Agustiniiana 27 (1986) 147-168; TREVIANO R., *Patrología*, BAC, Madrid 1994, 125ss.

B. Jiménez Duque

CIRIACO DE ROMA Y COMPAÑEROS

S. IV – mártires – fiesta: 8 de agosto

Ciriaco, Largo, Crescenciano, Memmia, Juliana y Esmaragdo son conmemorados en la fecha del 8 de agosto en la *Depositio martyrum* del Cronógrafo del año 354 como sepultados en el VII miliario de la vía Ostiense. En la misma fecha se recuerdan en el *Martirologio Jeronimiano*. La leyenda de Ciriaco y compañeros (Memma y Juliana fueron incluidas posteriormente en la gesta) es confiada a la *Passio Marcelli*, llamada también *Passio Cyriaci*, que se remonta quizá a los ss. V o VI, carente de todo valor histórico.

Según la pasión, Ciriaco, Sisinio,

Largo y Esmaragdo habrían sido cristianos dedicados por el piadoso Trasón a socorrer con sus limosnas a los hermanos de fe condenados por orden de Maximiano a construir las Termas de Diocleciano. El papa ↗ Marcelo (†309) ordena diáconos a Ciriaco y Sisinio: también ellos, con Largo y Esmaragdo, son empleados en los trabajos de construcción de las Termas, y después encarcelados. Sisinio es decapitado algo más tarde, mientras que Ciriaco se congria con Diocleciano liberando a su hija Artemia de un demonio. La curación provoca la conversión de Artemia y de la madre. Diocleciano da a Ciriaco una casa al lado de las Termas. Después es enviado por el emperador a Persia con Largo y Esmaragdo para curar a Jovia, la hija del rey Sapor, poseída por el demonio. El viaje es ocasión de numerosas conversiones. Tras la muerte de Diocleciano, Ciriaco es mandado arrestar por Maximiano con Largo, Esmaragdo y Crescenciano. El primero que sufre el martirio es Crescenciano, sepultado en el cementerio de Priscila; el 16 de marzo es la fecha del martirio de Ciriaco, que sufrió varias torturas, de Largo, Esmaragdo y otros cristianos, enterrados por el sacerdote Juan en el lugar de la ejecución en la vía Salaria, extramuros, dentro de las Termas de Salustio. El 8 de agosto (fecha atestiguada por el *Martirologio Jeronimiano*) los restos de los mártires son trasladados por Marcelo y Lucina al cementerio de la vía Ostiense.

De hecho, el autor de la *Passio Marcelli*, una composición cíclica de ambiente romano destinada a atribuir una historia a mártires y personajes de la Roma cristiana vinculados con la vía Salaria, identifica el Ciriaco

conmemorado el 8 de agosto junto con sus compañeros con un homónimo conmemorado en el *Martirologio Jeronimiano* el 14 de abril, fundador de un *titulus* romano situado en las Termas de Diocleciano. El influjo de la *Passio Marcelli* se hace sentir en la historia sucesiva de esta iglesia, que Adriano I (772-795) hizo reconstruir en el interior de las Termas de Diocleciano –de ahí el nombre de San Ciriaco in *Thermis*– y que según el *Liber Pontificalis* habría sido dedicada al mártir Ciriaco. Según otra noticia del *Liber Pontificalis*, el papa Honorio I (625-638) había erigido en el lugar de la sepultura de los mártires, en la vía Ostiense, una iglesia en honor del mártir Ciriaco, cuyos restos, ya identificados por Antonio Bosio, fueron descubiertos en 1915 en la zona llamada Mezzocammino.

Se tiene noticia de otras iglesias dedicadas en la Alta Edad media a san Ciriaco. Sus reliquias fueron trasladadas por el papa ↗ Pascual I a la iglesia de Santa Práxedes. Su culto se difundió después por varias ciudades de Alemania a partir de Neuhausen, junto a Worms, donde se creía que llegaron sus reliquias. El santo es patrón de Ancona, y entró a formar parte de los catorce santos protectores, con particular patrocinio en los casos de posesión diabólica y para alejar los temporales. San Ciriaco es representado habitualmente con vestiduras de diácono, con un diablo o un dragón encadenado.

BIBL.: BHL 2056-2066 y *Novum Suppl.* 2056b-2063; AS *Ianuarii* II, Amberes 1643, 3-9; BS III, 1301-1305; *Catholicisme* III, 405-407; *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zu historischen und vergleichenden Erzählforschung* III, Berlín-Nueva York-Gine-

bra 1981, 200-202; FROS H., *Inédits non recensés dans la BHL*, AB 102 (1894) 179; LMA III, 405; LThK³ II, 1367-1368; VS VIII, 138-141.

F. Scorza Barcellona

CIRIACO Y PAULA

S. III-IV – mártires – fiesta: 18 de julio

En el *Martirologio* de Usuardo que, en lo referente a España recoge las memorias de los santos que la Iglesia española de su tiempo (s. IX) celebraba, aparece la indicación del martirio de san Ciriaco y la virgen Paula, que, después de sufrir innumerables tormentos, entregaron sus vidas siendo apedreados (ss. III-IV). No cabe duda alguna de que Usuardo tomara esta anotación de la Iglesia mozárabe en su viaje a Andalucía, donde aún se conservaba el obispado malagueño. Y se le debe dar a la noticia de la celebración de los santos Ciriaco y Paula en Málaga, como mártires malagueños, toda la autoridad que Usuardo tiene. Además, de esta fuente bebió Baronio cuando incluyó este martirio en el *Martirologio Romano* como sucedido en Málaga. Pero la noticia dada por Usuardo tiene ciertas contradicciones con los propios martirologios antiguos, incluyendo los mozárabes. En efecto, el famoso Calendario de Racemundo (año 961) indica Cartagena como lugar del martirio de estos santos, y como tales mártires de Cartagena los celebraba, dice, la Iglesia cordobesa. Y con bastante anterioridad a que aparecieran esos calendarios, el *Martirologio Jeronimiano* coloca en Thomis el día 20 de junio, colocando un Ciriaco, mártir

de África, el día 21 de junio. En un legendario del s. X del monasterio de San Pedro de Cardeña aparecen Paula y Ciriaco como hermanos que padecieron martirio en Tremeta, África, el 18 de junio del 304, lo que ha hecho pensar que en realidad son dos santos africanos, cuya devoción se difundió en España, como la de los otros mártires de África, siendo aceptados finalmente como españoles. La memoria de estos santos estuvo muy presente durante la toma de Málaga por los Reyes Católicos, los cuales se encomendaron a estos mártires por consejo de un religioso jerónimo, y atribuyeron a su valimiento el feliz éxito de la empresa, contándose así al papa Inocencio VIII. Este respondió felicitando a los Reyes por haberse acogido al amparo de los mártires, a cuyo patronato quedaba encomendada la ciudad de Málaga. Se levantó un templo en su honor y quedaron como patronos de la ciudad.

BIBL.: AS Junii III, 573-574; *Comm. Martyr. Hieron.*, 327-328; ES XII, 341-345; DHEE I, 411-412; GUILLÉN ROBLES, *Historia de Málaga y su provincia*, Málaga 1873, 74-84; RUIZ MUÑOZ, *Los santos mártires Ciriaco y Paula*, Málaga 1916.

J. L. Repetto Betes

CIRILO BERTRÁN Y COMPAÑEROS

†1934 (y 1937) – religiosos mártires
– canonizados el 21 de noviembre de
1999 – fiesta: 9 de octubre

También conocidos como los «Mártires de Turón» (Asturias), se trata de un grupo de religiosos compuesto por ocho hermanos de las Escuelas Cristianas y un sacerdote pasionista que

sufrieron el martirio en el contexto en la *Revolución asturiana de octubre de 1934*, en la madrugada del día 9 de dicho mes. A estos 8 hermanos se añade un noveno, el hermano Jaime Hilario (Manuel Barbal Cosán), nacido en Enviny el 2 de enero de 1898, que sufriría el martirio pocos años después, el 18 de enero de 1937, en plena Guerra civil española. Son los hermanos Cirilo Bertrán (José Sanz Tejedor), nacido en Lerma (Burgos) el 20 de marzo de 1888; †Marciano José (Filomeno López López), nacido en El Pedregal (Guadalajara) el 17 de noviembre de 1900; Victoriano Pío (Claudio Bernabé Cano), nacido en San Millán de Lara (Burgos) el 7 de julio de 1905; Julián Alfredo (Wilfrido Fernández Zapico), nacido en Cifuentes de Rueda (León) el 24 de diciembre de 1903; Benjamín Julián (Vicente Alonso Andrés), nacido en Jaramillo de la Fuente (Burgos) el 27 de octubre de 1908; Augusto Andrés (Román Martínez Fernández), nacido en Santander el 6 de mayo de 1910; †Héctor Valdivielso (Benito de Jesús), nacido en Buenos Aires el 31 de octubre de 1910; Aniceto Adolfo (Manuel Seco Gutiérrez), nacido en Celada Marlantes (Santander) el 4 de octubre de 1912; así como el padre pasionista Inocencio de la Inmaculada (Manuel Canoura Arnau), nacido en el Valle de Oro (Mondongo) el 10 de marzo de 1887, que se encontraba entre los hermanos, llamado por estos para preparar a los niños al primer viernes de mes. Este religioso se ha convertido en el «primer mártir pasionista».

La Revolución de octubre puede ser considerada un preludio de la Guerra civil, así lo interpretaron las mismas fuerzas del Frente Popular

que la utilizaron como baza en las elecciones de febrero de 1936, denunciando la dureza utilizada por el gobierno de derechas en su represión. Por ello, estos mártires suelen incluirse en los catálogos y estudios sobre los †Mártires de la Guerra civil española, aunque cronológicamente su martirio se anticipase.

Tras la Ley de Confesiones Religiosas de 1933 que prohibía la enseñanza a los religiosos, algunas instituciones de la Iglesia optaron por dedicarse a la enseñanza de forma *no oficial*, como ocurrió con los hermanos de La Salle. Tras aquel verano de 1933, los religiosos se despidieron de las familias, fueron trasladados a comunidades diferentes y, donde pudieron, comenzaron el nuevo curso escolar apareciendo como profesores seglares, sin vestir el hábito religioso y utilizando sus nombres civiles. En Turón, un pequeño pueblo en el centro de un valle minero de la región asturiana, los hermanos aparecieron ante el pueblo como un grupo de maestros seglares contratados por la empresa minera de la zona para regentar la escuela que, desde 1919, habían llevado los hermanos de las Escuelas Cristianas. Se trataba de un grupo de jóvenes (la edad media era de treinta años), dedicados a su tarea docente y a la formación religiosa de sus alumnos. En aquel mes de octubre de 1933, se inició una revuelta de obreros en los principales centros mineros asturianos que, tras asaltar un almacén de armas, llegaron incluso a apoderarse de parte de la ciudad de Oviedo. Se constituyeron comités revolucionarios y comenzó una persecución de la Iglesia en varios puntos. La revolución asturiana tuvo que ser

sufocada militarmente, con la intervención del ejército africano. Los hermanos de La Salle fueron víctimas de aquellos atropellos.

Al amanecer del viernes 5 de octubre, los religiosos fueron advertidos de que los revolucionarios habían detenido a algunas personas, entre ellas a los sacerdotes del pueblo, por lo que decidieron adelantar el horario de la misa, que sería celebrada por el padre pasionista Inocencio, que había acudido al colegio para preparar a los niños para la práctica piadosa y popular del primer viernes. Cuando llegaron al ofertorio, oyeron llamar a la puerta con violencia. Intuyendo el peligro, el sacerdote pidió a los religiosos que le ayudasen a consumir las especies sagradas. Tras abrirles la puerta, los revolucionarios dijeron que buscaban las armas de las Juventudes Católicas, escondidas en el colegio. Después de destrozar puertas y todo cuanto encontraron a su paso, y sin hallar arma alguna, se llevaron a todos los hermanos a la Casa del Pueblo, donde se hallaba el párroco, el coadjutor y el capellán, así como familiares de estos. Allí permanecieron varios días incomunicados, hasta que el 9 de octubre fueron condenados a muerte, conducidos al cementerio nuevo, a las afueras del pueblo, y fusilados. Sus cuerpos cayeron a una fosa que sus asesinos habían excavado la noche anterior. Cuando el hecho se supo en la comarca suscitó la indignación y el repudio de muchos, incluso entre aquellos que simpatizaban con la revolución, por considerarlo un crimen inútil y feroz. Sus mismos verdugos, cuando las aguas volvieron a su cauce, y fueron detenidos y juzgados en un consejo de guerra, testimoniaron la serenidad y entereza

de los religiosos a la hora de afrontar el martirio. Su fama de santidad y de testigos de la fe se difundió pronto dentro y fuera de Asturias. Sus cuerpos fueron exhumados y trasladados a la casa central de los hermanos en Bujedo (Burgos). El 9 de octubre de 1944 se inició en la diócesis de Oviedo la causa de beatificación. Esta tendría lugar, unos cincuenta años más tarde, el 29 de abril de 1990 en la plaza de San Pedro y el 21 de noviembre de 1999 serían canonizados, convirtiéndose así en los primeros «santos» de la Guerra civil española, después de que Juan Pablo II hubiese aprobado el milagro atribuido a la intercesión de los beatos mártires de Turón, acaecido sobre la joven nicaragüense Rafaela Bravo, el mismo día en que eran beatificados.

BIBL.: BRUÑO E., *Los mártires de Turón*, Madrid-Barcelona 1935; CÁRCCEL ORTÍ V., *Mártires españoles del siglo XX*, BAC, Madrid 1995, 217-262; CHICO GONZÁLEZ P., *Testigos de la escuela cristiana. Beatos mártires de la revolución de Asturias*, Hermanos de las Escuelas Cristianas, Provincia Religiosa de Valladolid, Valladolid 1989; GONZÁLEZ C., *Mensajeros de las Escuelas Cristianas*, Hermanos de las Escuelas Cristianas, Valladolid 1989; LÓPEZ R.-REYES J. M., *El nuevo beato de la diócesis: hermano Marciano José*, Sigüenza 1990; MAZARIEGOS E. L., *Juntos con un sólo hombre*, Hermanos de las Escuelas Cristianas, Valladolid 1989; VALDIZÁN M., *Los mártires de Turón: 1934-1984*, 2 vols., Hermanos de las Escuelas Cristianas, Valladolid 1984.

P. M. García Fraile

CIRILO DE ALEJANDRÍA

†444 – patriarca, doctor de la Iglesia
– fiesta: 27 de junio

Nació en Egipto, tal vez en el año 378, en la localidad de Mahalla, y era

sobrino del patriarca Teófilo; a la muerte de este le sucedió en el cargo (18 de octubre del 412), superando la competencia del diácono Timoteo, que gozaba del apoyo de las autoridades civiles. De su vida anterior hasta este momento tenemos muy pocas noticias. Según una tradición, ya antiguamente considerada poco atendible, parece que transcurrió un cierto período con los monjes del desierto; pero esta experiencia, siempre que tuviera lugar, no parece haber dejado huellas profundas en su vida posterior. Es, en cambio, seguro que hizo un viaje a Constantinopla, en el séquito de su tío, en el año 403, durante el cual tomó parte en el sínodo que depuso al patriarca de la capital, [✓]Juan Crisóstomo, en conflicto con Teófilo por cuestiones de carácter más jurisdiccional que teológico; posteriormente también manifestó abierta desconfianza hacia Crisóstomo, que no sería rehabilitado definitivamente por la iglesia de Alejandría hasta el 417.

La obra de Cirilo posterior a la elección patriarcal aparece claramente dividida en dos períodos, cuyo tajar está constituido por la elección de Nestorio al patriarcado constantinopolitano. En la primera fase su acción parece ser continuidad de la de Teófilo, que había gobernado la Iglesia alejandrina con una decisión que rozaba el autoritarismo. En la misma línea, Cirilo adoptó serias medidas contra judíos, herejes novacianos y los seguidores de doctrinas filosóficas y religiosas de impronta pagana, que en Alejandría eran aún numerosos, llegando hasta confiscar sus bienes y a expulsarlos de la ciudad. En este terreno entró varias veces en conflic-

to con el prefecto imperial Orestes, que no toleraba las injerencias eclesiásticas en la administración civil y fautor de una política de pacificación en las controversias religiosas. El enfrentamiento con el gobierno se agudizó sobre todo después de que en el 415 se perpetrara en Alejandría el asesinato de Ipazia, amiga y protegida de Orestes, pensadora de la escuela platónica y personaje de relieve en los círculos culturales de la ciudad, que fue brutalmente asesinada en el curso de un levantamiento provocado por elementos exaltados del clero menor. Aunque no haya pruebas de que Cirilo tomara parte directa en el crimen, es indudable que se le deben atribuir responsabilidades en el plano moral, al menos por no haber logrado controlar el clima de intolerancia que sus drásticas disposiciones contribuían a crear; tampoco hay indicios de que tras el episodio cambiara su actitud con las minorías religiosas. Su acción en apoyo del prestigio y de la autoridad del patriarcado fue en cualquier caso incansable; entre otras cosas, promovió el culto de las reliquias de los santos Ciro y Juan, para quienes construyó en Menouthis, no lejos de Alejandría, un santuario que alcanzaría enorme fama en el Oriente mediterráneo.

Pero el nombre de Cirilo está unido sobre todo a la controversia doctrinal que lo enfrentó con el patriarca de Constantinopla Nestorio. Con la elección de este, en el año 428, la rivalidad que desde siempre enfrentaba a las dos principales metrópolis eclesiásticas de Oriente y que ya había desembocado en choque abierto en la época de Teófilo y Juan Crisóstomo, volvió a agudizarse. El con-

flicto se registraba esta vez en un terreno más estrictamente teológico, y en este se enfrentaban las posiciones tradicionalmente contrapuestas de las escuelas alejandrina y antioquena, de la que procedía Nestorio. Según una doctrina que Nestorio proclamó desde los primeros meses de su toma de posesión, Cristo tenía dos personas, una divina y otra humana; la segunda acogía dentro de sí a la primera, pero tenían que considerarse rigurosamente distintas. Una de las consecuencias de esta doctrina era que la Virgen no podía ser llamada *Theotokos* (madre de Dios), porque había de considerársela sólo madre de la persona humana. El pensamiento de Nestorio fue condenado inmediatamente por Cirilo, en un sínodo celebrado en Alejandría, y en el 430 también por el papa [✓]Celestino I en un sínodo romano. El Papa encargó a Cirilo comunicar a Nestorio la condena del sínodo romano; él lo hizo, añadiendo al documento oficial una serie de 12 durísimos anatemas, con los que se imponía a Nestorio una retractación inmediata, so pena de ser depuesto y excomulgado. La publicación de los 12 anatemas, que por su intransigencia no dejaban espacio alguno para la mediación, suscitó la reacción no sólo de Nestorio, sino también de todos los teólogos relacionados con la escuela antioquena, de modo que el choque se hizo más amplio y complejo. Nestorio se negó a ceder y las amenazas de Cirilo quedaron en letra muerta, dado que formalmente el conflicto adquiriría los tintes de un choque entre dos patriarcas de iguales poderes.

Intervino entonces el emperador Teodosio II, que convocó en Éfeso, en el verano del año 431, un concilio,

considerado el tercero ecuménico, para dirimir la cuestión. El concilio, convocado para el 5 de junio, sufrió una demora por el retraso de numerosos participantes, entre ellos muchos obispos orientales y los representantes papales. El 22 de junio, a pesar de que los retardatarios no habían llegado todavía, Cirilo inauguró las sesiones, contra el parecer del mismo representante imperial Candidiano, que proponía esperar y que impugnó el procedimiento. Desde la primera sesión, Nestorio (que, aunque presente en Éfeso, se había negado a asistir a un concilio que consideraba incompleto y deslegitimado) fue excomulgado y depuesto. Pero la situación cambió cuando, dos días después, llegaron los obispos orientales, con Juan de Antioquía a la cabeza: estos no sólo se negaron a suscribir las deliberaciones precedentes sino que, en una reunión aparte, rehabilitaron a Nestorio y declararon depuestos a Cirilo y al obispo de Éfeso, Memnón, como responsables de un concilio considerado ilegítimo. La llegada de los representantes papales Arcadio, Proyecto y Filipo (10 de julio) llevó a un nuevo pronunciamiento contra las doctrinas nestorianas y a la excomunión de los antioqueños. En este punto intervino el emperador, que tras inútiles tentativas de mediación, declaró disuelto el concilio e invalidó todas las decisiones, salvo las relativas a la deposición de Nestorio, Cirilo y Memnón. Los tres fueron encarcelados en Éfeso y liberados pocas semanas más tarde; Nestorio renunció a la sede patriarcal y se retiró a un monasterio de Antioquía, mientras que Cirilo regresó a Alejandría, inicialmente contra el parecer del

mismo emperador, donde reanudó triunfalmente sus funciones (30 de octubre).

Cirilo había salido vencedor de la confrontación, pero la controversia siguió viva en los años siguientes. Poco después se logró una mediación, en el 433, cuando Juan de Antioquía aceptó suscribir una «fórmula de unión», un texto concordado que, aunque limara los tonos polémicos, constituía de hecho una condena de Nestorio. Sin embargo, posteriormente Cirilo continuó su lucha, precisando su pensamiento en sentido prudentemente monofisita, pero atacando los escritos de Teodoro de Mopsuestia, uno de los teólogos más importantes de la escuela de Antioquía, que había sido maestro de Nestorio; solamente hacia el fin de su vida el patriarca de Alejandría renunció a condenarlos. Cirilo murió el 27 de junio del año 444 y le sucedió en el solio patriarcal alejandrino Dióscoro.

Cirilo fue un escritor fecundísimo, y sus obras han de considerarse entre las más importantes de toda la literatura patristica. Leídas y conocidas en todo el mundo cristiano, entre otras cosas merced a traducciones en latín y en siríaco que circularon desde los primeros años de su composición, estas obras desempeñaron un papel fundamental en la consolidación de la teología cristiana en el período inmediatamente sucesivo a la época de la controversia arriana.

A la polémica contra los arrianos se dedican aún dos tratados teológicos (*Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* y *De sancta et consubstantiali Trinitate*), que Cirilo escribió antes de estallar la controversia con

Nestorio. Pero la mayor parte de su producción en este primer período atañe sobre todo a escritos exegéticos, ubicados dentro de la tradición alejandrina de interpretación alegórica. Esta línea interpretativa, que se remonta a Orígenes, es evidente ante todo en los comentarios al Antiguo Testamento. Los dos principales son el *De oratione et cultu in spiritu et veritate*, en 17 libros en forma de diálogo, y los *Glaphyra*, en 13 libros, en los cuales Cirilo toma en consideración una selección de pasajes veterotestamentarios, mostrando cómo la antigua Ley, abrogada en la letra, sigue válida en el espíritu, y cómo las instituciones del antiguo Israel han de considerarse prefiguraciones de las doctrinas evangélicas. Asimismo compuso comentarios específicos a *Isaías* y a los *Profetas menores*, que han llegado hasta nosotros; de un comentario a los *Salmos* y de otros comentarios relativos a varios libros del Antiguo Testamento han quedado en cambio sólo fragmentos en las cadenas exegéticas.

De los comentarios de Cirilo al Nuevo Testamento conocemos los de los Evangelios de *Juan* y *Lucas*, mientras que quedan fragmentos del comentario a *Mateo* y a algunas cartas paulinas. El comentario a *Juan* es de carácter teológico, y presenta un tono netamente polémico contra los arrianos y la escuela de Antioquía; puesto que aquí no se alude a la controversia nestoriana, se cree que fue escrito antes del 429. El comentario a *Lucas*, escrito hacia el 430, estaba en cambio compuesto por una serie de homilías; nos quedan tres, que tienen un tono netamente discursivo y revelan finalidades más prácticas que teológicas.

Sin embargo, la parte más significativa de la obra de Cirilo es la que se refiere a la controversia nestoriana. En general, se trata de escritos de breve extensión, de carácter abiertamente polémico, en los que Cirilo da muestras de capacidad dialéctica, profundidad de pensamiento y de una discreta habilidad estilística. El más antiguo es el tratado *Adversus Nestorii blasphemias*, en 5 libros, del 430, que critica una colección de sermones de Nestorio difundida el año anterior, al que siguieron inmediatamente los tres memoriales *De recta fide*, dirigidos a los miembros de la casa imperial (430). Con la discordia abierta tras el sínodo del año 430 y el pronunciamiento de los anatemas contra Nestorio, Cirilo defendió sus posiciones en diferentes apologías, una de ellas, la *Explicatio duodecim capitum Ephesi pronunciata*, fue escrita en la cárcel de Éfeso el año 431, y la otra dirigida al emperador. Terminada la fase más enconada de la polémica, Cirilo compuso algunos escritos de carácter más sistemático, en particular los *Scholia de incarnatione Unigeniti*, que han llegado hasta nosotros sólo en las traducciones latina, siríaca y armenia, y el diálogo *Quod unus sit Christus*; de otros tratados análogos sólo queda algún fragmento.

Tras la reconciliación con Juan de Antioquía, Cirilo le dedicó una *Apología contra Iulianum*, en la cual se responde a las acusaciones que el emperador Juliano el Apóstata había dirigido, setenta años antes, contra los cristianos. La obra, de la que han quedado diez libros completos y fragmentos de otros diez, pero que quizá originariamente preveía treinta, es un

testimonio importante de la supervivencia del paganismo (o, más bien, del pensamiento filosófico antiguo no cristiano) en el área alejandrina después del 433. Por fin poseemos de Cirilo numerosas cartas (de interés doctrinal son las enviadas con ocasión de la Pascua a los fieles de la diócesis y las relativas a la controversia nestoriana) y algunos sermones.

Cirilo es unánimemente reconocido como uno de los más grandes padres de la Iglesia oriental. Desde los primeros años después de su muerte fue considerado, tanto en Oriente como en Occidente, la mayor autoridad en cuestiones cristológicas; sus doctrinas están a la base de los pronunciamientos del concilio de Calcedonia (451), cuya fórmula doctrinal está cercana a la de unión del año 433; pero donde, sin embargo, se trata de compaginar la doctrina del *tomus* preparada por el papa León I (440-461) con la doctrina de Cirilo sobre las dos naturalezas de Cristo, no teniendo en cuenta el desarrollo más maduro de su reflexión, que tiene tonos más cercanos al monofisismo. En efecto, Cirilo defiende de modo prioritario la unidad del sujeto en el Cristo encarnado. El éxito de esta posición cristológica fue enorme en Oriente, mientras que Occidente permaneció fiel a la letra «difisita» de la decisión calcedoniana.

Son también muy importantes las innovaciones metodológicas que aportó en las discusiones teológicas, en las que difundió la costumbre de integrar los argumentos extraídos de las Escrituras con los derivados de las obras de los Padres y con argumentaciones de carácter racional. En virtud de la estrecha alianza con el papado con ocasión

de la controversia nestoriana, fue considerado, todavía en vida, un gran defensor de la ortodoxia también en el mundo occidental. Importantísimo fue también su aporte a la elaboración de la teología mariana, que fundó de hecho con ocasión de la controversia nestoriana, dando sistematicidad a algunas afirmaciones ya presentes en la escuela alejandrina.

Si la importancia del santo desde un punto de vista doctrinal es enorme, más cauto es el juicio que se puede hacer sobre su personalidad. En el vigor con que administró el episcopado alejandrino, así como en la intransigencia que manifestó en el curso de la controversia nestoriana, se mostró como un hombre más preocupado por los fines que por los medios con que obtenerlos; los discutibles sistemas con que llevó el concilio de Éfeso y la repugnancia a acoger propuestas de mediación le imputan no poca parte de responsabilidad en la ruptura que se dio aquellos años dentro de las Iglesias orientales y que permaneció abierta largo tiempo aún. El mismo debilitamiento del prestigio del patriarcado alejandrino, que se manifestó bajo su sucesor Dióscoro y que culminó con la destitución de este en Calcedonia, tiene entre sus causas la actitud aislacionista de Cirilo y la reacción que siguió a su muerte. El extremismo de algunas de sus afirmaciones teológicas, sobre todo en los años más candentes del encuentro, favoreció el resurgimiento de equívocos. La exaltación de la divinidad de Cristo (en clave polémica contra las posiciones antioqueñas que, en cambio, tendían a subrayar la copresencia de las dos naturalezas, hasta arriesgar la separación de las

dos personas) fue retomada y hecha propia posteriormente por los monofisitas que reivindicaron a Cirilo como su precursor. Los escritos del patriarca de Alejandría tuvieron por ello enorme difusión en ambiente monofisita: algunas de sus obras, de las que no poseemos el original griego, se han conservado en traducciones siríacas unidas a tales ambientes.

La Iglesia griega tributó un culto a Cirilo desde edad antiquísima, así como a los otros grandes obispos ortodoxos de las principales sedes patriarcales. Su fiesta se celebraba en el mundo griego el 9 de junio; pero fue asociado a menudo en el culto a su gran predecesor, Atanasio de Alejandría, y fue recordado con él el 18 de enero. El paralelismo entre los dos tendía a subrayar la importancia de su pensamiento teológico y la común y vigorosa defensa de la ortodoxia, contra el arrianismo en el caso de Atanasio, y contra el nestorianismo en el caso de Cirilo; el hermanamiento surgiría en ámbito alejandrino, entre otras cosas como forma de reivindicación de la ortodoxia doctrinal de aquella sede y tal vez como forma de reivindicación de una supremacía en el pensamiento teológico. También en las representaciones iconográficas Cirilo y Atanasio están asociados con frecuencia; los caracteriza el uso del hábito patriarcal a cuadros alejandrino, que se puede ver en numerosas miniaturas de manuscritos griegos y que aparecía también en el mosaico, hoy perdido, que se encontraba en la iglesia de Santa Sofía de Constantinopla. En el mundo griego circulaban al menos cinco biografías del santo, algunas de ellas en forma de encomio, acogidas en los menólogos

(BHG 2095-2099). El *Sinaxario Constantinopolitano* nos hace una amplia descripción física de Atanasio y Cirilo, derivada evidentemente de una representación iconográfica; en tal descripción el elemento distintivo del santo es una larga barba, de la que carece Atanasio. Cirilo fue mucho menos venerado en el mundo occidental, a pesar de la difusión que tuvieron las traducciones de sus obras. La fiesta, registrada incluso por los más antiguos martirologios históricos en fecha del 28 de enero, nunca fue popular; no conocemos sus hagiografías en latín, y las representaciones iconográficas aparecen estrictamente limitadas a los ámbitos de influencia helénica.

En conjunto, en su figura hagiográfica conviven la tipología del gran obispo oriental y la del teólogo, como en Atanasio o en Juan Crisóstomo. Mientras en el mundo griego, donde dominaban las realidades ciudadanas (en particular Alejandría desempeñó un papel relevante en pleno s. VIII), ambos aspectos fueron subrayados sin solución de continuidad hasta la estabilización del culto, en Occidente el santo fue conocido sobre todo, si no exclusivamente, por su actividad teológica, y el interés por él se limitó a los círculos intelectuales. Como en el caso de muchos otros grandes patriarcas orientales, el escaso éxito hagiográfico de Cirilo en Occidente puede deberse al hecho de que en esta área el modelo de un obispo de una ciudad cosmopolita no parecía recomendable ni correspondía a una realidad histórica. Las biografías del santo no fueron por ello traducidas al latín, y su figura, que parecía bien delineada bajo el perfil

histórico y teológico, no entró nunca a formar parte del santoral canónico occidental.

BIBL.: AS *Ianuarii* II³, 843ss; BS III, 1308-1315; DPAC I, 421-424; DThC III, 2476-2527; LThK VI, 706-709; LCI VI, 19-21; PG 68-77 (edición de las obras); KOPALLIK J., *Cyrrillus von Alexandrien, eine Biographie nach den Quellen gearbeitet*, Mainz 1881; *Synaxarium Constantinopolitanum (Propylaeum ad AS Novembris)*, col. 339. En castellano: CIRILO DE ALEJANDRÍA, *¿Por qué Cristo es uno?*, Ciudad Nueva, Madrid 1991.

ALTANER B., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 254-257; CAMPENHAUSEN H. VON, *Los Padres de la Iglesia I: Los Padres griegos*, Cristiandad, Madrid 1974, 194-208; EBERLE A., *Die Mariologie des hl. Cyrillos von Alexandrien*, Friburgo 1921; GRILLMEIER A., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, Brescia 1982, 860-881; HÄRING N. M., *The Character and Range of Influence of St. Cyril of Alexandria on Latin Theology*, *Medieval Studies* 12 (1950) 1-16; HUSCENOT J., *Los doctores de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1990, 143-155; KERRIGAN A., *St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament*, Roma 1952; LIÉBART J., *La doctrine christologique de St. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1915; MANOIR H. DU, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, París 1944; QUASTEN J., *Patrología II*, ed. esp. de I. ONATIBIA, BAC, Madrid 1962, 121-148; SCIPIONI L. I., *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milán 1974; SIMONETTI M. (ed.), *Il Cristo, II: Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Milán 1986, 349-405; TREVIJANO R., *Patrología*, BAC, Madrid 1994, 223-230.

P. Chiesa

CIRILO DE JERUSALÉN

S. IV – obispo – fiesta: 18 de marzo

Desconocemos la fecha y el lugar de nacimiento de Cirilo, pero es muy verosímil que naciera en Jerusalén o en sus alrededores en una fecha próxima al 315; murió en el 386 o, más probablemente, en el 387. Los

calendarios litúrgicos bizantinos y el *Sinaxario Constantinopolitano* (*Sin. Const.*, 546-547, n 7) lo describen de mediana estatura, cabellos largos y barba blanca, nariz roma y cara cuadrada, con un aspecto de conjunto rústico y casi aldeano; anotan asimismo que antes de ser obispo fue monje y vivió ascéticamente (*Syn. Const.*, 528, n 2), pero se trata de indicaciones sin fundamento en las fuentes antiguas.

Fue ordenado presbítero, probablemente después de los treinta años, como prescribía la ley eclesiástica (y, por tanto, verosímelmente, no mucho antes del 345), y algo más tarde, hacia el 348, subió a la cátedra episcopal de Jerusalén. Desde entonces pasó por todo tipo de vicisitudes, unidas a la violencia de la crisis arriana y al enfrentamiento de las facciones.

El episcopado se lo confirieron el metropolitano, Acacio de Cesarea, y el obispo de Escitópolis, Patrófilo, que lo antepone al candidato oficial, el sacerdote Heraclio, probablemente nombrado en el momento de su muerte por el precedente obispo de Jerusalén, Máximo, partidario de \nearrow Atanasio de Alejandría. El haber sido elegido por obispos arrianizantes ensombreció la legitimidad de su episcopado y la ortodoxia de su fe trinitaria; dudas y maledicencias le amargarían la vida hasta sus últimos años. Salvo Teodoreto, quien anota de paso que «después de Máximo fue digno del cargo episcopal Cirilo» (*Hist. eccl.* II, 26, 6), las fuentes antiguas aluden de modo desfavorable a su elección. Si Rufino se limita a hablar de confusa *ordinatio* (ib X, 24), Sócrates (ib II, 38) y Sozomeno (ib IV, 20) cuentan que Acacio y Patrófilo

lo hicieron lugar a Cirilo después de expulsar a Máximo; \nearrow Jerónimo lo sitúa entre «los arrianos que invadieron la Iglesia de Jerusalén» tras la muerte de Máximo, y le acusa de haber llegado a renegar de la ordenación presbiteral recibida de Máximo y de haber urdido toda clase de trapacerías para destituir al legítimo sucesor, Heraclio (*Chron.*, s. a. 348). En realidad Cirilo nunca se sintió inclinado hacia tesis radicalmente arrianas y, después de haberse acercado por algún tiempo a las posiciones homeousianas (Cristo semejante, *homoiousios*, al Padre), permaneció fiel, aunque el término no figure en sus escritos, a la doctrina del *homoousios*.

Por otra parte Cirilo entró muy pronto en conflicto con el mismo Acacio, con quien se enfrentó durante mucho tiempo tanto por divergencias doctrinales como por un candente contencioso jurídico. Cirilo, en efecto, reivindicando la antigüedad y el origen apostólico de la Iglesia jerosolimitana, pedía mayor autonomía respecto al obispo metropolitano y el reconocimiento de un rango más alto que confiriase a su cátedra la primacía sobre las Iglesias vecinas (SOZOMENO, *Hist. eccl.* IV, 25, 2): no tuvo éxito, pero suyo es el mérito de haber abierto un debate que un siglo más tarde, con el concilio de Calcedonia del 451, terminaría con la erección de Jerusalén como sede patriarcal y su jurisdicción sobre toda Palestina. Entonces, en el favorable clima que la política antinicena del emperador Constancio garantizaba a los filioarrianos, Acacio logró hacer condeñar y destituir a Cirilo una primera vez en el 357 por un concilio provincial y otra segunda, después de que el

sínodo de Seleucia del 359 decidiera reintegrar al obispo depuesto, por el concilio de Constantinopla del 380, que él mismo presidía y en el que Cirilo no había dudado en reiterar con claridad su oposición a las tesis arrianas. De vuelta en Jerusalén tras la muerte de Constancio, a raíz de las medidas adoptadas por Juliano en favor de los obispos desterrados, Cirilo permaneció en la sede hasta que el emperador Valente volvió a instaurar una política hostil a los adversarios de Arrio. No sabemos cuándo empezó este tercer exilio, pero lo cierto es que Cirilo se vio nuevamente obligado a abandonar su diócesis y vivió desterrado mucho tiempo en Tarso, Cilicia. Regresó definitivamente a Jerusalén en el 378, a la llegada del nuevo emperador, Teodosio. El concilio de Constantinopla del 381-382, que puso fin a la más que semisecular controversia arriana y supuso la victoria de la fe nicena, se pronunció también (en un informe enviado por los obispos orientales al papa \nearrow Dámaso) sobre la ordenación episcopal de Cirilo y sobre las tesis defendidas por él, reconociendo por fin la plena legitimidad de la primera y la ortodoxia de las segundas.

De otras vicisitudes de su largo y accidentado episcopado no sabemos mucho. El amplio conjunto de escritos catequéticos que nos han llegado bajo su nombre, compuestos antes y al comienzo de su episcopado, testimonia su apasionado interés por la educación religiosa de los fieles. Espíritu de caridad y atención a los necesitados pueden deducirse de un episodio, que las fuentes relatan por otra parte de diferente modo y de forma confusa. Durante una carestía Cirilo

vendió, para recaudar dinero en favor de los pobres, algunos ornamentos pertenecientes a la Iglesia. Uno de ellos, un paño precioso —que había regalado el emperador Constantino al obispo Macario de Jerusalén, según Teodoro (Hist. eccl. II 27, 1-2)— fue revendido por el comprador a una actriz y utilizado por esta para un traje de escena. Aquello pareció escandaloso y fue explotado por los adversarios de Cirilo. Si es verdad el relato de Sozomeno (IV, 25), el episodio fue presentado como una culpa infamante por Acacio en el concilio que depuso a Cirilo por primera vez en el 357. Como se ha observado (SAXER, 20), el comportamiento de nuestro obispo está en contraposición a la tendencia, que se remonta a la Iglesia del s. IV, a tutelar la propiedad eclesiástica y prohibir las ventas y legados patrimoniales incluso mínimos. De ello sale confirmada una figura de sacerdote caritativo, no dominado por el espíritu de atesoramiento ni por las preocupaciones patrimoniales de las jerarquías eclesiásticas.

De otro episodio memorable nos da noticias el mismo Cirilo en una carta dirigida al emperador Constancio (PG 33, 1165-1176; REISCHL-RUPP, 434-440). El 7 de mayo del 351 una gigantesca cruz, más luminosa que el sol, fue vista flamear durante varias horas en el cielo de Jerusalén, sobre el Gólgota y hasta el monte de los Olivos. El pueblo de la ciudad se quedó atónito y conmovido, desbordó las calles y se reunió en la iglesia, y todos, no sólo los cristianos, «como una sola voz entonaron alabanzas a Jesucristo nuestro Señor, el Hijo unigénito de Dios, el autor de los milagros». Se ha dudado de la autentici-

dad de la carta a causa de la doxología que la concluye, ensalzando a la «santa y consustancial Trinidad», y que les ha parecido discordante con la posición homeusiana de Cirilo en aquellos años y la ausencia de la fórmula del «homoousios» en los demás escritos. La frase, sin embargo, puede haber sido añadida o modificada por la tradición, mientras que a favor de la paternidad ciriliana juegan notables concordancias de estilo, léxico y conceptos con la seguramente auténtica. Cirilo dirige reiteradas expresiones de homenaje al emperador, «queridísimo a Dios y piadosísimo», asegura que la aparición milagrosa de la cruz es garantía de favores divinos para su reino y signo de la continuidad con el reino de Constantino, bajo el cual fue hallado en Jerusalén «el madero salvífico de la cruz». La carta es un mensaje respetuoso al emperador y al mismo tiempo testimonia la acción pastoral y política del obispo.

A este engarce de solicitudes pastorales, voluntad de proselitismo y cuidado político puede remitirse la acción de Cirilo con ocasión de la proyectada reconstrucción del templo de los judíos. Como refieren Amiano Marcelino y, después de él, los autores cristianos, Juliano comenzó a reconstruir el templo, destruido después del asedio de Vespasiano y Tito, en el año 70, pero la empresa se vio obstaculizada por una serie de sucesos prodigiosos: globos inflamados que brotaban de los mimientos, muerte dramática de muchos obreros, cruces milagrosamente impresas en los vestidos. Según el testimonio de Rufino (Hist. eccl. X, 38) y Sócrates (ib III, 20), Cirilo predicó con vehemencia

contra el proyecto y anunció proféticamente su fracaso.

La fama de Cirilo y la veneración de que fue objeto desde la antigüedad están ligadas a las *Catequesis*, 24 homilías predicadas durante la Cuaresma y la Pascua y recogidas taquigráficamente por un oyente, si es verdadera la anotación que se lee en algunos manuscritos. La primera de ellas sirve de introducción (*Procatequesis*); las demás están distribuidas en dos grupos: las primeras dieciocho fueron pronunciadas en la gran basílica constantiniana de la Resurrección en abril del 348, como parece deducirse de algunas referencias internas (al emperador Constante todavía vivo, al conflicto entre persas y romanos en Mesopotamia, a una precisa coincidencia del calendario, etc.), están dirigidas a los catecúmenos que debían recibir la luz del bautismo y por eso llevan el título de *Catequesis de los iluminandos* o, más comúnmente, *Catequesis prebautismales*. Las cinco restantes fueron predicadas en la capilla del Santo Sepulcro y se dirigen a los neobautizados. Se llaman *Catequesis mistagógicas* porque explican a los neófitos el significado de los sacramentos que acaban de recibir, a saber, además del bautismo, la confirmación y la eucaristía. El grupo de las catequesis prebautismales ha de atribuirse con seguridad a Cirilo, aunque no hayan faltado reservas sobre la integridad; en cambio sigue impugnándose la autenticidad de las *Catequesis mistagógicas*, que los estudiosos propenden a atribuir a Juan de Jerusalén, el sucesor de Cirilo (387-417), bien por razones internas, bien por las indicaciones ofrecidas por la tradición manuscrita.

Sus catequesis son los primeros escritos en orden cronológico que nos han llegado de este tipo. De aquí una primera razón de su importancia, ya que él estrena un género literario que tendrá gran y duradero éxito a lo largo de los siglos. Una segunda razón está en la mole documental que sus escritos ofrecen sea sobre la antigua iniciación cristiana, sea sobre la liturgia. La *Procatequesis* ilustra las necesarias disposiciones del alma para el catecúmeno y contiene una serie de eficaces exhortaciones para acercarse al bautismo —que es el «vestíbulo del palacio real», «la llamada a la milicia»— no por curiosidad, sino con seriedad y profundidad de intenciones, con el propósito de rechazar y desbaratar las seducciones del dragón, de conquistar la salvación y «avanzar rutilantes en el cuerpo y luminosos en el alma». Las restantes catequesis tienen cada una un título que anuncia su contenido y empiezan con la cita de un pasaje de la Escritura. De las *Catequesis prebautismales* las cinco primeras tratan de las virtudes morales, la penitencia y la fe; de la sexta en adelante exponen y explican los distintos artículos de Jerusalén, o sea, de aquel compendio que la Iglesia jerosolimitana había elaborado, como otras iglesias de los primeros siglos, para reunir las verdades fundamentales de la fe en fórmulas breves y normativas, destinadas en particular a los catecúmenos. Las cinco *Catequesis mistagógicas* ilustran los tres sacramentos que forman la iniciación cristiana y quieren guiar al neobautizado a la comprensión de los ritos que ha realizado durante la vigilia bautismal, desde la renuncia a Satanás a la uncción prebautismal, la ceremonia del

aceite crismal o la sinaxis eucarística. Las dos series tienen una amplitud muy diferente: las *Prebautismales* son de media tres veces más largas que las *Mistagógicas*. Característica principal de la catequesis ciriliana es «una ejemplar exposición en que dogma y praxis moral se compenetran armónicamente entre sí» (NALDINI, 415). Aunque no carezca de cultura filosófica, Cirilo no recurre a Platón ni a la filosofía griega ni tampoco a la misma especulación teológica, sino que inspira incansablemente la elaboración catequética en la Biblia, el Antiguo y el Nuevo Testamento, sobre todo en las cartas paulinas. El estilo es límpido y en ocasiones discursivo, la argumentación persuasiva y el tono apasionado. Además de las catequesis y de la carta a Constancio, han de atribuirse a Cirilo una homilía sobre la curación del paralítico en la piscina (cf Jn 5,2-18), y breves fragmentos de otras homilías; no son genuinos otros escritos que circulan con su nombre.

La muerte de Cirilo es colocada por los Meneos bizantinos en diferentes días del mes de marzo. El *Sinaxario constantinopolitano* lo recuerda principalmente el 18 de marzo (pp. 545-546), pero traza asimismo una rápida pincelada el 11 de marzo (528, 2). Venerado y festejado desde la antigüedad sobre todo en Oriente, la fama de santo procede de su prestigio de catequista y del reconocimiento de la ortodoxia mantenida no obstante el triple exilio, pero no circularon en época próxima a él —y no nos queda noticia de los mismos— ni relatos hagiográficos ni menciones de sus milagros. Las Actas de los mártires acogen sólo un *Commentarius histori-*

cus, en el que los editores bolandistas reconstruyen su vida sobre la base de los testimonios antiguos e ilustran la plena ortodoxia de sus escritos. En 1882 fue proclamado por el papa León XIII doctor de la Iglesia y su fiesta, fijada definitivamente el 18 de marzo, fue extendida a toda la cristiandad.

BIBL.: Las obras en PG 33, 324-1176; CYRILLI HIEROSOLYMYTORUM ARCHIEPISCOPI *Opera*, ed. por W. K. REISCHL-J. RUPP, Munich 1848-1860, Hildesheim 1967; CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses Mystagogiques*, introducción, texto crítico y notas de A. PIÉDAGNEL, trad. de P. PARIS (SC 126), París 1966; BIHAIN E., *L'épître de Cyrille de Jérusalem à Constance sur la vision de la Croix. Tradition manuscrite et édition critique*, Byzantion 43 (1973) 264-296.

En castellano: *El Espíritu Santo (Catequesis XVI-XVII)*, Ciudad Nueva, Madrid 1990; *Las catequesis* (trad. del original y notas de Fray Albino Ortega), Aspas, Madrid 1945 (incluye las bautismales y las mistagógicas). La misma obra reeditada por PPC, Madrid 1985.

BHG, *Suppl.* 2099m; AS *Marii* II, Amberes 1668, 625-633; BS III, 1318-1320; DHGE XIII, 1181-1185; DPAC I, 425-426; DSp XII, 2683-2687; DThC III, 2527-2577; EC III, 1725-1729; DELEHAYE H. (ed.), *Synaxarium Constantinopolitanum: Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruselas 1902, 528, 2; 545-546; 662; .

ALTANER B., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 274-275; BIHAIN E., *Une vie arménienne de S. Cyrille de Jérusalem*, Le Muséon 76 (1963) 319-348; BONATO A., *Aspetti della dottrina battesimale di Cirillo di Gerusalemme*, en *Dizionario di spiritualità biblico-patristica* VI, Roma 1993, 213-260; *La dottrina trinitaria di Cirillo di Gerusalemme* (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 18), Roma 1983; BOSIO G.-COVOLO E. DAL-MARITANO M., *Introduzione ai Padri della Chiesa* (Strumenti della Corona Patrum 3), Turín 1993, 247-260 (con antología); HUSCENOT J., *Los doctores de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1990, 53-67; NALDINI M., *Oiriginalità e sviluppo della catechesi patristica del IV secolo*, en M. MAZZA-C. GIUFFRIDA (eds.), *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, Atti del Conv. di Catania, 27 sett.-2 ott. 1982, Roma 1985, 413-429; PAULIN A., *Saint*

Cyrille de Jérusalem catéchète (Lex orandi 29), París 1959; QUASTEN J., *Patrología* II, ed. esp. de I. ONATIBIA, BAC, Madrid 1962, 378-393; SIMONETTI M., *La crisi ariana nel IV secolo* (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 11), Roma 1975, pássim, esp. 206-209; 530, n. 7; YARNOLD E. J., *Cyrillus von Jerusalem*, TRE IX, 1-2 (1981) 261-266.

S. Pricoco

CIRILO Y METODIO

S. IX – evangelizadores de los eslavos – fiesta: 14 de febrero

Cirilo y Metodio nacieron en Tesalónica de un rico magistrado que se llamaba León, padre de otros cinco hijos, de los que no se sabe nada, así como se ignora todo de la madre que, según una fuente tardía y poco atendible, se llamaba María. De los siete hermanos Cirilo fue el más joven y el más importante. Nació en el año 827 y le llamaron Constantino. Tomó el nombre de Cirilo muy tarde, precisamente en el 868, año de su profesión monástica. El autor de su *Vita* preanuncia, con dos anécdotas edificantes, ligadas a la infancia, sus cualidades fundamentales, consistentes en el intenso amor a la filosofía y en la profunda fe religiosa.

Cirilo hizo sus primeros estudios en su ciudad natal, donde no encontró maestros capaces de satisfacer su sed de conocimientos. A la edad de quince años, huérfano de padre, fue llamado a Constantinopla para ser educado con el jovencísimo emperador Miguel III, por el logoteta Teoctisto, que después de la muerte del emperador Teófilo controlaba toda la política del imperio. Aprendida en tan sólo seis meses la gramática, se dedicó al estudio de las demás disciplinas in-

cluidas en el canon de la *enkyklios paideia* (dialéctica, retórica, geometría, aritmética, astronomía y música), que constituía todo el programa previsto en el esquema escolástico. Escuchando las lecciones de los mejores maestros de la época, León el Filósofo o el Matemático y Focio, el futuro patriarca, Cirilo se formó la idea de que el hombre a través de las acciones que le enseña la filosofía puede llegar a la semejanza con Dios. Rechazó un matrimonio prometedor y los altos cargos administrativos que le propuso el logoteta, aceptando solamente el encargo de bibliotecario del patriarca Ignacio, oficio que abandonó poco más tarde, pues prefirió retirarse secretamente a un monasterio del Bósforo. Estuvo en él apenas seis meses, ya que lo buscaron y convencieron para que sustituyera a Focio, que había entrado en la administración superior, en la enseñanza de la filosofía, cometido que Cirilo desempeñó de tal manera que se mereció el título de «filósofo». Pero su aspiración no era la de dedicarse a la enseñanza, ya que deseaba consagrarse completamente a Dios. Abrazó, por tanto, la vida eclesiástica y recibió el diaconado. Según el biógrafo, habría que circunscribir a este período su disputa con el ex patriarca iconoclasta Juan el Gramático acerca del culto de las imágenes y la embajada ante los árabes, noticia esta última poco atendible por no estar confirmada por ninguna otra fuente. El asesinato de Teoctisto (856), ordenado por Bardas que, tras encerrar en un convento a la emperatriz Teodora, hermana suya, se convirtió en dueño absoluto del imperio, aun dejando en el trono a su sobrino, debió de impresio-

nar profundamente a Cirilo, que renunció a la enseñanza y se fue donde su hermano Metodio, el cual, tras el golpe de estado, había abandonado la carrera administrativa y se había hecho monje en un monasterio del monte Olimpo.

Su vida de oración y de estudio fue interrumpida, en el 860, por el encargo que Cirilo recibió del emperador, por designación de Focio, de ir a misionar entre los jázaros, que entonces habitaban en regiones del mar Negro, entre el Don y el Cáucaso, los cuales desde hacía más de un siglo estaban en relación con el imperio de Oriente, aun prevaleciendo entre ellos el judaísmo, que habían abrazado después de haber estado casi a punto de adherirse al islam. La *Vita* de Cirilo, la *Traslato S. Clementis* y Anastasio el Bibliotecario atribuyen a la misión sólo un fin religioso, pues los jázaros habían solicitado al emperador un literato que pudiera discutir con los judíos y los sarracenos establecidos en su región. En realidad no es difícil descubrir razones políticas: el emperador, temeroso de nuevos ataques rusos contra Constantinopla, pretendía reforzar los lazos con los jázaros, y para evitar que sus embajadores se encontrasen en dificultad frente a eventuales interpelaciones de naturaleza religiosa, decidió incluir en la delegación también a Cirilo, quien se llevó consigo a su hermano Metodio. Durante el alto invernal en Cherson (Crimea), Cirilo no sólo se dedicó al estudio del hebreo para poder discutir mejor con los hebreos de los jázaros, sino que se puso también a buscar el cuerpo del papa san [✓]Clemente I que, según una *passio* legendaria, habría sido exiliado a Cherson y arro-

jado al mar con un ancla al cuello. Siguiendo la tradición local, logró descubrir una tumba entre las ruinas de una iglesia sumergidas por las aguas y llegó a la convicción de que el cuerpo allí custodiado era el del santo mártir. Terminada felizmente la misión tanto en el plano religioso como en el político, Cirilo volvió a Constantinopla trayendo consigo las reliquias de san Clemente, de las que no se desprenderá nunca, ni siquiera durante los desplazamientos más lejanos. En cambio se separó de su hermano, estableciéndose junto a la iglesia de los Santos Apóstoles, mientras Metodio, regresado al monte Olimpo, se retiró al monasterio de Policrionio, del que fue nombrado hegúmeno.

Pero la separación fue bastante breve, pues volvió a unirlos una nueva misión imperial. Entre el 862 y el 863 algunos embajadores del príncipe de Moravia, Ratislao, pidieron al emperador que enviara un obispo y algunos misioneros que hablaran la lengua eslava, al objeto de instruir al pueblo moravo, para apartarlo de la influencia política y religiosa de los obispos bávaros y crear una diócesis morava completamente autónoma. El gobierno imperial, que veía con buenos ojos la misión, dado que le ofrecía a Constantinopla la posibilidad de trabar relaciones con regiones que nunca habían gravitado en su órbita, sabiendo perfectamente que Cirilo y Metodio, oriundos de Tesalónica, hablaban correctamente el eslavo, encomendó la dirección a Cirilo. Este, firmemente convencido de que para propagar una fe es preciso ante todo exponer sus contenidos en la lengua de los oyentes y, sabiendo que los moravos y los demás pueblos eslavos

no poseían una literatura propia, se preocupó antes de la partida, de idear un nuevo alfabeto, el glagolítico, que respondiese de manera satisfactoria a las exigencias fonéticas de la lengua eslava y pudiera convertirse en el instrumento indispensable para la transmisión de su literatura. Él mismo se ocupó inmediatamente de la traducción eslava del evangelario, ofreciendo así el feliz prelude de una literatura nacida para salir al encuentro de las necesidades de disponer de una liturgia eslava de fácil comprensión incluso por parte del pueblo. La delegación, constituida por sacerdotes y por algunos discípulos que habían recibido solamente las órdenes menores, partió en el 863 llevando una carta del emperador para el príncipe moravo. Aunque entre los misioneros no había un obispo, solicitado en cambio por Ratislao, fueron acogidos con grandes honores, por lo que en seguida empezaron a predicar y a formar discípulos. A tal fin Cirilo y Metodio tradujeron los Evangelios, las Epístolas, los Hechos de los Apóstoles, algunos pasajes del Antiguo Testamento de uso en la liturgia y en el Salterio, permitiendo de este modo a los fieles seguir los oficios litúrgicos en su lengua. Obtuvieron pronto resultados alentadores, y ni siquiera el éxito militar de Ludovico el Germánico, que obligó en agosto del 864 al príncipe Ratislao a acoger nuevamente al clero bávaro, frenó la obra de los dos evangelizadores. Estos dieron impulso al nacimiento de una nueva cultura, abierta a las influencias de elementos occidentales y orientales, resistiendo perfectamente la confrontación con la griega y la latina. No faltaron obviamente, como dice el

biógrafo de Cirilo, oposiciones por parte del clero germánico, impresionado por el gran éxito obtenido por Cirilo y Metodio, que en apenas tres años y medio lograron formar discípulos capacitados para proseguir por su cuenta la obra.

Deseosos de coronar dignamente este éxito, los dos hermanos estimaron oportuno hacer consagrar en Constantinopla a los mejores discípulos, para dar vida a una jerarquía eclesiástica morava autónoma. En la primavera del 867 dejaron Moravia y, llegados a Panonia, fueron benévola-mente recibidos por el príncipe Kocel, quien aspirando como Ratislao a una organización eclesiástica desvinculada de la influencia de los francos, confió a Cirilo el encargo de enseñar las letras eslavas a cerca de cincuenta discípulos autónomos. Cirilo y Metodio se quedaron en el castillo del príncipe Kocel varios meses. Puestos nuevamente en camino llegaron a Venecia, donde se enteraron de que el papa [✓]Nicolás I había preguntado por ellos. Se dirigieron a Roma con la esperanza de obtener el apoyo del pontífice en favor de la introducción de la liturgia eslava, fuertemente obstaculizada por el patriarca de Aquileia, que alegaba derechos sobre Panonia y Moravia. Su esperanza no se vio defraudada, ya que el sucesor de Nicolás I, Adriano II, no sólo los recibió, hacia fines del año 867 o comienzos del 868, con los máximos honores, porque traían las reliquias de san Clemente, sino que aprobó su actividad y autorizó el uso de la lengua eslava en la liturgia. Él mismo presidió la misa celebrada en eslavo en la iglesia de la virgen llamada *Phatne* (Santa María la Mayor), sobre

cuyo altar depositó los libros litúrgicos eslavos, concediendo asimismo el permiso de celebrar la liturgia en eslavo también en las iglesias de San Pedro, Santa Petronila, San Andrés y San Pablo. Para los dos hermanos fue un gran éxito; además el pontífice ordenó sacerdote a Metodio y seguidamente también algunos discípulos suyos fueron ordenados sacerdotes o diáconos. Casi al acabar el 868 Cirilo enfermó gravemente y, sintiéndose próximo a la muerte, vistió el hábito monástico tomando el nombre de Cirilo, con el cual es universalmente conocido. Murió el 14 de febrero del 869. Por decisión del Papa fue sepultado en la iglesia de San Clemente. Si se tiene presente la ya mencionada convicción de Cirilo, según la cual el hombre puede llegar a través de sus acciones a asemejarse a Dios, se puede sin más convenir que tal idea encontró plena actuación en la vida de Cirilo, inspirada precisamente no en la contemplación, sino en la acción. De esto debía estar más que convencido el biógrafo de Metodio al referir las palabras «tú prefieres la montaña, pero no es justo abandonar por ella la enseñanza», con las cuales, en punto de muerte, exhorta a su hermano, enamorado de la vida monástica, a no abandonar la vida activa.

No podemos establecer el grado de fiabilidad de este por menor biográfico, pero es seguro que Metodio, tras la muerte de su hermano, continuó su obra con extraordinario celo. Y no le faltaron ocasiones: el Papa, en efecto, instituida la diócesis de Moravia y de Panonia, lo puso al frente de ella en calidad de legado apostólico. Pero a los éxitos iniciales de los príncipes eslavos siguieron muy pronto trastor-

nos políticos que llevaron a la captura del príncipe Ratislao e impidieron a Metodio poner los pies en Moravia. Metodio tuvo que quedarse con el príncipe Kocel. Tras no pocas contiendas entre el clero latino y el eslavo fue arrestado y procesado por un sínodo celebrado en Ratisbona, que lo exilió a un monasterio de Suabia. La prisión duró casi tres años y terminó merced a una resuelta intervención del nuevo papa Juan VIII, el cual, aun poniendo algunas reservas sobre el uso de la liturgia eslava, hizo que Metodio volviera a Moravia y asumiera su dirección eclesiástica. Aun faltando el texto en el que el pontífice expresó su parcial disenso, se puede sin embargo tener la seguridad de que Metodio siguió, obviamente con cierta cautela, usando la liturgia eslava. Prueba de ello son las protestas dirigidas contra él y la acusación de herejía que le lanzó vehementemente el sacerdote alemán Wiching. Metodio acudió entonces a Roma en el 880 y obtuvo de Juan VIII, entre otras cosas, la aprobación de la liturgia eslava y la confirmación de su nombramiento como arzobispo de la Iglesia morava. Pero al mismo tiempo Wiching, apoyado por el príncipe Svatopluk, que sucedió a su tío Ratislao, fue consagrado obispo de Nitria con libertad de celebrar en latín. A tales medidas, contenidas en la carta *Industriae tuae*, dirigida a Svatopluk el 26 de junio del 880, que habrían debido marcar el fin de las disensiones del clero latino respecto a la liturgia eslava, siguieron en cambio nuevas oposiciones fomentadas por el mismo Wiching, que llegó a inventar una carta del Papa en la que se invertían todas las deliberaciones conteni-

das en la anterior. Siguió tal desconcierto entre los moravos que Metodio informó al pontífice. Este no tardó en tranquilizarle, declarando que no había escrito ninguna otra carta al príncipe después de la del 26 de junio del 880. Confortado por esta respuesta, Metodio la divulgó, logrando así serenar los ánimos de sus fieles. No creyó, pues, necesario hacer un nuevo viaje a Roma; ateniéndonos al relato de su *Vita*, sí acudió en cambio, en torno al 881-882, a Constantinopla. Aquí fue recibido con la máxima solemnidad por el emperador y por el patriarca Focio, que veinte años antes lo había enviado, junto con Cirilo, a evangelizar Moravia y que, entre los altibajos de victorias y derrotas, se había convertido en árbitro de la situación religiosa. A la vuelta de Constantinopla transcurrió el último período de su vida completamente entregado a la obra de traducción. Murió el 6 de abril del 885, después de haber indicado como sucesor al discípulo Gorazd. Su cuerpo, tras recibir los extremos honores de forma solemne con oficios sagrados celebrados en latín, griego y eslavos, fue sepultado en la catedral de la Iglesia morava, cuya localización resulta todavía incierta. Una muchedumbre inmensa tomó parte en las exequias para manifestar su devoción a Metodio que, como escribe su biógrafo, «se había hecho todo para todos para salvarlos a todos».

La actividad literaria de los dos santos está caracterizada casi exclusivamente por las traducciones. A las obras de Cirilo ya mencionadas hay que añadir al menos aquellas de que da noticia Anastasio el Bibliotecario, es decir, la breve historia del hallaz-

go de las reliquias de san Clemente, el discurso y el himno en su honor. Metodio completó la traducción de la Biblia, menos el libro de los Macabeos, tradujo el *Nomocanon* y una recopilación de textos patristicos. Quedan de él un discurso sobre la penitencia y otro sobre el matrimonio. Se le atribuye también la redacción del más antiguo código de leyes eslavas, considerada por otros obra de Cirilo. La literatura eslava tuvo, pues, gracias a los dos hermanos tesalonicense, un sorprendente arranque, que será continuado por sus discípulos.

Gracias a su actividad literaria Cirilo y Metodio son honrados en los países eslavos como patronos de los profesores y estudiantes. En las artes figurativas su empeño religioso-cultural es generalmente simbolizado por el libro o por los rótulos que llevan en la mano, en los que se leen con nitidez las palabras iniciales escritas con los caracteres típicos del alfabeto inventado por Cirilo. El culto de ambos santos, surgido inmediatamente después de su muerte, se difundió con gran rapidez en las demás naciones eslavas, especialmente entre los búlgaros, que los consideraron fundadores de su cultura nacional, y los rusos. Su fiesta se celebra el 14 de febrero en la Iglesia occidental y el 11 de mayo en la oriental. Los dos hermanos, conocidos como «apóstoles de los eslavos», han sido proclamados por Juan Pablo II, en la encíclica *Egregiae virtutis* del 31 de diciembre de 1980, copatronos de Europa con san Benito de Nursia, en virtud de su aportación en favor de la misma.

TRNEK F., *Dejiny slovanských apóstolu Cyrila a Methoda*, Praga 1902; tr. fr. F. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vnes de Byzance*, París 1993 (reimp. con añadidas y correcciones en la *Introducción*, Hattiesburg 1969); tr. lat. (= «*leggenda italiana*») en AS Martii II, 12-26; texto crítico en AB 73 (1955) 412-461.

DEVOS P., *Sur la légende «Beatus Cyrillus»*, AB 99 (1981) 64; *Storia dei santi e della santità cristiana*, V, 97-110; *Christianity among the Slaves. The Heritage of Saint Cyril and Methodius. Acts of the International Congress held on the Eleventh Centenary of the Death of St. Methodius, Rome, October 8-11, 1985*, Roma 1988; DUTHILLEUL P., *Les sources de l'histoire des saints C. et M.*, EO 34 (1935) 272-306; *L'évangélisation des Slaves. C. et M.*, Tournai 1963; DVORNIK F., *The Slaves, Their Early History and Civilization*, Boston 1956, 116-146; *Byzantine Missions among the Slaves*, New Brunswick 1973; GRIVEC F., *Konstantin und Method. Lehrer der Slaven*, Wiesbaden 1960; LÖWE H., *Cyrrill und Methodius Zwischen Byzanz und Rom, en Religiosität und Bildung im Frühen Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze*, Weimar 1994, 271-326; SOTIROV G., *Die Bertus Cyrillus-Legende und ihre Stelle unter der Geschichtsquellen über das Werk der Brüder Cyrill und Methodius*, Palaeobulgarica 4, 4 (1980) 102-107; ZIFFER G., *La tradizione della letteratura cirillometodiana*, Ricerche storiche 39-40 (1992-1993) 263-289.

M. Donnini

CLARA DE ASÍS

1193/1194-1253 – fundadora de las clarisas – canonizada en 1255 – fiesta: 11 de agosto

Clara nació en Asís a fines del s. XII, probablemente en 1193 o 1194, del noble (*miles*) Favarone di Offreduccio di Bernardino y de Ortolana, también ella de noble stirpe. La única fecha segura de la vida de Clara es la de la muerte, el 11 de agosto de 1253; las otras se reconstruyen yendo hacia atrás a partir de esta. La conversión había acaecido cuarenta y dos

años antes, cuando tenía dieciocho años (cf *Processo* I, 3; II, 2), en el año 1211 o quizá con más probabilidad en 1212, teniendo en cuenta la cronología de la vida de ↗Francisco de Asís.

La niñez de Clara estuvo marcada por la amarga experiencia del exilio en Perusa, que sufrió su familia cuando en los primeros años del s. XIII, durante el período de luchas internas, prevalecieron en Asís los *seniores*, expresión de las nacientes clases burguesas y mercantiles adversarias de los nobles, los *maiores*. En el ambiente familiar Clara tuvo un gran ejemplo de mujer religiosa en su madre Ortolana, que peregrinó a Roma, Sant' Angelo al Gargano y Tierra Santa, y seguramente su primera educadora en la fe cristiana. Ya en la familia Clara había dado ejemplo de devoción y caridad, manifestando el propósito de no casarse pese a las insistencias de la familia, cuya posición social le habría permitido contraer un matrimonio de alto rango.

En la *Leggenda* (aquí y en adelante nos referimos a la *Leggenda* en prosa), la juventud de Clara es interpretada por anticipado sin solución de continuidad con la sucesiva opción monástica («tales fueron en la casa paterna las muestras de su virtud, tales las primicias del Espíritu, tales los preludios de la santidad»: *Leggenda* 4). Esta linealidad ideal es interrumpida por el encuentro con Francisco de Asís y con la *fraternitas* minorítica que hacía poco se había constituido en torno a él; encuentro visto en la *Leggenda* como un paréntesis, pero en realidad fue un momento de cambio que imprimiría un carácter indeleble a toda la vida de Clara y de la

futura comunidad de las *Povere donne* di San Damián. En la *Leggenda* el encuentro con Francisco es el único momento en que una vida de perpetuo retiro-clausura desde la infancia se desvela significativamente. No se comprende de quién fue la iniciativa del acercamiento, si de Francisco o de Clara, pero seguramente lo favoreció la fama recíproca (cf *Leggenda* 5). Es improbable que hubiera un proyecto seguro que fuera más allá de la determinación de abrazar la vida religiosa («despreciar el mundo») en la acepción más amplia del término, no necesariamente monástica. La opción de Clara estaba madurando, como ya sucediera con Francisco, en un clima familiar hostil; probablemente poco tiempo antes Clara había realizado un gesto de clamorosa ruptura con la familia, vendiendo sus bienes fuera del círculo familiar y dando el importe a los pobres (*Processo* XII,3-4; *Bula de canonización* 7; *Leggenda* 13).

La fuga de casa por la noche sucedió la tarde del domingo de Ramos de 1211 o 1212. Clara fue a la capilla de la Porciúncula, donde Francisco le cortó los cabellos y entregó «las insignias de la penitencia» (*Leggenda* 4). Inmediatamente después fue conducida al monasterio benedictino de San Paolo delle Abbadesse en Bastia, en los alrededores de Asís, donde sus padres intentaron reconducirla a casa a la fuerza. A los pocos días fue acompañada por Francisco a la iglesia de Sant' Angelo in Fanzo, en las pendientes del monte Subasio, donde la alcanzó su hermana ↗Inés, que huyó también de casa contra la voluntad de los padres (cf *Leggenda* 24-26).

Posteriormente, pero no se sabe

cuánto tiempo más tarde, se trasladó a San Damián por consejo de Francisco; en el Testamento Clara recuerda la elección de San Damián como el resultado final de un período de prueba, al término del cual fue establecido un vínculo de obediencia y de atención espiritual («poco después de su [de Francisco] conversión, junto con unas pocas hermanas que el Señor me había dado algo después de mi conversión, le prometí obediencia [...] y movido a piedad por nosotras, se obligó a tener siempre, por sí mismo y por medio de su orden, diligente cuidado y especial solicitud de nosotras no menos que de sus hermanos. Y así, por voluntad de Dios y de nuestro beatísimo padre Francisco, nos fuimos a vivir a la iglesia de San Damián, donde, en breve tiempo, nos multiplicó el Señor por su misericordia y gracia»: *Testamento* 25-30).

En la *Leggenda*, San Damián es descrito como un lugar claustral ideal, donde Clara encontró no sólo su estable y definitiva morada, sino que «deja de fluctuar en la incertidumbre de ulteriores cambios» (*Leggenda* 10). Con el asentamiento en San Damián terminó, según el hagiógrafo, la fase de búsqueda de la *conversio*, y empezó el largo tiempo, cuarenta y dos años, de la vida monástica, de la *conversatio*. Clara es caracterizada y cristalizada según los módulos usuales de la santidad monástica: modelo infatigable de disciplina y sobre todo renovadora del estado virginal (cf *Leggenda* 10-11).

La vida de la comunidad damianita sufrió una evolución y fue sin duda más compleja que lo que describe el hagiógrafo. Como en el caso de los hermanos menores, también para las

pauperes sorores de San Damián el problema principal consistió en dar forma jurídica a la intuición existencial que se había venido aclarando con la ayuda de Francisco y quizá de otros hermanos suyos. Una fuente externa al movimiento minorítico, la carta de 1216 del cardenal Jacobo de Vitry, testigo vigilante de los nuevos movimientos religiosos, testimonia que, al menos a los ojos del prelado, Francisco, Clara y sus seguidores eran una realidad homogénea («pero he encontrado en aquellas regiones una cosa que me ha dado gran consuelo: personas, de ambos sexos, ricos y laicos, que, despojándose de toda propiedad por Cristo, abandonan el mundo. Se llaman hermanos menores y hermanas menores y son tenidos en gran consideración por el Papa y los cardenales [...]. Las mujeres, en cambio, viven juntas en algunos beaterios no lejos de la ciudad, y no aceptan ninguna donación, sino que viven con el trabajo de sus manos»: *Fontes Francescani*, 2205-2207).

En este clima de comunión fraterna y de especial solicitud entre Menores y Damianitas, Francisco escribió textos normativos para Clara y sus compañeras. La *Forma vivendi* se encuentra en el capítulo VI de la *Regla* clarisa de 1253. Este es el tenor del breve escrito: «Ya que por inspiración divina os habéis hecho hijas y esclavas del altísimo sumo Rey, el Padre celestial, y os habéis desposado con el Espíritu Santo, eligiendo vivir conforme a la perfección del santo Evangelio, quiero y prometo tener siempre, por mí mismo y por medio de mis hermanos, diligente cuidado y especial solicitud tanto de vosotras como de ellos» (*Regla* VI, 3-

4). Sigue otro escrito de Francisco, la *Ultima voluntas*, que ofrece un contenido concreto a la opción de las Damianitas «de vivir según la perfección del santo Evangelio»; «Yo, el hermano Francisco, el pequeñuelo, quiero seguir la vida y pobreza de nuestro altísimo Señor Jesucristo y de su santísima Madre, y perseverar en ella hasta el fin; y os ruego, señoras mías, y os recomiendo que viváis siempre en esta santísima vida y pobreza. Y procurad encarecidamente no apartaros jamás de ella en modo alguno a perpetuidad por enseñanza o por consejo de quien sea» (*Regla* VI, 7-9).

Clara recuerda estos escritos también en su *Testamento* (vv. 33-35), en el contexto del compromiso de Francisco por la comunidad damianita. Es difícil encontrar concretos datos cronológicos y biográficos de los muchos años de la vida claustral de Clara. Independientemente de cada uno de los acontecimientos, como por ejemplo el asalto de los sarracenos al monasterio, rechazado milagrosamente, o el asedio de la ciudad de Asís por las tropas imperiales capitaneadas por Vitale d'Aversa (1240-1241), la *Leggenda* no ofrece muchos datos cronológicos.

Los hechos narrados están organizados alrededor de algunos temas que tratan de fijar un modelo (espejo) de vida religiosa: humildad, pobreza, mortificación de la carne, oración, devoción al crucifijo, instrucción de las religiosas. Todos temas seguramente de gran importancia, pero que no caracterizaban exclusivamente la vida de Clara, y no constituían su hilo conductor. Este debe situarse en el tenaz apego de Clara a lo largo de

toda su existencia a la enseñanza de Francisco y a la defensa de la memoria de la común inspiración y origen evangélico-pauperístico que unía las fraternidades minorítica y damianita.

Tal constancia estaba justificada por los intentos, que se habían desarrollado en tiempos, modos y con diferentes motivaciones, de la Curia romana y de la Orden de los Hermanos Menores, de orientar el desarrollo de las Damianitas en función de la solución de los problemas eclesíásticos más generales. En particular, cabe recordar la decisión de 1215 del concilio Lateranense IV, que con la constitución XIII, *Ne nimia religione diversitas*, prohibió la institución de nuevas formas de vida religiosa y la obligación para las nuevas comunidades de profesar una de las reglas de vida ya aprobadas (benedictina o agustiniana). Las consecuencias fueron inmediatas también para la comunidad damianita. Como se deduce de un testimonio en el proceso de canonización, unos tres años después de la conversión, Clara, «a ruegos e instancias de san Francisco, cosa que casi la obligó, recibió la dirección y gobierno de las hermanas» (*Processo* I, 6; cf también *Leggenda* 12). El título de abadesa indicaba el encuadramiento de la comunidad en la tradición benedictina. Papel determinante en esta evolución tuvo el cardenal Hugolino dei Conti di Segni, futuro papa Gregorio IX. En 1219 fijó para algunos monasterios una *forma et modus vivendi*, conocida como Constituciones hugolinas, que se caracterizaba sobre todo por la severa normativa claustral flanqueada por la regla benedictina; es de suponer que el texto hugolino fuera sustancialmente

idéntico a las *observantiae* damianitas, cuando estas ya habían sido adaptadas a las normativas conciliares. La redacción más antigua de estas normas se conserva en una bula de Gregorio IX enviada en 1228 al monasterio de Pamplona (*Santa Chiara d'Assisi. Scritti e documenti*, 311-322).

La relación de Clara con la Curia no careció de dificultades, porque si a Clara le movía preservar la especificidad de su comunidad, a la Sede Apostólica le interesaba crear una sólida normativa para la vida religiosa femenina, incluso a costa de particulares opciones de personas individuales y comunidades, como Clara en Asís e Anés en Praga. Fue precisamente esta diversidad de miras la que indujo a Clara a comprometerse por toda la vida a fin de que, dentro del mismo contexto de las normativas pontificias, se salvara la peculiaridad de la vida damianita, inspirada en el magisterio de Francisco y profundamente ligada a la historia minorítica. Pero la aprobación de una regla propia, si bien consecuencia de diferentes tradiciones monásticas y fruto de varias colaboraciones a nivel redaccional, y sobre todo la inserción de ese original c. VI que contiene los escritos de Francisco, son sólo el resultado final del cotidiano empeño de Clara por «vivir conforme a la perfección del santo Evangelio... siempre en esta santísima vida y pobreza» (*Regla* VI, 6).

El vínculo irrevocable entre perfección evangélica y elección pauperística empujó a Clara a acoger las diversas normativas pontificias que se le propusieron, pero tratando siempre de obtener de la Sede Apostólica «privilegios» que salvaguardaran la

opción pauperística. Un reciente y profundo estudio parece haber excluido definitivamente, sobre todo basándose en el análisis diplomático, la autenticidad del *privilegium paupertatis* (1216), que Inocencio III habría concedido a Clara; pero se ha confirmado la autenticidad del llamado *privilegium paupertatis*, emanado por Gregorio IX en Perusa el 17 de septiembre de 1228, que confirmaba a Clara y a sus hermanas de San Damián «el propósito de pobreza altísima... de no poder ser forzadas por nadie a recibir posesiones» (*Santa Chiara d'Assisi. Scritti e documenti*, 325).

La concesión de bienes y rentas estables a los monasterios siempre había sido uno de los principales objetivos de Gregorio IX al objeto de garantizar estabilidad económica para el sustento de las comunidades. Las deposiciones de los testigos (cf por ej. *Processo* I, 13), y la *Leggenda* (n. 14) recuerdan los repetidos y fracasados intentos realizados en tal sentido por Gregorio IX («e intentaba [Gregorio] persuadirla a poseer alguna propiedad... Y cuando el pontífice le replicó: “Si temes por el voto, Nos te dispensamos del mismo”, “Santo Padre”, respondió ella, “de ningún modo y jamás, por la eternidad, deseo ser dispensada del seguimiento de Cristo”»: *Leggenda* 14; el episodio aconteció con ocasión de la venida de la Curia pontificia a Asís para la canonización de Francisco). La concesión del *privilegium gregoriano* se efectuaba ni siquiera dos años después de la muerte de Francisco, en un momento de profunda incertidumbre institucional para San Damián, privado de su principal punto de referencia

(cf *Testamento* 38-39). La tenaz resistencia de Clara fue al fin premiada: en efecto, consiguió incluir en la *Regla*, después de la *Forma de vida* y la *Última voluntad*, la prohibición para las *pauperes Sorores* de San Damián de adquirir bienes (inmuebles): «Y así como yo, junto con mis hermanas, he procurado guardar siempre la santa pobreza que prometimos al Señor Dios y al bienaventurado Francisco... esto es, no tener posesiones o propiedades ni por sí, ni por intermedio de otras personas... fuera de esa poca tierra necesaria para el decoro y el aislamiento del monasterio; y que esa tierra sólo se cultive como huerto para su [de las hermanas] sustento» (*Regla* VI).

Sin embargo, la fidelidad a la pobreza, hecha posible por la inclusión de esta norma en la *Regla* aprobada, no impidió a la Sede Apostólica mantener, junto a la *Regla* de Clara, las precedentes, hugolina e inocenciana. Más tarde Urbano IV aprobó otra (1263), que preveía la posibilidad de adquirir bienes, y que se añadió a la propiamente clarisa, imponiéndose en la mayor parte de los monasterios de las Clarisas.

Otro motivo de diferencias entre Clara y la Curia pontificia fue la promulgación de la primera declaración pontificia sobre la *Regla* de los Hermanos Menores, la *Quo elongati* (28 de septiembre de 1230). Con esta bula, Gregorio IX aclaraba algunas dudas que los Hermanos Menores tenían sobre la interpretación de la *Regla*; uno de estos argumentos controvertidos era la prohibición de entrar en los monasterios de monjas. Se precisaba que la prohibición de acceder al interior se refería a todos

los monasterios, permaneciendo firme la posibilidad de acceder a los espacios públicos, como la iglesia para predicar o para la cuestación. De esta excepción quedaban excluidos los monasterios de las *Pauperes moniales reclusae*: «A nadie se le concede la facultad de acceder a ellos si no es con licencia especial de la Sede Apostólica» (*Fontes Franciscani* 2739). La medida suscitó la firme oposición de Clara, la cual vio en la disposición una intolerable restricción a la profunda relación de obediencia-cuidado espiritual entre Damianitas y Menores. Por protesta Clara alejó de San Damián también a los hermanos encargados de la cuestación (cf *Leggenda* 37). La Sede Apostólica remitió el problema a los Hermanos Menores, que al someter la cuestión a la Curia quizá manifestaban un creciente malestar por el aumento del trabajo derivado de la multiplicación de los monasterios; síntoma de estas dificultades sería también la progresiva disminución de la presencia de Clara y de las Damianitas en las leyendas franciscanas, desde la *Vita prima* de Tomás de Celano a la *Leggenda maior* de san Buenaventura.

La defensa del ideal pauperístico y el mantenimiento de pleno derecho de la orden damianita dentro del movimiento franciscano, pilares de la existencia de Clara, fueron, pues, motivo de tenaces y prolongadas confrontaciones con la Sede Apostólica y seguramente no dejaron de encender ulteriormente el debate dentro de los Hermanos Menores. En el contexto de la tradición monástica, la opción de la pobreza era para Clara el único modo para preservar una identidad

específica. No sabemos si Clara desempeñó un papel activo, en primera persona, en el debate interior de la Orden; lo que sí sabemos es que las relaciones que Clara instauró con los hermanos de la primera fraternidad minorítica nunca cesaron. Es significativo que en el momento de su agonía estuvieran a su lado Junípero, León de Asís y Ángel, que sobrevivieron a Francisco varios decenios, testigos autorizados de los orígenes minoríticos.

Clara murió el 11 de agosto de 1253, tras diecinueve años de enfermedad, dos días después de la tan anhelada aprobación de su *Regla*. En las exequias participaron el pontífice y exponentes de la Curia papal. Poco tiempo después, Inocencio IV encargó al obispo de Spoleto, Bartolomé Accoramboni, instruir el proceso canónico, que se celebró en Asís del 24 al 29 de noviembre de 1253. Entre agosto y octubre de 1255, en Anagni, Alejandro IV inscribió a Clara en el catálogo de los santos con la bula *Clara claris praeclara meritis*, que es uno de los primeros testimonios de la evolución de las bulas de canonización de meros ejercicios retóricos a verdaderas narraciones hagiográficas «de vita, conversione et conversatione ipsius, ac de praeditis miraculis». Clara es calificada de «enamorada e incansable seguidora de la pobreza» (*Bula* 17): la pobreza es, pues, valorada, por primera vez, como virtud determinante para la canonización. Este documento representa un momento importante de la elaboración hagiográfica de la imagen de Clara, intermedio entre los actos procesales y la *Leggenda*. La fiesta de la santa fue fijada el 12 de agosto, segura-

mente para no sobreponerla a la de san Rufino (11 de agosto), patrono de la ciudad, y fue celebrada con culto universal. En febrero de 1958, el papa Pío XII proclamó a Clara patrona de la televisión, en recuerdo del milagro de que fue protagonista la santa en una noche de Navidad, cuando enferma y en la cama pudo ver milagrosamente la liturgia de Navidad celebrada en la iglesia de San Francisco.

Clara ha sido también una de las pocas mujeres escritoras hasta el s. XIII y la primera que redactó una regla religiosa. De ella quedan cuatro cartas enviadas a Inés de Praga (una, dirigida a Ermentrudis de Brujas, no es considerada auténtica), la *Regla* o *Forma de vida de la orden de las hermanas pobres*, el *Testamento* y la *Bendición*. Para la redacción de estas obras se supone que se sirvió de la colaboración de uno o más «secretarios», que la ayudarían en la redacción. La *Regla* y el *Testamento* ya se han utilizado aquí ampliamente como fuentes de importancia primordial para las gestas biográficas de Clara y para la historia de su orden. Sobre la autenticidad de su *Regla* no hay dudas; durante un reconocimiento de las reliquias de la santa en 1893 se encontró en los pliegos de su hábito el original de la bula papal de aprobación, que contiene la *Regla*; el texto normativo ha sido transmitido también por la tradición manuscrita junto con el *Testamento*, la *Bendición* y el *Privilegium paupertatis* inocenciano, considerado, como hemos dicho, falso. Los cinco manuscritos que contienen los escritos de Clara son de los ss. XIV-XV.

También sobre la autenticidad del *Testamento*, en el pasado, se vertieron

dudas, al no haberse encontrado hasta entonces testimonios manuscritos (existía solamente la edición de Wadding incluida en 1628 en los *Anales*). Pero a partir de 1954, es decir, desde que se descubrieron algunos ejemplares manuscritos, parece que la mayor parte de los estudiosos aceptan su autenticidad. Sólo recientemente W. Maleczek, al demostrar con sólidos argumentos —que en cualquier caso esperan confirmación— la falsedad del *Privilegium paupertatis* inocenciano de 1216, ha replanteado también el problema de la autenticidad del *Testamento*, acabando por negarla. La prueba de la apocrifía habría que reconocerla en una referencia explícita al falso privilegio inocenciano contenido, según el autor, en el pasaje: «me preocupé de que el señor papa Inocencio..., y otros sucesores suyos, corroborasen con sus privilegios nuestra profesión de la santísima pobreza» (*Testamento*, v. 42). Pero la opinión de Maleczek ha sido confutada prontamente por E. Paoli, quien, con buenas razones, no cree que en el lugar citado pueda verse una referencia explícita al falso *Privilegium*.

Discurso aparte merecen las cartas que Clara escribió (las tres primeras entre 1234 y 1238, la cuarta en 1253) a Inés de Praga, hija de Otakar I rey de Bohemia, que dio vida en Praga a un monasterio de estilo damianita. Las cartas testimonian el profundo vínculo de comunión espiritual entre Clara e Inés y manifiestan la espiritualidad esponsal y pauperística de Clara: «Menospreciando los fastos del reino terreno y desdénando las ofertas de un matrimonio imperial, te has hecho seguidora de la santísima

pobreza y has seguido con espíritu de gran humildad y de ardiente caridad las huellas de aquel con quien has merecido unirse en matrimonio» (*Carta II*, 7). El modelo, el espejo, es Cristo pobre (cf *Carta I*, 13-19).

Clara alaba la opción de Inés y la anima a resistir a los que querían alejarla de su estilo de vida religiosa («y si alguien te dice o te sugiere otra cosa que te impida seguir la perfección o que te parezca contrario a la vocación divina, aunque debas venerarlo, no sigas su consejo, sino abraza, virgen pobre a Cristo pobre»: *Carta II*, 17-18). En esta invitación se suele ver una incitación de Clara a Inés (pero tal vez también a sí misma) a no ceder a las constantes presiones ejercidas por Gregorio IX, que deseaba moderar la opción de pobreza de Inés, a fin de que aceptase bienes para su monasterio.

En los últimos años, la historiografía más rigurosa ha incluido a Clara en el contexto de la historia minorítica, tratando de valorar caso por caso los aspectos de su historia en relación con Francisco: no como figura paralela, sino complementaria de Francisco, su testigo autorizado, «alter Franciscus», esposa-guardiana y no hija de Francisco, intérprete de Francisco en el apego absoluto a la pobreza histórica y no mística de Francisco. Hay quien ha vuelto también a poner en discusión la relación entre Francisco y Clara; a través del análisis de los escritos de Clara y Francisco y de las leyendas franciscanas se ha llegado a mitigar una imagen sin duda demasiado estereotipada, la de una pareja mística perfectamente especular (J. Dalarun). Pero independientemente de interpretaciones más o menos

legítimas, tendríamos que esforzarnos en valorar y comprender la figura de Clara, no sólo o no tanto en función, sino en relación a Francisco y a la historia minorítica.

Francisco —el tiempo que vivió con Francisco y después de Francisco—, la pobreza, la clausura, la obediencia a la Sede Apostólica, la mística esponsal y otras cosas, son elementos que Clara vivió y reelaboró en sus escritos, incluso mucho tiempo después de la muerte de Francisco; así proyectó en la memoria de la primera comunidad de San Damián muchas preocupaciones que sólo se acentuarían posteriormente. Clara, por ejemplo, recordando su vital relación con Francisco, concedió a aquella memoria un valor proporcional al esfuerzo de disminuirla y casi borrarla por parte de ambientes eclesiásticos y minoríticos.

A este respecto es particularmente significativa la *Leggenda de santa Chiara vergine*. Escrita en prosa, es atribuida, aunque no con seguridad, al franciscano Tomás da Celano, primer biógrafo de Francisco. Sus principales fuentes fueron las actas del proceso, la bula de canonización y otros testimonios orales o escritos que el hagiógrafo llegó a conocer. No está todavía muy clara la relación con la *Leggenda versificata di santa Chiara d'Assisi*. Al día de hoy, la hipótesis más probable es que la *Leggenda versificata* dependa de una redacción de la leyenda en prosa anterior a la definitiva, editada por F. Pennacchi en 1910. De la *Leggenda* en prosa derivaron después en el s. XIII tres breves leyendas para uso litúrgico y una breve leyenda versificada, *Gaudia s. Clarae*, del s. XIV. En la

dedicatoria dirigida a Alejandro IV, Clara y su orden son presentadas como instrumentos de la divina providencia para la renovación de la vida religiosa, modelo de santidad para las mujeres. En el pontífice se reconoce y alaba al fautor de nuevas órdenes.

Siguiendo el esquema propuesto por Inocencio IV en la bula de incoación del proceso, *Gloriosus Deus*, la *Legenda* sigue un esquema cuatripartito: vida familiar en la casa paterna (nn. 1-4), encuentro con Francisco y conversión a la vida religiosa (nn. 5-11); el largo período de la vida claustral en San Damián y el tránsito (nn. 12-48); los milagros acaecidos después de la muerte (nn. 49-62). El modelo hagiográfico que surge de la narración es lineal; no hay contradicciones fundamentales ni en la descripción de los hechos, ni en la reconstrucción hagiográfica. El autor parece haber dado simplemente forma literaria a los datos biográficos de Clara.

En el extenso período sucesivo a la muerte de Francisco, Clara cultivó tenazmente la memoria de la solicitud de Francisco hacia ella y la inquebrantable fidelidad a la pobreza evangélica. Pero tales características, reiteradas por Clara en sus escritos, se han omitido en la *Legenda* o reinterpretado según un modelo hagiográfico más genérico; en efecto, el recuerdo de la profunda atención prestada por Francisco a las Damianitas y a la vida de pobreza evangélica, inseparable binomio, son silenciados o vueltos a proponer de forma episódica. El autor no tuvo en cuenta estas aspiraciones, sobre todo para secundar las necesidades de la comisión papal de regular la vivacidad y multiplicidad de la vida religiosa femenina, y de la Orden mino-

rítica de no sobrecargarse con el cuidado de las religiosas a expensas de una actividad pastoral más general. La imagen de Clara que se deriva de la *Legenda* está circunscrita al prototipo de santidad monástica, donde no se ve con claridad la propuesta y la presencia que Francisco representó para Clara y que Clara misma supo reinterpretar para renovar la vida monástica femenina.

La más antigua representación de Clara con historias de su vida es la gran tabla del Maestro de Santa Clara de 1283, conservada en la basílica de Santa Clara en Asís. En el centro domina la imagen frontal de la santa, con hábito, manto, cordón franciscano y una cruz en la mano izquierda. Las ocho escenas de contorno reproducen los principales momentos de su vida, desde que recibió las palmas benditas del obispo Guido, en vísperas de su fuga de casa, a la celebración de las exequias. También se le atribuye al Maestro de Santa Clara la gran cruz de madera de la basílica de Santa Clara, donde la santa está a los pies de la cruz junto a Francisco. Caracterizan la iconografía de la santa, además del hábito religioso ya recordado, la cruz, el lirio y el libro. En los ss. XIV y XV prevaleció de modo oficial la representación de Clara con el lirio, símbolo de la pureza: en las velas que dominan el altar mayor de Santa Clara, obra del Maestro expresionista de Santa Clara (1330 ca.), junto con la Virgen y el Niño, la santa aparece con un lirio en la mano, en actitud quizá de ofrecérselo al Niño. También con el lirio Clara ha sido pintada por Giotto (Florencia, Santa Cruz) y por Simone Martini (Asís, San Francisco, capilla de San Martín, s. XIV). Frecuentemente se

combinan dos atributos: lirio y cruz, lirio y libro o libro y cruz. La representación de Clara con el ostensorio o la píxide, que evoca el milagro de la retirada de los sarracenos, sólo está presente a partir de la mitad del s. XV (Siena, Academia, políptico de Giovanni di Paolo); se impuso después en la edad contrarreformista (Pescocostanzo, Colegiata, frontal de Tanzio da Varallo). El ciclo de frescos más antiguo dedicado a Clara es obra del «giottesco» Maestro expresionista de Santa Clara, que pintó el crucero derecho de la iglesia de Santa Clara en Asís (1305-1310 ca.). Pero a nosotros sólo nos han llegado escenas de la muerte y de las exequias de la santa.

BIBL.: BHL y *Novum Suppl.* 1815-1817; BS III, 1201-1208; DBI XXIV, 503-508; DHGE XII, 1032-1036; DIP II, 885-892; DSp V, 1401-1422; EC III, 1419-1421; LMA II, 2122-2124; LThK VI, 314; *Storia dei santi*, VI, por A. VAUCHEZ, 104-111. Para la edición crítica de los escritos, cf CLARA DE ASÍS, *Scritti*, ed. de M. F. BECKER-J. F. GODET-T. MATURA-G. G. ZOPPETTI, Vicenza 1986 (trad. de SC 325); la edición de G. BOCCALI de 1976 se vuelve a publicar ahora, con la *Introducción* de E. PAOLI, en E. MENESTÒ-S. BRUFANI (eds.), *Fontes Franciscani*, Santa María de los Ángeles 1995.

En castellano, destacamos: I. OMAECHEVARRÍA (ed.), *Escritos de Santa Clara y documentos complementarios*, BAC, Madrid 1982.

Para una aproximación a los escritos de Clara, además de las introducciones de las citadas ediciones críticas y de su traducción: CREMASCHI G. - ACQUADRO A., *Scritti di Santa Chiara d'Assisi*, I: *Commento*, Santa María degli Angeli 1994; GENNARO C., *Chiara d'Assisi*, Magnano 1995, 5-104; GRAU E., *Die Schriften der heiligen Clara und die Werke ihrer Biographen*, en *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Actas del VII Congreso internacional de la Società internazionale di studi francescani (Asís, 11-13 de octubre de 1979), Asís 1980, 193-238; MARINI A., «*Ancilla Christi, plantula sancti Francisci*». *Gli scritti di Santa Chiara e La Regola*, en *Chiara d'Assisi*, Actas del XX Congreso internacional (Asís, 15-17 de octubre de 1992) de la Società

internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, Spoleto 1993, 107-156; MENESTÒ E., *Beate e sante dell'Umbria tra Duecento e Trecento: una ricognizione degli scritti e delle fonti agiografiche*, en *Sante e beate dell'Umbria tra il XIII e il XIV secolo*, Foligno 1986, 62-68.

La *Legenda* en prosa ed. por F. PENNACCHI (Asís 1910), la *Legenda versificata*, ed. por B. BUGHETTI (AFH 5 [1912] 241-260, 459-481) y el *Processo di canonizzazione* (ib, 13 [1920] 439-493) en *Fontes Franciscani*, o.c., 2347-2507. Para los problemas textuales y hagiográficos planteados por las leyendas clarisas, cf GRAU, *Die Schriften...*, o.c.; MENESTÒ, *Sante e beate dell'Umbria...*, o.c.; S. BRUFANI, *Le «leggendae» agiografiche di Chiara d'Assisi del secolo XIII*, en *Chiara d'Assisi...*, o.c., 325-355.

Entre los estudios sobre la vida y la obra de Clara, cf M. BARTOLI, *Chiara d'Assisi*, intr. de A. VAUCHEZ, con apéndice iconográfico de S. GIEBEN, Roma 1989 (Bibliotheca seraphico-capuccina 37); A. ROTZETTER, *Chiara d'Assisi. La prima francescana*, Milán 1993. Para un balance historiográfico sobre los diversos aspectos de las vicisitudes clarisanas, cf *Chiara d'Assisi...*, o.c. De divulgación: F. GAMISSANS, *Clara de Asís*, San Pablo, Madrid 1993³.

Para la iconografía, cf KAFTAL, 1952, 269-278; KAFTAL, 1965, 289-296; KAFTAL-BISOGNI, 1978, 225-230; KAFTAL-BISOGNI, 1985, 201-202; F. BISOGNI, *Per un census delle rappresentazioni di Santa Chiara nella pittura in Emilia, Romagna e Veneto sino alla fine del Quattrocento*, en *Movimento religioso femminile*, o.c., 131-165; S. GIEBEN, *L'iconografia di Chiara d'Assisi*, en *Chiara d'Assisi...*, o.c., 187-236. Para un estudio específico sobre la iconografía clarisa en la iglesia de Santa Clara en Asís, principal lugar de culto de la santa, cf E. LUNGI, *La decorazione pittorica della chiesa*, en M. BIGARONI-H. R. MEIER-E. LUNGI, *La basilica di Santa Chiara in Assisi*, Ponte San Giovanni (PG) 1994, 137-282.

S. Brufani

CLARA DE MONTEFALCO
1268-1308 – agustina – canonizada
el 8 de diciembre de 1881 – fiesta: 17
de agosto

Nació en 1268 en Montefalco, pequeño municipio umbro cercano a Spole-

to, de una familia acomodada e intensa religiosidad. Desde su infancia dio precoces muestras de santidad: como muchos candidatos a la gloria de los altares, Clara no participó en los juegos infantiles de sus coetáneos. Se dedicaba, en cambio, con gran asiduidad a la oración, y la dimensión lúdica se traducían en visiones de Jesús Niño, que la invitaba a jugar con él. La hermana mayor de Clara, Juana, había manifestado la intención de retirarse del mundo junto con algunas compañeras, entrando en una *cárcel* o reclusorio: se trata de un estilo de vida religioso que en aquellos años atraía a muchas mujeres, al menos en la Italia central, pero que no veían con buenos ojos las autoridades eclesiásticas porque las comunidades femeninas no eran fácilmente controlables.

En este caso Juana, gracias entre otras cosas a la ayuda de su padre, que construyó un pobre edificio para sus hijas y sus compañeras, pudo realizar su vocación. Clara, entonces aún niña, siguió muy pronto a su hermana y vivió bajo su guía espiritual, en absoluta pobreza, castidad y obediencia, hasta 1290.

Esta primera comunidad parece haber practicado una pobreza total, hasta el punto de que en el Proceso de canonización de Clara, sus hermanas, evocando el período en que iban pidiendo de puerta en puerta, recordarán que Clara había experimentado tanto gozo en la humillación y en los rechazos que la actividad comportaba que fue exonerada de la misma por Juana.

Pero en 1290 el obispo Gerardo de Spoleto concedió (o impuso) a la comunidad la regla de san Agustín,

aunque parece que el cuidado espiritual de las que ya eran monjas de clausura estaba garantizado por algunos clérigos seculares y sobre todo por los Franciscanos, entonces extendidísimos por toda Umbría (que además tenían una comunidad en Montefalco).

Al año siguiente, muerta Juana, rodeada por la veneración de todas sus hijas espirituales, Clara fue elegida abadesa. En consonancia con un acostumbrado *topos* hagiográfico, que parece responder perfectamente a su carácter, la futura santa aceptó el cargo sólo tras muchas vacilaciones y casi obligada. Como superiora se mostró humilde y servicial, siempre dispuesta a sustituir a las monjas en los trabajos más humildes, pero capaz también de ejercer un fortísimo ascendiente gracias a su extraordinaria capacidad de «leer en el corazón» de sus interlocutores. Su enseñanza religiosa parece haberse concentrado sobre todo en una valiente defensa de su castidad y de la de sus hermanas (especialmente de la virginidad), y en una coherente imitación de Cristo sufriendo. Desde la infancia había gozado de numerosas visiones, de las que se vio privada largos años a raíz de un sentimiento de orgullo experimentado al comprender que se trataba de un don excepcional y no de facultades comunes a todos. Estas visiones se alimentaban de las imágenes de la Pasión, que hacían correr de sus ojos ríos de lágrimas y le impedían alimentarse y dormir normalmente.

Su religiosidad, más que de la *leticia* franciscana, parece nutrirse de los modelos ascéticos del monaquismo primitivo –su deseo constante habría sido llevar una vida eremítica–, que

volvía a estar en auge, si bien con acentos nuevos, en el ámbito del franciscanismo espiritual, por el que parece haber sido influenciada. De hecho, sus hermanas alabarán en ella los largos ayunos, la oración constante, los centenares (se habla incluso de un millar) de genuflexiones en las horas nocturnas, el uso del cilicio y la renuncia a todo placer terreno. Todas recordarán asimismo su gran pudor, que la hacía insoportables las visitas del médico. Aunque ella tratara de evitar todo contacto con los hombres, con los que sólo se entretenía en el locutorio, acompañada por otra monja y después de cubrir la reja con un velo oscuro, Clara parece haber ejercido una gran influencia sobre algunos distinguidos ciudadanos de Montefalco y de Valle Spoletana, de quienes era consejera en materia religiosa y en las crisis espirituales.

Pero su fama se extendió también por las regiones cercanas: los cardenales Colonna le enviaron cartas y conspicuas sumas de dinero y Clara se relacionó también con Napoleón Orsini, mediante el espiritual Ubertino da Casale, entonces al servicio del cardenal-legado.

Es difícil definir la mística de Clara: la unión con Dios la llenaba de un gozo inefable; durante los éxtasis que, según las compañeras, se prolongaban durante días enteros e incluso semanas, Clara perdía toda relación con la realidad, volviéndose incluso físicamente insensible. Pero, en su estado natural, la abadesa se mostraba muy reticente sobre el contenido de las visiones mismas: sólo de algunas tenemos cierta idea a través de la tradición oral que se mantuvo dentro de la comunidad. De lo

poco que se puede deducir, la espiritualidad de Clara parece estar marcada por una forma de quietismo *avant-la-lettre*, en el sentido de que parecía estar convencida, a través de la experiencia mística, de que el hombre sólo puede evitar el pecado renunciando prácticamente a la libertad del querer e identificando su voluntad con la voluntad divina. Y, sin embargo, fue precisamente Clara la primera en denunciar a la Inquisición a un grupo de herejes, de los que sólo conocemos cuanto se nos dice en los testimonios de su proceso de canonización, la llamada secta del «espíritu de libertad» o del «libre espíritu», cuyas posiciones recuerdan las de Clara, en cuanto ponen en su centro el problema de la libertad del querer humano.

Algunos de los jefes del grupo heterodoxo habrían sido concretamente los franciscanos que se ocupaban del cuidado espiritual de la comunidad de Montefalco. En una serie de conversaciones mantenidas con uno de ellos, Bentivegna da Gubbio, Clara se habría dado cuenta del carácter herético de sus doctrinas, que sostenían esencialmente la impecabilidad del alma humana, en cuanto el hombre no puede querer o realizar nada fuera de la voluntad de Dios, omnisciente y todopoderoso.

Una visión de la abadesa parece haber impresionado particularmente a las compañeras: Clara contó un día que llevaba la cruz de Cristo en el corazón. Cuando, el 17 de agosto de 1308, Clara murió con apenas cuarenta años, tras largos períodos de enfermedad causados entre otras cosas por su excesiva ascesis, una de las compañeras tuvo al impresión de reconocer en el

corazón de la santa los instrumentos de la pasión (clavos, corona de espinas, cruz, etc.). La noticia del milagro acontecimiento se difundió muy pronto, atrayendo a Montefalco entre otros a un clérigo francés, Berengario de Saint-Affrique, entonces vicario del obispo de Spoleto. Este, al principio bastante escéptico, se convenció de la verdad del prodigio y durante muchos años se dedicó infatigablemente a obtener el reconocimiento de la santidad de Clara. Diez años después, Juan XXII autorizó la investigación sobre la vida, virtud y milagros de la abadesa agustina, como es denominada Clara en el documento papal. Los testimonios, uno de ellos muy contrario a Clara, fueron enviados a Aviñón y obtuvieron la aprobación de la comisión cardenalicia encargada de examinarlos. A pesar de ello, el Papa no procedió a la canonización, quizá por los vínculos de Clara con los espirituales franciscanos o por la aversión del pontífice hacia ciertas formas de santidad mística.

Desde entonces, y por diferentes vicisitudes –en primer lugar la polémica sostenida en el s. XV entre agustinos y franciscanos, que se disputaban a la candidata a los altares, considerándola parte de su familia religiosa– la causa se prolongó 550 años; en efecto, Clara no fue canonizada hasta 1881. Viene representada con un lirio en la mano o, en ocasiones, con una balanza.

BIBL.: BHL 1818-1821; BS III, 1217-1222; DBI XXIV, 508-512; LMA II, 1470-1471; LCI VII, 318-319; BARONE G., *Probleme um Klari von Montefalco*, trad. it. en *Movimenti religiosi e mistica femminile nel Medioevo*, Milán 1993, 248-257; FALOCI PULIGNANI M., *La vita di Santa Chiara da Montefalco, scritta da Berengario di Sant'Africano*, Archivio Storico per

le Marche e per l'Umbria I (1884) 583-625; ib 2 (1885) 193-266; LEONARDI C.-MENESTÒ E., *Santa Chiara e il suo tempo*, Perusa-Florenzia 1984; MENESTÒ E., *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, con un prólogo de C. LEONARDI, Perusa-Florenzia 1984.

G. Barone

CLAUDINA THÉVENET

1774-1837 – fundadora de las Hermanas de Jesús María – canonizada el 21 de marzo de 1993 – fiesta: 3 de febrero

Claudina Thévenet nació en Lyon en 1774 de una familia de buena posición social y económica. El padre, Filiberto, comerciante de seda, era un hombre bueno y caritativo; la madre, María Antonia Guyot de Pravieux, era de recto y decisivo carácter y muy piadosa. Claudina permaneció con su familia hasta cumplir los nueve años, recibiendo una óptima educación intelectual y cristiana. Entre los nueve y los dieciséis años fue confiada a las benedictinas de la abadía de Saint-Pierre-les-Nonnains, donde recibió una cuidada educación, que siempre recordaría con gratitud y afecto.

En 1793, en plena época del Terror, dos hermanos de Claudina fueron denunciados y arrestados. Claudina, que iba a visitar a sus hermanos a la cárcel, presenció con profundo dolor su ejecución. El 15 de enero de 1794 recibió sus palabras de perdón: «Perdona, como nosotros perdonamos». Claudina escuchó las palabras de sus hermanos y, cuando los vientos de la Revolución amainaron, las puso en práctica perdonando a la persona que los había denunciado. Sin duda recordaría toda su vida aquellos días de dolor, porque fueron el origen de una

enfermedad crónica y de un temblor nervioso que se manifestaba en determinadas ocasiones y que ella llamaba «mi Terror». Con veinte años, impresionada por la miseria del pueblo, consagró todas sus fuerzas a la asistencia a los pobres. No se ocupaba sólo de sus necesidades materiales, sino también de su ignorancia de Dios, que para ella, crecida en una familia cristiana y educada por religiosas, constituía el peor mal.

La llamada del Señor le llegó cuando el padre André Coindre le llevó dos jóvenes pobres, con los vestidos harapientos, que lloraban y temblaban de frío. Claudina las acogió y, desde aquel día, ayudada por otras muchachas, se dedicó a la acogida, asistencia y educación de aquellas jóvenes. Tras ese encuentro, el padre Coindre ayudó a Claudina en su trabajo, la animó con sus consejos y la orientó cuando decidió consagrarse a Dios.

Cuando se convencieron de que la obra procedía verdaderamente de Dios, se constituyeron en asociación. En julio de 1816 nació la «Pfa Unión del Sagrado Corazón de Jesús», de la que Claudina fue elegida presidenta unánimemente: fue el 31 de julio, fiesta de san Ignacio de Loyola. Exactamente dos años después, el 31 de julio de 1818, el padre Coindre invitó al grupo a que se dotase de una organización comunitaria. Claudina dejó la casa paterna y fundó la primera casa de la comunidad. Como las grandes decisiones de su entrega a Dios las había tomado en la fiesta de san Ignacio, asumió el nombre de María de San Ignacio. Su congregación se llamaría «Hermanas de Jesús María». La comunidad se desarrolló rápidamente. María de San Ignacio se

preocupaba de todas las niñas que acogía en sus casas y residencias, sobre todo de las más pobres. Ella, que había recibido una excelente educación, quería que también la tuviesen las jóvenes que se le confiaban.

En 1823 se consagró por siempre al Señor. Murió el 3 de febrero de 1837. La obra se difundió rápidamente incluso durante la vida de la fundadora. En 1820, junto al santuario de Fourvière, fundó una casa para huérfanas y una residencia y allí se trasladó la naciente comunidad. Después se fundaron Bolleville (1920) y Monistrol (1821). Tras la muerte de la fundadora, la congregación continuó difundiéndose: en 1842 llegó la primera fundación en India. La congregación trasladó su casa generalicia a Roma en 1901. María de San Ignacio fue beatificada por Juan Pablo II el 4 de octubre de 1981 y canonizada el 21 de marzo de 1993.

BIBL.: BS App. I, 1369-1371; DIP IV, 1139-1140; GABRIELA MARÍA (C. MONTESINOS), *Da quella notte a Pierre-Plantée. Vita e opere di Claudina Thévenet (Madre Maria di San Ignazio) nel bicentenario della nascita*, Roma 1974; HORNY J. M., *Claudina Thévenet, Religiosas de Jesús María*, Barcelona 1993; VIATTE A., *Histoire de la Congrégation de Jésus-Marie*, Québec 1952.

J. J. Díaz Catalán

CLAUDIO DE LA COLOMBIÈRE

1641-1682 – jesuita – canonizado el 31 de mayo de 1992 – fiesta: 15 de febrero

Tercer hijo del notario Bertrand La Colombière y de Margarita Coindat, nació el 2 de febrero de 1641 en St. Symphorien d'Ozon en el Delfinado

(Francia). En Vienne, adonde se había trasladado la familia, Claudio recibió su primera educación escolar, que completó después en Lyon con el estudio de retórica y filosofía. En este período se siente llamado a la vida religiosa en la Compañía de Jesús, pero desconocemos los motivos que le impulsaron a tomar esta decisión. Por el contrario, él nos ha dejado en uno de sus escritos esta confesión: «Sentía una horrible aversión por la vida que abrazaba». Esta afirmación es fácilmente comprensible a la luz de la naturaleza de Claudio, sensible a las relaciones familiares y amistosas, pero también grandemente inclinada a la literatura y al arte y atraída por todo aquello que tiene de digno la vida. Por otra parte, no era un hombre que se dejase guiar por el sentimiento. A la edad de 17 años entró en Aviñón, en el noviciado de la Compañía de Jesús, desde donde, en 1660, pasó al Colegio, para terminar los estudios de filosofía y al mismo tiempo emitir los primeros votos religiosos. Al final del curso fue nombrado profesor de gramática y literatura, cargo que mantuvo, en aquel Colegio, cinco años.

En 1666 fue enviado a París para estudiar teología en el Colegio de Clermont y en aquella misma época le confiaron un cargo de gran responsabilidad. Las notables aptitudes que había manifestado para los estudios humanísticos, unidas a sus dotes de prudencia y finura, decidieron a los superiores a elegirlo preceptor de los hijos de Colbert, ministro de Hacienda de Luis XIV.

Terminados los estudios de teología y recibido el sacerdocio, volvió nuevamente a Lyon, durante algún

tiempo en calidad de profesor, para dedicarse después completamente a la predicación y dirección de la Congregación Mariana. La predicación de La Colombière se distinguió siempre por su solidez y profundidad, con una inspiración evangélica tan vigorosa que transmitía a todos serenidad y confianza en Dios. La publicación de sus sermones produjo en las almas grandes frutos espirituales.

El año 1674 fue decisivo en la vida de Claudio. Hizo la tercera probación en la «Maison Saint-Joseph» de Lyon. Los apuntes espirituales de este tiempo nos permiten seguir paso a paso las luchas y triunfos de su espíritu, extraordinariamente sensible a las atracciones humanas, pero generoso con Dios. El voto que hizo de observar todas las Constituciones y Reglas de la Compañía no tenía como finalidad esencial someterse a una serie de observancias minuciosas, sino reproducir el ideal descrito por san [✓]Ignacio de Loyola. Que esto respondiese a una invitación del mismo Jesucristo, lo demuestra el sentimiento de liberación que después experimentó, junto a la creciente amplitud de horizontes apostólicos, que él mismo atestigua en su diario espiritual.

El 2 de febrero de 1675 pronunció la profesión solemne y fue nombrado rector del colegio de Paray-Le-Monial. No faltó quien se sorprendiera de que un hombre tan eminente fuera destinado a una ciudad tan remota como Paray. La explicación está en el hecho de que los superiores sabían que aquí, en el monasterio de la Visitación, una humilde religiosa, [✓]Margarita María Alacoque, a la cual el Señor iba revelando los tesoros de su

Corazón, vivía en una angustiosa incertidumbre; esperaba que el mismo Señor cumpliera la promesa que le había hecho de enviarle un «siervo suyo fiel y amigo perfecto», que le ayudaría a realizar la misión a la que la destinaba: manifestar al mundo las riquezas inescrutables de su amor.

Margarita María, después de los primeros encuentros, manifestó a La Colombière todo su espíritu, y por consiguiente también las comunicaciones que ella creía recibir del Señor. El padre, por su parte, lo aprobó todo plenamente y le sugirió que pusiera por escrito lo que pasaba en su alma, orientándola y sosteniéndola en el cumplimiento de la misión recibida. Después, cuando se convenció de que Cristo deseaba el culto de su Corazón, se entregó a ello sin reservas, como nos testimonian su dedicación y sus apuntes espirituales. En estos últimos aparece claro que, ya antes de las confesiones de Margarita María Alacoque, Claudio, siguiendo las directrices de san Ignacio en los Ejercicios, había llegado a la contemplación del Corazón de Cristo como símbolo de su amor.

Tras año y medio de permanencia en Paray, en 1676 La Colombière viajó a Londres, como predicador de la Duquesa de York. Era un cargo delicadísimo, teniendo en cuenta los acontecimientos que en aquel tiempo agitaban a Inglaterra. Además de a los sermones pronunciados en la capilla del palacio de St. James y la constante dirección espiritual, tanto oral como escrita, Claudio quiso dedicarse a la instrucción de no pocas personas que habían abandonado la Iglesia romana. Y, pese a los graves peligros, tuvo el consuelo de ver

cómo muchos volvían a ella, hasta el punto de que, un año más tarde, decía: «Podría escribir un libro sobre la misericordia de que Dios me ha hecho testigo desde que estoy aquí».

El intenso trabajo y el clima poco propicio minaron su salud y empezaron a manifestarse los síntomas de una grave afección pulmonar. No obstante, el padre Claudio siguió manteniendo animosamente su estilo de vida. De repente, a finales de 1678, fue arrestado bajo la acusación calumniosa de complot papista. Dos días después fue trasladado a la horrible cárcel de King's Bench, donde permaneció tres semanas, sometido a graves privaciones, hasta que fue expulsado de Inglaterra por un decreto real.

Todos estos sufrimientos minaron aún más su salud que, poco a poco, fue empeorando tras su regreso a Francia. En el verano de 1681, estando ya muy grave, fue enviado a Paray. Y el 15 de febrero de 1682 le sobrevino una fuerte hemoptisis, que acabó con su vida. El 16 de junio de 1929, Pío XI beatificó a Claudio de la Colombière, cuyo carisma, según santa Margarita María Alacoque, consistió en elevar las almas a Dios, siguiendo el camino de amor y de misericordia que Cristo nos revela en el Evangelio.

Esta es la característica propia del espíritu de Claudio de la Colombière: la comprensión y la aceptación del amor de Aquel que nos ha amado primero (cf 1Jn 4,10) y nos ha manifestado su amor enviando a su Hijo predilecto. La aceptación de este amor es lo que llevó a La Colombière a vivir en una confianza ilimitada en Dios y en su amor misericordioso (cf su co-

nocido «Acto de confianza»). Es importante y necesario prestar atención a este aspecto del espíritu del santo; sólo así podremos apreciar la verdadera devoción al Sagrado Corazón que, por desgracia, con frecuencia ha sido desfigurada, haciendo de la misma algo empalagoso e interesado. Juan Pablo II canonizó a La Colombière el 31 de mayo de 1992.

BIBL.: BS VII, 1065-1076; DSp II/1, 939-943; *Ouvres complètes du Vénérable Père Claude de La Colombière de la Compagnie de Jésus*, ed. de PIERRE CHARRIER, 6 vols., Grenoble 1900-1901; CLAUDIO DE LA COLOMBIÈRE, *Écrits Spirituels*, Introducción y notas por André Ravier, París 1982; *Retraites Spirituelles*, presentados por Claude Bied-Charreton y François Evain, Montreal 1992; *Lettres*, Textos seleccionados y presentados por Claude Bied-Charreton, París 1992. En castellano: *Abandono confiado a la Providencia divina*, Balmes, Barcelona 1993.

FILOSOMI L., *Claudio La Colombière*, Roma 1992; GUITTON G., *Le Bienheureux Claude La Colombière. Son milieu et son temps, 1641-1682. D'Après ses Oeuvres (sermons et correspondance) et de nombreux documents inédits tirés surtout du Procès de béatification et des Archives de la Compagnie de Jésus*, Lyon-París 1943; *Claudio de La Colombière y su tiempo*, Edapor, Madrid 1991; LIUIMA A., *Colombière (de la) Claudio (B.)*, en *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, Roma 1975, 403-405.

P. Molinari

CLELIA BARBIERI

1847-1870 – fundadora de las Mínimas de la Dolorosa – canonizada el 9 de abril de 1989 – fiesta: 13 de julio

Clelia Barbieri, primogénita de José Barbieri y Jacinta Nanetti, ambos de condición humilde (bracero e hilandera), nació el 13 de febrero de 1847 en Le Budrie, una pequeña localidad rural de San Giovanni in Persiceto,

provincia de Bolonia. Los Barbieri habitaban en un caserío para jornaleros. A la muerte del padre, causada por una epidemia de cólera, en 1885, la familia se fue a vivir a un caserío cercano a la iglesia y a la casa del maestro de párvulos. Esto le permitió a Clelia asistir, en los ratos libres que le quedaban de su trabajo de hilandera y bordadora, a algunas clases, llegando a saber leer y escribir, aunque no con perfección.

El 8 de junio de 1856 recibió la confirmación. Los efectos fueron inmediatos, ya que empezó a pedir a su madre que la instruyera sobre el modo de hacerse santa. A los 11 años hizo la primera comunión. Terminada la misa, se detuvo con las compañeras en el recinto sacro para un gozoso intercambio de impresiones. Repentinamente sintió que su corazón se encendía de amor a Dios; abandonó a toda prisa el grupo, y se retiró a casa.

Clelia, que manifestaba una singular madurez, aun dentro de los límites propios de su edad, empezó posteriormente a aparecer como «misteriosa» porque sufría desmayos que duraban unos treinta minutos, sin que el rostro palideciera. Eran éxtasis, pero durante algún tiempo se pensó que tenía alguna enfermedad.

La anexión de Emilia-Romaña a Italia en marzo de 1860, coincidió con un cambio radical en la vida de Clelia. En 1862 el párroco, que se había hecho cargo de la pequeña parroquia en 1857, inscribió a Clelia en el grupo de los catequistas (será catequista hasta el fin) y empezaría a ocuparse de su formación. Aproximadamente dos años más tarde la contrató como sirvienta en horas de despa-

cho, con la perspectiva de un futuro empleo, pues Clelia, que ya se había consagrado en secreto a Dios, no tenía dote para poder entrar en algún Instituto, como entonces se exigía. Propuestas de matrimonio no le faltaban a Clelia, pero su respuesta era siempre un cortés y tajante no.

La vida en la rectoral no fue fácil, ya que una hermana del párroco le declaró la guerra y llegó incluso a golpearla. Mientras tanto, en torno a la joven sirvienta desde hacía algún tiempo, pululaban dos muchachas deseosas de vivir la vida cristiana con particular dedicación. El terceto se reunía para la meditación y oración en la casa de Clelia o en el campo.

En junio-julio de 1866 fueron arrestados sin fundamento 50 sacerdotes de la diócesis boloñesa, entre ellos el párroco. Además, el 7 de julio fue aprobada por el parlamento la ley para la supresión de las órdenes religiosas. Clelia no escatimó penitencias. A todo ello se añadiría una tuberculosis pulmonar. Tenía 20 años, cuando se vio obligada a guardar cama. Le quitaron el cilicio que llevaba, por indicación del párroco. Estaba casi a las puertas de la muerte, cuando se recuperó diciendo a su madre: «No llores, que no voy a morir ahora; el Señor espera todavía algo de mí». Se restableció rápidamente, pero sin poder desarrollar el trabajo en la rectoral. Clelia pensó inmediatamente en la constitución de un «retiro» para vivir con sus compañeras, que ya eran tres, en algunas habitaciones de una casucha para jornaleros próxima a la iglesia. Una denuncia de la prefectura se lo impidió. El que la formulaba, era nada menos que un tío suyo, el doc-

tor Ceferino Nanetti, que opinaba que el «retiro» no era más que una simple «concentración de monjas». La historia acabó con el completo reconocimiento de la licitud del «retiro», por cuanto se presentaba con carácter laical. Las jóvenes pronto hicieron ver su beneficiosa influencia prodigándose en atender y educar a los pequeños, visitar a los enfermos y asistir a los moribundos. Pero la gente pobre tenía muy poco para contribuir al sustento de las jóvenes. Tampoco el párroco contaba con ayudas efectivas, exceptuando el pago del alquiler. Las muchachas sufrieron, por tanto, fuertes privaciones, a pesar de espiar trigo y dedicarse al bordado. Sin embargo, Clelia tenía la firme esperanza, procedente de una visión, de que algún bienhechor tarde o temprano las ayudaría, cosa que sucedió a finales de 1868. Lograron vencer la batalla contra el obstruccionismo económico, capitaneada por su tío, que era propietario de todo un villorrio. El 7 de enero de 1869 se llevó a cabo una violenta manifestación en San Giovanni in Persiceto contra la ley sobre la molienda, apoyada en la iglesia por la oración de Clelia y de las mujeres preocupadas por sus maridos e hijos que habían ido a San Giovanni; el domingo siguiente logra mantener la calma en la iglesia, rodeada de soldados a caballo para proceder a las detenciones de la represión, que comprendían entre otras la del párroco.

El 31 de ese mismo mes Clelia, durante una misa, vivió un momento de extraordinario ardor místico y describió el momento de gracia vivido. Empezó a escribir refiriéndose a su «querido Esposo Jesús», y después

pasó a la transformación acaecida con estas sencillas pero densísimas palabras: «mortificar mi voluntad en todas las cosas para agradar cada vez más al Señor»; luego compuso una encendida plegaria. Posteriormente exclamó: «¡amad a Dios!», anuncio de alegría e invitación a todos los hombres. Concluyó el breve escrito de 53 líneas en dos pequeñas páginas –lo único que se ha conservado– declarándose sierva de Jesús; «esposa y sierva», pues.

La feminidad de Clelia era auténtica: la «Madre Clelia» respiraba paz, sencillez, modestia y dulzura. El 25 de marzo de ese mismo año, el día de jueves santo, en la cocina del «retiro», Clelia quiso repetir el gesto de Jesús lavando los pies a sus compañeras, que entonces eran cinco. Dio después a todas, en unos vasos, hierbas amargas para que se las comieran con el agua de la cocción, símbolo del cáliz de la pasión de Jesús. A primeros de 1870, tras una nueva recaída en la tuberculosis, llamaron a su tío médico, que salió de la estancia de la enferma conmovido y retractándose. Al alba del 13 de julio de 1870 entró en coma. Hacia el atardecer se recuperó momentáneamente y expiró. Tenía 23 años.

El Instituto, en conformidad con la devoción a la Dolorosa y a san \wedge Francisco de Paula de la fundadora, fue llamado por el cardenal G. Gusmini de las Mínimas de la Dolorosa. El 15 de abril de 1920 se abrió el proceso informativo, que se cerró el 8 de julio de 1933. El 20 de abril de 1940 inició el apostólico, que terminó el 15 de abril de 1943. El 22 de febrero de 1955 fue decretada la heroicidad de las virtudes. El 27 de oc-

tubre de 1968 se celebró la beatificación por decisión de Pablo VI. El 9 de abril de 1989, la beata Clelia Barbieri fue inscrita en el álbum de los santos por Juan Pablo II. La devoción a santa Clelia, muy difundida en la diócesis boloñesa, donde ha sido proclamada patrona de los catequistas, está en continua expansión.

BIBL.: BS II, 777-778; DIP I, 1043; BERTI P., *Santa Clelia Barbieri*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991; GARAGNANI M., *Il territorio e il santuario di santa Clelia*, Bologna 1993; GHERARDI L., *Il sole sugli argini*, Bologna 1989; *Il parroco di santa Clelia*, Bologna 1990; GUSMINI G., *La beata Clelia Barbieri*, Bologna 1917, ed. anastática, 1989³; ORIETTI G. (ed.), *La voce misteriosa della serva di Dio Clelia Barbieri*, Bologna 1953; RISSO P., *Un canto d'amore*, Turín 1989.

P. Berti

CLEMENTE I

S. I – papa, mártir – fiesta: 23 de noviembre

La lista de los obispos de Roma compilada por \wedge Ireneo de Lyon (*Adv. haer.* III, 3), mero elenco de nombres, da un insólito espacio al de Clemente, «tercero después de los Apóstoles», resume el contenido de la célebre *Epistola a los Corintios* atribuida a este y alude a lecturas públicas del texto en las asambleas de fieles (cf también *Hist. eccl.*, III, 16 y IV, 23-11). La identificación con el obispo romano del autor de la carta, cuyo nombre aparece solamente en la *inscriptio* en todas las versiones de los manuscritos, es opinión concorde y formulada ya en tiempos muy antiguos; Clemente habría gozado además del trato con los apóstoles y recibido el elogio de san \wedge Pablo por la

colaboración prestada a los filipenses (Flp 4,3; cf ORÍGENES, *In Iohan. hom.* I, 29; *De princ.* II, 3, 6).

Según la epístola, dirigida a la comunidad de Corinto, lacerada internamente, el autor parece provenir de ambientes culturales judeo-helenísticos y es un experto en el Antiguo Testamento así como en literatura y filosofía paganas. Su extraordinaria fama –acreditada por la atribución de numerosos escritos– propició una serie de fantasiosas leyendas hagiográficas: la primera de ellas narra la deportación de Clemente al Quersoneso Táurico (la actual Crimea), donde habría realizado milagros y conversiones, y el martirio por ahogamiento en el mar acompañado de fenómenos prodigiosos.

Otras tradiciones romanas lo relacionan con la casa Flavia en el poder, identificándolo con el cónsul Flavio Clemente, primo de Domiciano, martirizado en el 95 junto a su mujer Flavia Domitila por haberse convertido al cristianismo: entre todas acabó por imponerse la tradición localizada en el Celio en torno al lugar de culto –uno de los más antiguos de Roma– dedicado a san Clemente, recogido por el *Liber Pontificalis* (I, 123-124), donde se le atribuye al obispo el nacimiento romano «en el barrio de Montecelio».

Las noticias del *Liber Pontificalis* le asignan nueve años de episcopado en tiempo de los emperadores Galba y Vespasiano y el martirio por la fe: la cronología eusebiana (cf *Hist. eccl.* III, 15), confirmada en la biografía de Clemente Romano que trazó \wedge Jerónimo (*Vir. ill.* 15), sitúa su muerte en el tercer año del reino de Trajano (101); el título de mártir se lo atribu-

yen Rufino de Aquilea (HIERON., *Apol. ad. libros Rufin.* IV, II, 409), el papa \wedge Zósimo (PL 20, 650) y el can. 6 del concilio de Vaison (442), así como Calendarios posteriores y Sacramentarios romanos.

Una lectura conjetural, pero bastante fundada, de la gran inscripción dedicatoria fragmentada de fines del s. IV, encontrada en el antiguo *titulus Clementis* (basílica dedicada al santo por el papa \wedge Siricio, 394-399) asocia al nombre de Clemente el término *martyr*; lo que haría remontar al menos a esta época la existencia de una tradición romana consolidada relativa al martirio del obispo. Desde la remota Crimea habrían llegado a la basílica las reliquias de Clemente por interés de san Cirilo (\wedge Cirilo y Metodio) en el s. IX: con la mencionada leyenda romana sobre el martirio también están relacionados los frescos de la iglesia construida en el Medioevo sobre la antigua basílica, con escenas de la traslación del cuerpo desde el Quersoneso y de los milagros que se produjeron entonces; el mosaico absidal del s. XII, que reproducía probablemente el saqueo de Roma de 1084, representa a Clemente entre profetas y santos junto a san \wedge Pedro, con el ancla en la mano, destinada a convertirse, de símbolo cristiano, en atributo que caracteriza la iconografía clementina, como signo del martirio por ahogamiento.

Respecto a los ciclos pictóricos, cabe recordar un prodigio atribuido al martirio del santo (la del templo sumergido, morada de los restos de Clemente, que una anómala y baja marea hacía visible todos los años en el aniversario de su muerte), narrado en la *passio* romana (cf también Greg.

Tur., *In glor. mart.* 35, 36), sirve de base para varias representaciones: por ejemplo, una miniatura del *Menologio* de Basilio II (s. XI), la vidriera ducentésima de San Cuniberto en Colonia, una pintura de L. Valdés (finales del s. XVII) en la iglesia de San Clemente el Real de Sevilla.

Una gran uniformidad caracteriza la iconografía de san Clemente, representado siempre –en las mismas escenas del martirio– con los atributos pontificales del hábito y de la tiara, incluso en tiempos muy anteriores al uso generalizado de esta última por parte de los papas. La imagen del santo aparece en la célebre teoría musical de los mártires en San Apolinar Nuevo de Ravena (s. VI).

BIBL.: BHL 1848-1857 y *Novum Suppl.:* AS Martii II, 20-25; BS II, 38-48; DSp II, 962-963; DThC III, 48-54; BOWE B. E., *A Church in Crisis: Ecclesiology and Paraenesis in Clement of Rome*, Minneapolis 1988; FORLIN PATRUCCO M., *I papi dei primi tre secoli*, en E. GUERRIERO-M. GRESCHAT (dirs.), *Storia dei papi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 35-36; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 13-14; SANDERS S., *L'hellénisme de saint Clément de Rome et le paulinisme*, Lovaina 1943. Para el culto cf. C. AMATI, *La nazionalità di San Clemente I, papa e martire, e l'invenzione delle sue reliquie in Chersona*, Velletri 1941; sobre la basílica romana sigue siendo importante F. LANZONI, *I titoli presbiteriali di Roma antica nella storia e nella leggenda*, Riv. di Arch. Christ. 2 (1925) 245-247.

M. Forlin Patrucco

CLEMENTE DE OCHRIDA

840 ca.-916 – obispo – fiesta: 27 de julio

Clemente es sin duda una de las figuras más significativas en la historia

del cristianismo en los Balcanes, en particular por la difusión de la liturgia bizantino-eslava y de la literatura paleoeslava (paleobúlgara). Las noticias sobre su nacimiento y formación son escasas: probablemente de origen eslavo, nació en torno al año 480 y en temprana edad se unió a Metodio (¿Cirilo y Metodio), cuando el apóstol de los eslavos era arconte de los mismos (probablemente la provincia contigua al río Sruma) o más tarde, después de su retiro en un monasterio de Bitinia en el monte Olimpo. Lo que sí sabemos con seguridad es que cuando el emperador Miguel III (de acuerdo con el patriarca Focio) confió a Cirilo (Constantino) y Metodio (Miguel) la misión morava ante el príncipe Ratislao, el joven Clemente acompañó junto con otros discípulos a los dos hermanos de Tesalónica, colaborando activamente en el nacimiento de la liturgia bizantino-eslava. Siguió a Cirilo y Metodio en la etapa siguiente ante el príncipe Kocel en Panonia y en el importante viaje a Roma, donde probablemente fue ordenado sacerdote junto al otro discípulo, Nahún. Tras la muerte de Cirilo en Roma y la elección de Metodio como arzobispo de la histórica sede de Sirmio, se convirtió en uno de los más estrechos colaboradores del obispo en la obra de difusión de la fe y de la liturgia bizantino-eslava, ayudando a Metodio. En el 885 el enfrentamiento con el clero latino de origen germánico desembocó en irremediable ruptura (la polémica teológica sobre el *Filioque* fue probablemente su causa inmediata); los discípulos más jóvenes fueron arrestados y vendidos como esclavos en Venecia, mientras que los más ancianos, entre ellos Cle-

mente, fueron encarcelados y, después, obligados a expatriarse. Llegados a Belgrado, entonces una avanzada del primer imperio búlgaro, y habiéndose presentado al *horitarcán* (cargo militar-administrativo protobúlgaro) fueron llevados donde el zar Boris, seguramente en la capital Pliska, donde fueron recibidos con honores. El imperio búlgaro, evangelizado en los decenios precedentes por misioneros francos y bizantinos, tras un largo pulso entre Roma y Constantinopla (en particular durante el patriarcado de Focio), de hecho dependía de Bizancio, aunque Boris abrigaba probablemente el proyecto de crear una jerarquía eclesiástica independiente de Constantinopla. El zar búlgaro ofreció, pues, un apoyo incondicional a los discípulos de Metodio, que habían huido a Bulgaria, y favoreció la difusión de la liturgia bizantino-eslava en su imperio con la finalidad de debilitar la hegemonía bizantina y al mismo tiempo de desarrollar la integración del elemento protobúlgaro, todavía pagano, con la población eslava.

Algún tiempo después (886/887) Clemente, uno de los discípulos más antiguos de Metodio, fue enviado a la provincia de Kutmi evica, cuyas ciudades principales eran Devol (Diabolis, en el curso superior del Devolli), Ochrida y Glavinica (¿la actual Ballsh?). Hasta el 893/894 desempeñó una amplia actividad de evangelización de la población e instrucción de las nuevas generaciones en las letras eslavas y la liturgia bizantino-eslava. En las proximidades de la ciudad de Ochrida hizo erigir un monasterio dedicado a San Panteleimón, donde se retiraba cada vez más a menudo.

Mientras tanto, tras el retiro de Boris a un monasterio y un breve período del reinado de su hijo Vladimir, en el que se había reforzado la resistencia pagana, había subido al trono otro hijo, Simeón, que, crecido en Constantinopla, prosiguió con energía el proyecto paterno. Aniquilada toda resistencia pagana, sobre todo después del traslado de la capital a Preslav, en el 893/894 Simeón hizo elegir a Clemente obispo de Velica (Velika), «primer obispo de lengua búlgara». Hoy se sigue discutiendo sobre la ubicación de la sede episcopal de Clemente; en cualquier caso es cierto que Velica (Dragvista) no debía encontrarse muy lejos de Ochrida, donde el prelado volvió a menudo, también en Macedonia, en la región occidental de los Montes Rodopi. Durante su largo episcopado Clemente siguió ocupándose de la difusión del cristianismo entre la población y sobre todo en formar una generación de clérigos.

A pesar de haber pedido, ya anciano, ser relevado de las cargas episcopales, fue obligado a sobrellevarlas hasta su muerte, acontecida el 27 de julio del 916, a la cabeza de su diócesis, aunque en los últimos tiempos tuviera que residir en el monasterio de San Pantaleimón en Ochrida. En este monasterio fue sepultado y sus reliquias permanecieron allí hasta la ocupación de los turcos, cuando la iglesia fue transformada en mezquita. Entonces fueron trasladadas a la iglesia de la Santa Madre de Dios, que después tomó el nombre de San Clemente Nuevo. Hoy parte de las reliquias se encuentran también en la iglesia de San Juan Bautista de Ber y en la iglesia dedicada a los Siete San-

tos (Cirilo, Metodio y sus cinco discípulos más importantes, entre ellos Clemente) en Sofía. Su memoria se celebra el 27 de julio, pero se le recuerda también el 25 de noviembre.

Son numerosos los escritos que por diversas razones se le atribuyen a Clemente, pero para algunos es difícil comprobar la autoría. Por otra parte, los estudios de Clemente son bastante recientes (desde 1840) y la tradición manuscrita es de difícil reconstrucción. Ciertamente Clemente escribió numerosas instrucciones o sermones para las principales fiestas del calendario litúrgico y encomios en honor de los santos (recordemos en particular el pronunciado en honor de Constantino-Cirilo). Además de la producción iconográfica (oficios y cánones en honor de los santos) se debe a Clemente la traducción del *Pantekostarion* (los himnos litúrgicos del tiempo pascual) y probablemente también la *Vida* de Metodio.

Las fuentes principales para la biografía de *Clemente* y la reconstrucción de su actividad son la *Vida* del prelado escrita por Teofilacto, arzobispo de Ochrida (†1107), y la *Vida* escrita por Demetrio Komatianos, arzobispo de Ochrida (†1234), ambas en griego. No se debe olvidar la más antigua *Vida* de Nahún, discípulo de Metodio, el oficio litúrgico en honor de Clemente y las fuentes que atañen en general a Cirilo y Metodio. En la iconografía es representado con vestiduras episcopales y una larga barba, bendiciendo con la mano derecha, mientras sostiene con la izquierda un evangelario o un rollo de las Escrituras.

BIBL.: BHG 355-356; AS *Octobris* XI, 187-188; BS IV, 29-35; LCI VII, 324-325; KL-

MENT OCHRIDSKI, *Sabrani sačinenija* I-III, Sofía 1970-1977.

BAUMANN W., *Die Faszination des Heligen bei Kliment Ochridski*, Munich 1983; MILEV A., *Grackite zitija na Kliment Ochridski*, Sofía 1966; OBOLENSKY D., *Six Byzantine Portraits*, Oxford 1988, 8-33; STANCEV K.-POPOV G., *Kliment Ochridski, život i tvor čestvo*, Sofía 1988; TEODOROV-BALAN A., *Sveti Kliment Ochridski v kniževnija pomen i v naučnoto direne*, Sofía 1919; TUNICKII N. L., *Sv. Kliment, episkop slovenskij. Ego žizn' i prosvetitel'naja dejatel'nost'*, Sergiev Posad 1913.

M. Garzaniti

CLEMENTE IGNACIO DELGADO Y CEBRIÁN [♠]MÁRTIRES DE VIETNAM

CLEMENTE MARÍA HOFBAUER

1751-1820 – redentorista – canonizado el 20 de mayo de 1909 – fiesta: 15 de marzo

Nació en Tasswitz, Moravia, el 26 de diciembre de 1751 y fue bautizado el mismo día con el nombre de Juan Evangelista. Miembro de una numerosa familia, se vio obligado a trabajar como aprendiz de panadero en Znaim desde los ocho años a causa de la prematura muerte de su padre, en 1759. Pero gracias a la ayuda de una rica familia logró acabar los estudios secundarios (1772-1777) y trasladarse a Viena, de 1780 a 1784, donde realizó los estudios de catequética en la Escuela Normal de Santa Ana y posteriormente los cursos de filosofía y teología. Fue probablemente en Roma, adonde acudió cada año en aquel período, donde conoció a los redentoristas, en cuya Congregación entró, tomando el nombre de Clemente María, mientras aún vivía san [♠]Alfonso María de Ligorio, el 24 de octubre de 1784; el 19

de marzo del año siguiente emitió la profesión perpetua y se le confirieron todas las órdenes. De 1787 a 1808 vivió en Varsovia, donde se distinguió en la comunidad alemana, la cual insistió mucho ante las autoridades para que se quedara en la iglesia local de San Benón, el templo de los alemanes en Polonia, del que hacía tiempo que no se ocupaba nadie. La iglesia, del s. XVII, estaba situada sobre una pequeña colina al borde de la llamada *Ciudad nueva*. Podía albergar a mil personas, pero la afluencia debió de ser muy superior, pues Clemente construyó una capilla lateral a comienzos del s. XIX. En 1794 el suburbio «Praga» de Varsovia, que surgía frente a la iglesia, fue atacado e incendiado por las tropas del general ruso Suwarow y perecieron más de 20.000 civiles. Muchos fueron los niños huérfanos a quienes el futuro santo ofreció ayudas materiales y espirituales en su casa y para quienes organizó colectas en toda Varsovia.

Tras la supresión de las congregaciones religiosas decretada por Napoleón, Clemente se trasladó a Viena, donde vivió estrechamente vigilado, pero a pesar de ello logró desarrollar un gran trabajo apostólico, gracias a su notable capacidad de diálogo con el mundo cultural, político y religioso, no sólo católico, demostrada desde los años de Varsovia, cuando fue recibido por el mismo rey Estanislao de Polonia. En Viena su actividad de profundo predicador fue muy pronto advertida por los ambientes cultos de la ciudad, desde los escritores románticos Z. Werner, F. Schlegel y A. Müller, provenientes del protestantismo, hasta Juan A. Von Pilat, secretario de Metternich. En 1813 fue nombrado

director de la iglesia de Santa Úrsula por el arzobispo Hobenwart, y se consagró a la evangelización en la capital del imperio hasta la muerte, que le llegó el 15 de marzo de 1820 a los sesenta y ocho años, quedando Viena profundamente marcada por su desaparición. Sus restos mortales fueron trasladados de forma solemne de su casa a la catedral de San Esteban en medio de una muchedumbre inmensa. En 1862 su cuerpo fue trasladado a la iglesia de María Stiegen, recién donada por el emperador Francisco José a los redentoristas.

El proceso de beatificación fue iniciado en 1864 y terminó el 29 de enero de 1888, cuando León XIII lo proclamó beato. Clemente fue canonizado por [♠]Pío X el 20 de mayo de 1909 y posteriormente nombrado copatrono de Viena y protector de los panaderos en honor a su primitiva ocupación.

BIBL.: BS IV, 49-51; LThK V, 413-414; *Monumenta Hofbaueriana*, 15 vols.: I, Cracovia 1915; II-XII, Torùn 1929-1939; XIII, Cracovia 1939; XIV-XV, Roma 1951 (con 11 índices); HARINGER M., *Vita di San Clemente Maria Hofbauer*, Roma 1909; HOFER J., *Der hl. Klemens M. Hofbauer*, Friburgo 1923; INNERKOFLEA A., *Der hl. Klemens M. Hofbauer*, Ratisbona 1913.

F. Dante

CLEMENTINA ANWARITE NENGAPETA

1939 ca.-1964 – religiosa de la Sagrada Familia – beatificada el 15 de agosto de 1985 – fiesta: 1 de diciembre

Clementina Anwarite Nengapeta nació en Wamba, en la zona nororiental del ex Congo belga, hoy República

Democrática del Congo, en 1939 (más probablemente) o en 1941. Admitida en 1956, como novicia, en la Congregación de las Religiosas de la Sagrada Familia, y pronunciados, el 5 de agosto de 1959, los votos de la profesión religiosa, la joven religiosa dedicó varios años a la enseñanza en la escuela de la misión de Bafwabaka. El drama que debía llevarla al martirio estalla en noviembre de 1964, en el contexto de la guerra civil congoleña que había causado tantos muertos entre los miembros de los institutos de vida consagrada que actuaban en el Alto Zaire, en Kiwu, Kasay y Katanga (Shaba). El 29 de aquel mes las religiosas presentes en Bafwabaka fueron deportadas por los simbas a Ibambi y después a Isiro. Aquí Clementina resistirá a un primer intento de violencia y después a un segundo para terminar asesinada (en la noche entre el 30 de noviembre y el 1 de diciembre) por el autor de este último, el coronel Pierre Olombe, a quien la religiosa perdonará poco antes de expirar. Fue beatificada el 15 de agosto de 1985 en Kinshasa. Es la primera congoleña elevada al honor de los altares.

BIBL.: R. F. ESPOSITO, *Clementina Anwarite Nengapeta*, Módena 1967.

F. de Palma

CLETO ≠ ANACLETO

CLOTILDE

470/475-545 – reina – fiesta: 3 de junio

La supuesta santidad de esta reina merovingia no se puede separar del papel decisivo que desempeñó en la

conversión al catolicismo de su marido, el rey franco Clodoveo I (†511). Por otra parte, su santidad no sería reconocida hasta tres siglos más tarde de su muerte, de modo que el título de primera reina santa del Occidente medieval comporta cierta reserva. En el plano histórico su figura nos resulta conocida sobre todo a través de la *Historia de los Francos*, de Gregorio de Tours (†594).

Nacida hacia el 470-475 en Lyon, sobrina católica del rey arriano de los burgundios, Gundebaldo (†516), hacia el 492-493 Clotilde fue dada en esposa a Clodoveo, después de que sus embajadores advirtieran la belleza de la muchacha. Mujer piadosa, Clotilde dedicó todos sus esfuerzos a convertir a la fe a su marido todavía pagano, pero sus intentos no dieron fruto hasta mucho tiempo después, aunque el rey permitiese bautizar a sus hijos. Apremiado por las insistencias de su mujer, pero considerando también que era interés suyo tener de su parte el poder del episcopado católico de la Galia, Clodoveo se dejó al fin convencer tras haber vencido a los alamanes en una batalla en la que había invocado el nombre del «Dios de Clotilde» (el famoso episodio de la batalla de Tolbiac). El bautismo le fue administrado en Reims el día de Navidad del 456 (¿o más tarde?) por el arzobispo Remigio, quien le instó a «adorar lo que había quemado y quemar lo que había adorado». Tras este hecho, que hizo de Clodoveo «un nuevo Constantino» (GREGORIO DE TOURS, *Hist.*, II, 31) y cuya importancia comprendió inmediatamente san Avito de Vienne, que vivía bajo los burgundios arrianos, Clotilde parece desaparecer provisionalmente de

la escena merovingia. Por iniciativa de la reina, Clodoveo construyó en París la basílica de San Pedro (o de los Santos Apóstoles, dedicada más tarde a Santa Genoveva), en la cual fue sepultado el soberano después de su muerte, acontecida en el 511.

Habiendo envidiado, la importancia de Clotilde creció nuevamente. Según Gregorio de Tours (*Hist.* II, 6), habría instigado a sus hijos a la guerra contra el reino de los burgundios, para poderse vengar del asesinato de su padre Chilperico, muerto por su hermano Gundebaldo. Esta guerra terminó en el 523 con la captura y ejecución del hijo y sucesor de Gundebaldo, san Segismundo, y por fin, en el 526, con la anexión del reino burgundio al estado franco. En el mismo 523 el hijo mayor de Clotilde, Clodomero, había sido muerto por los burgundios. Aunque involuntariamente, la reina se vio envuelta en un terrible drama familiar: el asesinato de dos nietos suyos, hijos de Clodomero, muertos por sus tíos Childeberto (†558) y Clotario I (†561). Engañada por una artimaña de estos últimos, fue obligada a elegir entre verlos privados del reino o su muerte: prefirió la segunda solución, «sin saber qué estaba diciendo en medio del dolor» (GREGORIO, *Hist.*, III, 18). A partir de entonces su capacidad de influir en la vida política fue disminuyendo. Dejó su residencia de París y llevó una vida apartada, retirándose con frecuencia a Tours junto al sepulcro de san Martín, y dedicándose a la oración y a las obras de caridad, aun sin abstenerse de intervenir en la vida eclesiástica. Murió el 3 de junio del 545. Sus hijos Childeberto y Clotario, con quienes había mantenido relaciones a pesar de

su odioso crimen, trasladaron su cuerpo a París y lo sepultaron en la iglesia de San Pedro, al lado de Clodoveo.

Según el relato de Gregorio de Tours, Clotilde, verdadera sierva de Dios, «no fue llevada a la ruina por el reino de los hijos, por la ambición del siglo o por la riqueza, sino elevada a la gracia por la humildad» (*Hist.*, III, 18). La sobriedad de este retrato religioso no bastaba sin duda para sostener la santidad de esta reina de los orígenes de la Galia merovingia. Hacia el 900 un desconocido hagiógrafo (¿un clérigo de Rouen?), basándose más en el *Liber historiae Francorum* (700-730 ca.) que en Gregorio de Tours, compuso una *Vita* (BHL 1785, ed. B. KRUSCH, MGH *SS rer. Mer.*, II, 341-348) depurada de todos aquellos aspectos embarazosos que presentaba la historia de Clotilde. Este relato parte de la idea de que fue destinada por la Providencia para una misión excepcional, es decir, dar origen a la «estirpe real que gobernaría el imperio de los romanos y de los francos» (*Vita*, 2). A través de su matrimonio, Dios salvó por medio de una mujer creyente a un hombre incrédulo, y por eso el bautismo de Clodoveo fue sancionado por el cielo con un signo maravilloso (apareció una paloma llevando dos ampollas con el aceite y el crisma para la unción del rey). Clotilde fue también mujer de sufrimientos, que conoció el «martirio sin hierro ni fuego» por los dolores y tormentos soportados durante su vida, sobre todo por las duras pruebas familiares. Tras la muerte de Clodoveo llevó una existencia devota, humilde y dedicada a la caridad. El hagiógrafo la presenta como

fundadora de algunos monasterios, como el de Saint-Pierre-des-Puelliers junto a Tours (a cuya construcción va ligado su único milagro en vida, el del agua convertida en vino en beneficio de los obreros) y de Sainte-Marie-aux-Andelys.

El culto de santa Clotilde fue discreto, inconstante y tardío, incluso en la basílica donde había sido sepultada. Su nombre aparece sólo en martirologios recientes, aunque se diga que reliquias de la santa fueran enviadas a algunas iglesias oficiadas por canónigos regulares o por premonstratenses, y aparezcan rastros de la celebración de su culto en fecha del 3 de junio en el breviario de Soissons del s. XIII y en el s. XV de su iglesia sepulcral (convertida en Santa Geneveva de París). Fue invocada sobre todo en Normandía y en la región de Andelys-sur-Seine (contra la muerte repentina, las enfermedades de las piernas y para la conversión de los maridos). En el mundo francés fue muy pronto considerada la madre de la Francia cristiana. Clotilde fue, pues, una santa político-religiosa, y su imagen muy «retocada». La iconografía la representa sobre todo como reina de los francos, con corona y cetro. El más célebre ciclo de la vida de Clotilde es el representado en las vidrieras de las Tres Marías de la iglesia de Saint-Gervais de París.

BIBL.: BHL 1785-1786; BS IV, 64-67; LMA II, 1948; VS VI, 49-55; FOLZ R., *Les saintes reines du Moyen Âge en Occident (VF-XIII^e siècles)*. Bruselas 1992, 9-13; KURTH G., *Sainte Clotilde*, París 1987; PULIN L., *Sainte Clotilde*, París 1899²; VIEILLARD-LACHARME D., *Sainte Clotilde et les origines de la France chrétienne*, París 1906; WERNER K. F., *Der Autor der Vita S. Chronildis. Eine Beitrag zur Idee der heiligen Königin und des «Römischen*

Reiches» im X. Jahrhundert, Mittelalt. Jahrbuch 24/25 (1989-1990) 517-551.

M. Van Uytfanghe

COLETA BOYLET

1381-1447 – iniciadora de la rama de las Clarisas coletinas – canonizada el 24 de mayo de 1807 – fiesta: 6 de marzo

Nació en Corbie el 13 de enero de 1381 de padres ancianos; según una tardía tradición hagiográfica ya habían perdido la esperanza de poder tener hijos y la pequeña habría nacido por la milagrosa intercesión de san \nearrow Nicolás de Bari, de ahí su nombre de Nicolette/Colette. Todavía niña, daba muestras de una gran piedad y, pocos años después, recitaba cotidianamente el oficio siete veces al día, según lo prescrito por la regla benedictina. Probablemente, el hecho de que su padre fuese carpintero en la gran abadía picarda contribuyó a hacerla crecer en una atmósfera de gran piedad. A los nueve años habría tenido su primera visión, en la que se le habría revelado lo que era el genuino espíritu franciscano y cómo se debería proceder a la reforma de la orden.

Independientemente de lo que pudieran ser los adornos de la tradición hagiográfica, la figura de Coleta es el ejemplo más célebre y evidente de la profunda crisis religiosa de Occidente en tiempos del Gran Cisma, cuando los hombres desconfiaban a menudo de encontrar orientaciones y salvación en las instituciones eclesiásticas y buscaban una respuesta a su anhelo religioso en el contacto directo con la divinidad. Esta es la interpretación que da de Coleta, por ejemplo, un

historiador tan alejado de los problemas del misticismo como Henri Pirenne.

Desde 1399, huérfana de padres, Coleta se entregó a una rigurosa vida religiosa que respondiera mejor a sus necesidades; en el espacio de pocos años fue primero beguina, después transcurrió algún tiempo con las benedictinas de Corbie y por fin terminó en las clarisas de Moncel. Pero nada parecía apagar su sed de absoluto. Bajo la influencia de un franciscano, Enrique de Beaume, Coleta distribuyó sus bienes entre los pobres y se hizo terciaria; pero tampoco esta opción fue definitiva. Entre 1402 y 1406 se encastró, con el asentimiento del abad de Corbie, en la iglesia de Notre-Dame. Pero algunas visiones de \nearrow Francisco de Asís, que reclamaba su acción para reformar la orden de los Menores, la indujeron, con el permiso de las autoridades eclesiásticas, a salir del reclusorio e ir a encontrar al papa avinonés, en aquel momento Benedicto XIII, el aragonés Pedro de Luna. Este, con bula del 16 de octubre de 1406, la autorizó a acoger terciarias y religiosas de otras órdenes que quisieran compartir su experiencia religiosa y la hizo abadesa general de todos los monasterios que fundara o reformase. Durante algunos años las tentativas de Coleta no tuvieron éxito, pero en 1410 logró realizar la reforma del monasterio de clarisas de Besançon. Desde entonces la obra de reforma procedió sin tropiezos y, al final de su vida, eran nada menos que diecisiete las comunidades femeninas que habían abrazado su movimiento. Más limitado, pero significativo, fue también la influencia ejercida por Coleta en la primitiva orden franciscana.

En su acción Coleta contó con el apoyo de muchos príncipes, y sobre todo princesas, de la época, desde Margarita de Baviera, duquesa de Borgoña, a Mahaut de Saboya, duquesa de Baviera. El área de mayor expansión de su movimiento fue Francia centro-oriental con Borgoña, Artois y Saboya.

Por contradictorio que parezca, la reformadora Coleta no quiso que sus monasterios se pusieran bajo la guía espiritual de los observantes, que también aquellos mismos años perseguían un programa de reforma del movimiento franciscano masculino, tentativa que encontró por largo tiempo la oposición de la jerarquía de la orden. Un intento del célebre observante \nearrow Juan de Capistrano para convencerla a ponerse bajo la guía de su movimiento resultó infructuosa y quiso que sus monjas permanecieran bajo la guía de los Conventuales.

Su reforma fue en el sentido más antiguo y etimológico del término; en efecto, según ella, no se trataba de innovar algo, sino de volver al espíritu del franciscanismo primitivo, reflejado en la regla de santa \nearrow Clara de Asís. De aquí la importancia atribuida no sólo a la austeridad personal, sino también a la pobreza efectiva de la institución. Pero, al contrario de Clara de Asís, Coleta, que había vivido largo tiempo en contacto con los benedictinos, dio mucha importancia a la oración litúrgica.

Su actividad visionaria fue muy rica: sus éxtasis duraban a veces mucho tiempo, acompañados por los conocidos fenómenos de pérdida de sensibilidad y de levitación. Muchos fueron asimismo los milagros realizados por ella; numerosas sobre todo

las momentáneas resurrecciones de recién nacidos, que así pudieron ser bautizados. Este milagro, en continuo aumento al final de la Edad media, sobre todo por obra de figuras femeninas, hace comprender perfectamente cuán arraigado estaba el temor de que se les negara la salvación a los recién nacidos no bautizados y la alta tasa de mortandad infantil.

Coleta también redactó las Constituciones para sus comunidades, sus *Sentiments*, que fueron aprobadas por el ministro general de la orden, y entonces legado papal, en 1434, y ratificadas definitivamente por el papa Pío II en 1458. Coleta murió en Gante el 6 de marzo de 1447; la causa para su canonización fue incoada ya en 1472, pero no fue solemnemente proclamada hasta el 24 de mayo de 1807. Su fiesta se celebra el 6 de marzo.

BIBL.: BHL 1869-1877; BS IV, 76-82; DHGE XIII, 238-246; DIP II, 1210s; LMA III, 30; LCI V, 516-517; D'ALENÇON U., *Documents sur l'histoire de S. Colette en France*, AFH 2 (1909) 447-451; Ib 3 (1910) 82-97; *Vita sanctae Coletae*, Tietl en Leiden 1982; DINZELBACHER P. (ed.), *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart 1989, 93-94.

G. Barone

COLUMBA

823 ca.-853 – virgen mártir – fiesta: 17 de septiembre

Cuenta extensamente su vida san Eulogio de Córdoba en el c. 10 del libro III del *Memorial de los Santos*. Nació en Córdoba hacia el año 823. Pertenecía a una familia muy religiosa. Su hermano Martín era el abad del doble monasterio de Tábanos, fundado por su hermana Isabel y por

el marido de esta, el mártir san Jeremías. Ella también desde su adolescencia deseaba ingresar en él, pero su madre se oponía pues quería que la joven contrajera matrimonio y había visto con malos ojos el que su otra hija empleara en el monasterio toda su fortuna. Pero su madre no tardó en morir y pudo entonces Columba seguir su inclinación e ingresar en el monasterio de su hermana. Aquí, desprendida de todos los bienes de la tierra y entregada al estudio de las Sagradas Escrituras, muy pronto se acreditó por sus virtudes y su ciencia religiosa, saltando su fama fuera del monasterio y siendo apreciada por la comunidad cristiana. San Eulogio alababa su intensa vida de oración y no duda en llamarla «perfecta en la castidad, firme en la caridad, constante en la oración, pronta en obedecer, propensa a la misericordia, fácil en perdonar, pronta a la enseñanza, dispuesta a aprender». No le faltaron a la santa virgen las tentaciones interiores que superó con gran fortaleza, y de manera especial se dedicó a perfeccionarse en la virtud de la caridad. En su deseo de profundizar en la vida interior pidió y obtuvo licencia para vivir en una celda separada, llevando vida de eremita dentro del propio monasterio. Después volvió a integrarse en la comunidad, donde su ejemplo era de edificación para las demás religiosas. Como consecuencia de las medidas hostiles del emir Mohamed contra la Iglesia, las monjas de Tábanos hubieron de dejar su monasterio y refugiarse en una finca que tenían junto a la basílica de San Cipriano. Columba lamentaba aquel abandono de su monasterio y se afianzaba en su deseo de seguir a

Cristo en todo, y fue entonces cuando concibió la idea de presentarse al martirio. Preguntando, pues no conocía bien las calles, llegó a la casa del cadí. Allí hizo pública profesión de fe cristiana y refutó la doctrina del Corán, rechazó expresamente a Mahoma. El cadí, admirado, la manda comparecer ante el consejo del juzgado, donde volvió a defender su fe, siendo refutada por el mismo. Ella les hizo ver que era inútil intentar disuadirla de su religión con promesas o amenazas. El juzgado la condenó a una muerte inmediata. La santa virgen fue decapitada en la plaza (17 de septiembre del 853). Su cuerpo, vestido con las ropas blancas que había llevado al martirio, fue colocado en una cesta y arrojado al Guadalquivir. Lo rescataron unos monjes, que le dieron sepultura en la basílica de Santa Eulalia, en el barrio de Flagelas. San Eulogio concluye la relación del martirio con una ardiente oración a la virgen y mártir.

BIBL.: DHEE I, 469; SAN EULOGIO, *Memoriale Sanctorum* III, 10; COLBERT E., *The Martyrs of Córdoba*, Washington 1962, 258-260.

J. L. Repetto Betes

COLUMBA MARMION

1858-1923 – benedictino – beatificado el 3 de septiembre de 2000

Joseph Marmion nació en Dublín (Irlanda) el 1 de abril de 1858. Hizo sus estudios en el Colegio de Propaganda Fide antes de ser ordenado sacerdote en Roma en 1881. Al regresar a su patria se dedicó durante varios años a la docencia como profesor de filosofía en el seminario de Clondiffe. En

1886 ingresó en el monasterio benedictino de Maredsous (Bélgica), donde profesó dos años, adoptando después el nombre de Columba. Durante sus primeros años en Maredsous volvió a la enseñanza, impartiendo lecciones de filosofía a los monjes más jóvenes del monasterio.

En 1899 fue nombrado prior de la fundación de Mont-César (Keizesberg), junto a Lovaina, donde llegó a ser el más destacado profesor de teología y el director espiritual. Entre sus competencias se contaba la conferencia espiritual que dictaba, dos veces por semana, a los estudiantes de la casa. Sus conferencias resultaron tan provechosas que pronto fue llamado para impartirlas a varios grupos religiosos y eclesásticos, como los Carmelitas de Lovaina y los alumnos del Instituto superior de filosofía reunidos en torno al futuro cardenal Mercier, cuya amistad fue un inigualable apoyo en la vida de Columba Marmion.

Elegido abad del monasterio en el que había profesado, en 1909 regresó a Maredsous, donde, a pesar de los grandes compromisos que comporta su cargo, más gravosos aún durante la invasión alemana y la I Guerra mundial, continuó sin tregua su trabajo apostólico, dictando conferencias, escribiendo cartas y ejerciendo la dirección espiritual junto a sus monjes y las numerosas almas que solicitaban su experiencia monástica y espiritual.

Su obra ha sido recopilada y ordenada por su biógrafo y uno de sus discípulos, R. Thibaut. Esta estructuración hace que el pensamiento de Columba Marmion se perciba con claridad y adquiera un tono didáctico. La espontaneidad de sus conferencias

ha quedado perfectamente reflejada en sus *Lettres de direction*, publicadas después de su muerte (1933), y que son un complemento indispensable a sus tres célebres obras: *Cristo, vida del alma* (1918), *Cristo en sus misterios* (1919) y *Cristo, ideal del monje* (1922).

Los títulos de las obras de Columba Marmion bastan para indicar claramente que Cristo está en el centro de la enseñanza espiritual. Las dos primeras sitúan la persona de Cristo como centro de la vida del alma y animan a la unión con Cristo mediante la participación en la liturgia, la meditación de la Palabra, la oración y la práctica de la caridad. La tercera, dirigida más específicamente a sus monjes, presenta la institución monástica como un ámbito adaptado a una perfecta unión de caridad con la persona de Jesús, a través del desapego de las criaturas y el recogimiento en la oración.

Además de los tres libros citados, se deben señalar otras obras de menor relieve, pero indispensables para hacerse una idea justa de su doctrina: *Sponsa Verbi, la vierge consacrée au Christ* (1920), *Face à la souffrance. Venez au Christ vous qui peinez* (1935), *Consécration à la Sainte Trinité* (1946, ed. de R. Thibaut), R. Thibaut, *L'union à Dieu dans le Christ d'après les lettres de direction de dom Columba Marmion* (1935).

La importancia y el éxito de la obra de Columba Marmion no debe hacer olvidar que su eminente personalidad se sitúa en la línea de los grandes maestros de espiritualidad de la Orden benedictina entre finales del siglo XIX y comienzos del XX: Cutberto Butler (1858-1934), Savi-

niano Louismet (1858-1926) y Óscar Vonier (1875-1938) en Inglaterra, o Paolo Delatte (1848-1937), por mencionar únicamente a los más conocidos. Todos ellos se refieren, cada uno con sus características personales y su cultura, a una renovada espiritualidad bíblica y litúrgica, ampliamente inspirada en la tradición benedictina antigua y en las enseñanzas de los padres de la Iglesia. Sus obras no son sólo objeto de investigación por parte de los eruditos, sino fuente segura del auténtico espíritu cristiano y de la genuina vida mística. Se trata del ideal monástico más clásico, orientado por completo hacia la búsqueda contemplativa de Dios mediante la participación viva en la liturgia y la asidua *lectio divina*, entendida como profundización en el evangelio y en la doctrina de san Pablo.

Entre todos los autores de la moderna escuela benedictina, Columba Marmion ha sido quien mejor ha sabido transmitir a un amplio público esta espiritualidad bíblica y litúrgica que, desarrollada por sus discípulos, ha sido adoptada y confirmada en los más recientes documentos de la Iglesia. Murió en Maredsous el 30 de enero de 1923 y fue beatificado el 3 de septiembre de 2000.

BIBL.: DIP V, 1004-1006; DSp X, 627-630; AA.VV., *Présence de dom M. Méorial publié à l'occasion du XXVe anniversaire de sa mort (30 janvier 1923)*, Paris 1948; AA.VV., *Dom M. Notes et documents inédits sur sa vie et sa doctrine. Publié à l'occasion du centenaire de sa naissance: 1858-1958*, Maredsous 1958; DELFORGE T., *Columba Marmion, serviteur de Dieu*, Maredsous 1963; RYELANDT I., *La vocation de dom Marmion*, Lumière de Christ 159 (1960) 51-57; *Structure fondamentale de la vie monastique d'après dom Marmion, 1858-1923*, Revue Mabillon 51 (1961)

225-236; THIBAUT R., *Un maître de la vie spirituelle, dom Columba Marmion, abbé de Maredsous (1858-1923)*, Maredsous 1929.

A. M. Santos

COLUMBANO

†615 – monje – fiesta: 21 de noviembre

La fuente principal para la vida de Columbano es la obra hagiográfica de Jonás de Bobbio, *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius*, compuesta entre 638 y 642. En efecto, son escasas las informaciones biográficas que se pueden sacar de los escritos de Columbano. Nació en Leinster, provincia meridional de Irlanda, de una familia a mediados del s. VI. En el ambiente familiar fue encaminado desde la niñez al estudio de las artes liberales. Su definitiva opción religiosa, que se sitúa aproximadamente a la edad de veinte años, fue determinada por el encuentro con una mujer religiosa, peregrina devota, que no sólo lo invitó a evitar el «peligro que representaban las mujeres», sino también a alcanzar aquel deseo que no le había sido posible realizar a ella: la peregrinación más allá del mar.

Columbano abandonó para siempre su región natal y se confió a la dirección de un tal Senile, famoso por su virtud y doctrina, que es probablemente Sinell, de la comunidad de Cluain-Inis en la Irlanda septentrional, conocida por su severa regla. Según Jonás, en aquel tiempo Columbano profundizó el estudio de la Biblia y compuso un comentario a los Salmos y textos litúrgicos y escolásticos. Pero Jonás habla expresamente de vida monástica sólo cuando Colum-

bano entró en el monasterio de Benechor, Bangor en el Ulster, donde era fundador y abad Comgall, cuya virtud y rigor ascético eran alabados en fuentes litúrgicas y hagiográficas (ss. VII y X). Muy probablemente en aquella comunidad fue ordenado sacerdote, como es denominado en el himno en su honor incorporado al final de la *Vita*. Se ha especulado con que Columbano reelaborase las costumbres de Bangor y del abad Comgall en la *Regula monachorum* y en la *Regula coenobialis*; en particular se insiste en las litúrgicas (cf *Regula monachorum*, c. 7), que se difundieron en el continente gracias a Columbano. En cualquier caso, ni en las obras de Columbano se recuerda el monasterio de Bangor y su abad, ni en las fuentes relativas a este, y tampoco en los más antiguos martirologios se recuerda a Columbano.

Transcurrió muchos años en el monasterio, donde llevó una vida de oración, de ascesis y probablemente de estudio. Tras lo cual emprendió la *peregrinatio* al continente con otros doce compañeros, llegando a Bretaña. La fecha más probable de llegada se fija en los años 590-591. Según la costumbre de los monjes hiro-escoceses y anglosajones, Columbano afrontó la *peregrinatio* como una acción misionera entre las poblaciones de la Galia, hacia las que se dirigió muy pronto. La Galia era tierra de antigua tradición cristiana y los francos ya se habían convertido al cristianismo; pero para Columbano y sus compañeros –convencidos del gran papel reservado a la penitencia y a las prácticas de mortificación de la tradición irlandesa– a aquellas poblaciones ignaras de las virtudes de la reli-

gión había que «anunciarles la palabra evangélica». Por su fama, fue inmediatamente bien acogido por el rey de los francos de Austrasia (probablemente Childeberto, y no su padre Sigiberto) y luego fue invitado a asentarse con su comunidad en los confines del reino. En las palabras que el hagiógrafo atribuye al rey se expresan la compleja convergencia de intenciones entre la política franca y el monaquismo insular, la típica y vital coexistencia entre ideal monástico, evangelización y reforma de la Iglesia: estos elementos constituirían, en la época carolingia, el elemento dinámico de la naciente Europa cristiana («a estas objeciones el rey respondió: “Si deseas tomar la cruz de Cristo y seguirlo, busca la tranquilidad del eremitorio que prefieras, solamente no pases a los pueblos vecinos, dejando la tierra de nuestra jurisdicción, de modo que consigas una recompensa más grande para ti y aquello que es conforme con nuestra salvación”»: *Vita*, c. 7).

El primer asentamiento monástico surgió en Annegrey, en un solitario eremitorio edificado sobre las ruinas de un antiguo castillo. Bien pronto la fama atrajo a peregrinos y penitentes en busca de curaciones y motivó la entrada de nuevos monjes. Otro asentamiento fue construido a pocos kilómetros de distancia, en las ruinas de una antigua ciudad termal, Luxeuil, probablemente en los años 592-593. Este se convirtió en el centro de irradiación monástica y misionera de tradición irlandesa en el continente europeo.

El período de Luxeuil es el más ampliamente descrito en la *Vita* por Jonás, pero la narración de los distin-

tos episodios casi carece de referencias cronológicas. Columbano permaneció en Luxeuil durante veinte años; es Jonás el que da esta indicación: «Partió... veinte años después de la fundación de aquel eremitorio». El monasterio se convirtió en Borgoña en un autorizado punto de referencia merced a la creciente fama taumatúrgica de Columbano y por la innovadora praxis monástica y penitencial. La codificó en las *Regulae*, escritas en aquel tiempo (cf *Vita*, c. 11), y sobre todo en el *Poenitentiale*, que introdujo en el continente la confesión y la penitencia privadas y reiteradas; esta última recibió el apelativo de «tarifada» por la proporción establecida entre gravedad del pecado y tipo de penitencia.

La introducción de estas novedades suscitó la oposición de los obispos de la región; el enfrentamiento se vio además acentuado por la reprensión de Columbano a las costumbres de los obispos y sobre todo por el diferente cálculo de la fecha de la Pascua, que los monjes habían conservado siguiendo las tradiciones irlandesas. El choque se agudizó hasta el punto de que Columbano fue convocado en el 603 a Châlon-sur-Saône para defenderse frente a un sínodo, por su seguimiento de las costumbres irlandesas en oposición a los usos locales. Probablemente, seguro del apoyo de la corte burgundia, Columbano no se presentó en el sínodo y envió una carta negando la existencia de un conflicto real con el clero secular e invitando a los padres sinodales a discutir no sólo el problema de la fecha de la Pascua, «sino también todas las normativas canónicas necesarias, que muchos –cosa más grave– desatien-

den» (cf *Epistola* II). Entretanto, como ya había hecho algunos años antes con Gregorio Magno (cf *Epistola* I), Columbano escribió al Papa para defender la tradición irlandesa (cf *Epistola* III). Jonás no hace referencia explícita a esta discrepancia.

Pocos años más tarde, en torno al 607-608, Columbano entró irremediablemente en conflicto con el rey, a quien el santo reprendió duramente por sus relaciones adúlteras, de las que habían nacido incluso hijos. La anciana reina madre Brunequilda, tachada por Jonás de segunda Jezabel, instigó al rey, la corte y los obispos contra Columbano y sus costumbres monásticas. A esta situación se añadieron vicisitudes personales, enfrentamientos entre diferentes costumbres religiosas y, tal vez, maniobras de poder entre los distintos reinos francos. El conflicto desembocó en el definitivo exilio de Luxeuil en el 610. Durante el viaje hacia la costa atlántica para embarcarse para Irlanda, tras una parada en la tumba de san Martín de Tours, Columbano y sus compañeros, gracias a una intervención milagrosa, fueron dejados libres. Así, al final del 610 se dirigió a Neustria, a la corte de Clotario II, a quien predijo que tres años después se convertiría en rey también de Austrasia y de Borgoña, y más tarde se fue a la corte de Teodoberto II, rey de Austrasia. Aquí encontró a los monjes expulsados de Luxeuil y, como buscaba una nueva sede para una acción misionera entre los paganos, se dirigió al sur, al lago de Constanza, en el que habitaban los alamanes. De la situación política en general habla Columbano en su cuarta carta. La permanencia en el lago de Constanza no duró más de

unos meses, entre el 611 y el 612 y no parece compatible con la amplia actividad antipagana atribuida a Columbano por Vettino (s. IX) en su *Vita* de san Galo.

Tras la derrota del rey Teodoberto II de Austrasia, a manos de su hermano el rey de Borgoña, Columbano se quedó sin apoyo político, absolutamente necesario para desempeñar una acción misionera; entonces se dirigió hacia Italia, donde lo acogieron en la corte del rey longobardo Agilulfo en Milán. Jonás recuerda este período de modo sintético. Columbano se introdujo en un contexto religioso particularmente difícil: a la herejía arriana todavía preponderante entre los longobardos, organizados con obispos e iglesias propias, se añadía la fuerte adhesión de los católicos al cisma de los Tres Capítulos, en contradicción con la posición del obispo de Roma. Columbano intervino en la difícil situación y escribió un libelo lleno de sabiduría contra la herejía arriana (cf *Vita* I, 30), que algunos creen ver en el sermón *De fide*, el primero de una serie de trece que se le atribuyen (aunque con muchos reparos). En las mismas circunstancias escribió, por invitación de los soberanos, una carta al papa Bonifacio IV, exhortándolo con tono autoritario a convocar un concilio para disculparse de la acusación de herejía y favorecer así la unidad de la Iglesia (*Epistola* V).

Tal vez en julio del 613 el rey Agilulfo concedió a Columbano y a sus monjes un oratorio derruido y el terreno para construir en él un monasterio, en Bobbio, en el Apenino Tosco-Emiliano. Columbano murió en Bobbio el 23 de noviembre del 615.

Fue enterrado en la iglesia del monasterio, donde sigue venerándose como patrono de la ciudad y de la diócesis, pero su culto está difundido en muchas diócesis de Italia, Francia y Suiza.

Jonás, con la *Vita* de Columbano, escribió una obra de gran valor hagiográfico e ideológico. Columbano es presentado como modelo ideal de monje, por su cultura y conocimientos bíblicos, por su profunda ascesis y sobre todo por el irrefrenable deseo de *peregrinatio*; esta tiene su prototipo bíblico en Abraham y su motivación en la *utilitas* para la difusión de la fe y de la Iglesia. Columbano divulgó entre los francos una disciplina penitencial para dar concreción a la fe profesada; actuó entre los alamanes todavía paganos, a quienes se les anunciaban los rudimentos de la fe, se asentó legítimamente en Italia en un contexto desgarrado entre la herejía arriana de los longobardos y la difusión del Cisma Tricapitulino, que puso a la mayor parte de las Iglesias de Italia septentrional fuera de la comunión con la Iglesia de Roma.

Para llegar a cabo este programa, Columbano entabló relaciones con varias cortes germánicas, pero no dudó en oponerse duramente a ellas cuando estaban en discusión cuestiones religiosas, como sucedió en el caso de los obispos de Borgoña y, con una nada disimulada arrogancia, con los obispos de Roma. En esta acción pesó la fuerte connotación monástica de la Iglesia hiro-escolesa, que había introducido características, y costumbres cenobíticas, y sobre todo una pastoral penitencial fuertemente innovadora.

Jonás omite estos profundos moti-

vos de enfrentamiento en Borgoña, atribuyendo su causa a la reina Brunquilda, e ignora del todo las divergencias con Roma sobre el problema del cisma de los Tres Capítulos; pero sobre todo el hagiógrafo concibió el libro II, dedicado a la vida de los discípulos de Columbano, como la mejor ocasión para poner en evidencia que el monaquismo columbaniano estaba en perfecta sintonía con la Iglesia franca (*Vida de san Eustasio*) y con la acción antiarriana de la Sede Apostólica en el reino longobardo (*Vida de san Bertulfo*). La originalidad de Jonás consiste en haber descubierto en los reinos germánicos, en el monaquismo y en la Iglesia de Roma los tres elementos esenciales de una realidad europea todavía en germen y haber hecho compatible el monaquismo insular con los demás elementos un siglo antes de la época carolingia.

Pocas son las representaciones iconográficas. Columbano es representado con hábito monacal (negro o blanco), con una paloma al hombro, un sol radiante en el pecho y un libro con la leyenda *Christi sumus, non nostri*, probablemente símbolo de la regla monástica. Algunas veces, en lugar del libro, aparece con un azote en la mano, símbolo de la disciplina monástica. En el sarcófago de la iglesia abacial de Bobbio, obra del milanés Giovanni de Patriarcis (1480), Columbano aparece en un bajorrelieve con un libro en una mano y en la otra la representación de la ciudad de Bobbio; en otra escena, Columbano arrodillado recibe del papa una copa como don.

BIBL.: BHL y *Novum Suppl.* 1898-1905; BS IV, 108-120; DBI XXVII, 113-126; DHGE

XIII, 313-320; DIP II, 1228-1236; DSp II/1, 1131-1133; DThC III/1, 370-376; EC III, 1996-1998; LThK VI, 403-404; P. RICHIÉ (ed.), *Storia dei santi* IV, 134-143. Para los escritos del santo, cf G. S. M. WALKER (ed.), *Opera*, Dublin 1957 (*Scriptores latini Hiberniae* 2); SAN COLUMBANO, *Règles et pénitentiels monastiques*, trad. com. A. DE VOGÜÉ-P. SANGIANI-J. B. JUNGLAR, Bégrolles-en-Mauge 1989 (*Vie monastique* 20. *Aux sources du monachisme colombanien*, 2).

Para la leyenda y su autor: JONÁS, *Vita Columbanii et discipulorum eius*, ed. por M. TOSI, trad. E. CREMONA-M. PARAMIDANI, pról. E. FRANCESCHINI-J. LECLERCQ, Piacenza 1965; JONÁS DE BOBBIO, *Vie de saint Colomban et de ses disciples*, intr. trad. y notas A. DE VOGÜÉ, Bégrolles-en-Mauge 1988 (*Vie monastique* 19. *Aux sources du monachisme colombanien*, 1); KRUSCH B. (ed.), *Vitae Columbanii abbatis discipulorumque eius*, en MGH SS rer. Mer., IV, 1-152; PAGANI I., «*Ionas-Ionatus*»: a proposito della biografia di Giona di Bobbio, *Studi Medievali*, ser. 3, 29 (1988) 45-85; WOOD I., *The «Vita Columbanii» and Merovingian Hagiography*, *Peritia* 1 (1982) 63-80.

Sobre su obra misionera: cf *San Colombano e la sua opera in Italia*. Congreso histórico columbaniano (1-2 de septiembre de 1951), Bobbio 1953; *Colombano pioniere di civilizzazione cristiana europea*. Actas del Congreso internacional de estudios columbanianos (Bobbio 28-30 de agosto de 1965), Bobbio 1973; CLARKE H. B.-BRENNAN M. (eds.), *Columbanus and Merovingian Monasticism*, pról. de L. BIELER, Oxford 1981.

S. Brufani

CONDE SANTO (EL)

S. X – conde – fiesta: 30 de agosto

Don Osorio Gutiérrez, llamado «el Conde Santo», era natural de la Tierra de Campos, primo de san Rosendo, obispo de Mondoñedo y emparentado con los reyes de León. Sus padres fueron don Gutiérrez Osorio y doña Aldonza. Tenía una vasta cultura, sobre todo en astrología, y desde joven luchó en la Reconquista. Poseía una hacienda muy grande, y, a la

muerte de su padre, recibió aviso de su hermana doña Urraca para que fuese a Lorenzana a tomar posesión de su Condado. Contrajo matrimonio con una noble dama, de la que tuvo dos hijos y una hija. Cuando su esposa falleció, decidió fundar un monasterio y hacerse monje. Se conserva su testamento, que es, a su vez, el acta fundacional del mismo, cuya inauguración tuvo lugar el día 17 de junio del 969, con la asistencia de siete obispos, muchos nobles y gente sencilla. Siendo monje, ya muy anciano, el Conde santo pidió permiso a la comunidad para realizar su sueño de visitar los Santos Lugares antes de morir. En efecto, en el puerto de La Coruña se embarcó con seis compañeros en dirección a Jafa, visitando después Jerusalén y otros lugares. Volvió al cabo de un año y falleció poco después.

La figura del Conde santo don Osorio Gutiérrez está perfectamente encuadrada en la historia, pero hay un hecho sin lugar a dudas legendario: cuando llegó a Jafa encontró unos moros que estaban labrando un sepulcro de piedra, y lo adquirió por 300 siclos de oro; con su bordón de peregrino hizo en el fondo un agujero en señal de posesión, y lo mandó llevar hasta el mar. El sepulcro fue flotando, y al cabo de pocos días, llegó a las costas gallegas, al lugar de Moreda. El obispo de Mondoñedo, Teodomiro, no consiguió moverlo para llevarlo a su catedral, ni tampoco nadie pudo hacerlo. Sólo el Conde santo, a la vuelta de la peregrinación, lo hizo trasladar a su monasterio. Como se ve, se trata de un relato legendario. Quiso así adornarse el episodio de su adquisición por el Conde santo, seguramente en el sur de

Francia, de donde lo haría traer en alguna embarcación. Se trata de un sepulcro paleocristiano del s. III, adornado con estrámulas y un gran crismón rodeado de aureola. La cubierta es del s. V. Pertenece a un tipo de construcción que tiene sus orígenes en Roma y está muy extendido en el sur de Francia. En España se han encontrado 39 ejemplares. En este sepulcro se guarda el cuerpo del santo, y se revela como una notabilísima pieza arqueológica. En el año 1772, el monje benedictino del monasterio, fray Bernardo Rincón del Valle copió, en un hermoso libro de pergamino conservado en la catedral de Mondoñedo, la vida y numerosos milagros del santo.

El primer documento del monasterio de San Salvador de Lorenzana es precisamente el acta fundacional del monasterio, en el cual se detallan muy extensamente la serie de posesiones y joyas de que estaba dotada la casa que habían de habitar los monjes benedictinos. El monasterio de San Salvador de Lorenzana fue una de las más importantes abadías benedictinas de España, y su escudo puede verse sobre la sillería de San Benito de Valladolid, conservada en esa misma ciudad en el Museo Nacional de Escultura. De la primitiva edificación medieval tan sólo ha llegado a nosotros un arca del s. X, ya que todo el recinto fue reconstruido. Su iglesia barroca, empezada en 1735, disfruta de una bellísima fachada que fue precedente de la del Obradoiro de la catedral de Compostela. En lo alto de la misma puede contemplarse la imagen de piedra del «Conde santo», al que las gentes rinden culto ininterrumpidamente desde el mismo momento de su muerte.

Cada año, el 30 de agosto, acuden

muchos romeros al monasterio por la fiesta, y bastantes sacan agua del «Pozo santo», situado en el centro de uno de los claustros. El «Conde santo» disfruta de un culto popular, mantenido a través de los siglos por los monjes benedictinos y autorizado por los sucesivos preladados de Mondoñedo. En 1835 fueron expulsados los monjes, precisamente cuando tenían preparado el expediente para ser enviado a Roma a fin de obtener la canonización. Incluso habían compuesto una misa y las lecciones del oficio de maitines, todo lo cual se conserva hoy en día en el obispado de Mondoñedo. En 1911, los monjes volvieron otra vez a Lorenzana, pero hubieron de marchar de nuevo en 1942, a pesar de la labor tan intensa que habían realizado. El día 30 de agosto de 1960, aunque sin monjes, se celebró solemnemente el Milenario de la vieja abadía.

BIBL.: CHAVARRÍA P., *Vida del Conde santo*, Lugo 1986; *Monasterio de San Salvador de Lorenzana y su museo de arte sacro*, Fundación C. Galicia, La Coruña 1991; MAYÁN Y FERNÁNDEZ, *El Conde santo*, Mondoñedo 1962; SAN CRISTÓBAL SEBASTIÁN S., *Sepulcro del Conde santo*, «El Progreso», Lugo, 3 y 4 de diciembre 1990.

S. San Cristóbal Sebastián

CONRADO CONFALONIERI

1290 ca.-1351 – laico – fiesta: 19 de febrero

Aunque no lo sepamos con exactitud, el arco de su vida va del 1290 al 1351. La relación más fidedigna de la vida de Conrado es la anónima *Vita Beati Conradi* que data de finales del s. XIV y principios del XV. Detalles

añadidos por otros biógrafos (probablemente a excepción de la obra del s. XVI, todavía sin publicar, de Antonino Venuto *Vita Beati Conradi heremite* que parece basarse en una fuente anterior, pero perdida) son, en gran parte, producto de lugares comunes y equívocos hagiográficos. La fecha aproximada del nacimiento de Conrado, que no se menciona en la *Vita Beati Conradi*, ha sido confirmada por un examen científico de los restos del santo realizado en 1989.

Conrado nació en Piacenza en el seno de una noble familia cuyo nombre se ignora. Pugliese fue el primero en identificar el apellido de Confalonieri (canto X, verso 43) en 1602. La decisión de Conrado de abandonar el mundo fue el resultado de un accidente mientras cazaba. Encendió una hoguera para asustar a los conejos y hacerlos salir al abierto, pero perdió el control del fuego y este destruyó algunos edificios de las afueras de la ciudad. Al enterarse de que un hombre inocente estaba a punto de ser ejecutado por haber provocado el incendio, Conrado confesó su culpa y le fueron confiscadas todas sus propiedades. Viéndose obligado a mendigar su sustento y cobijo, adoptó la vida de un vagabundo penitente (1329 ca.). El dato de que Conrado ingresara en una comunidad franciscana de terciarios en una localidad próxima a Piacenza llamada Gorgolará (identificada por estudiosos modernos como Calendasco o Borgo Val Taro) se encuentra solamente en Pugliese (canto II, verso 6). Su matrimonio con una cierta Eufrosina la cual, ante la decisión de su marido de abandonar el mundo, ingresó en un monasterio de Clarisas Pobres es también un detalle añadido

posteriormente (por Littara en 1608). Después de un viaje realizado pasando por Roma, Conrado llegó a Noto, en Sicilia 1331 ca., donde permaneció dos años aproximadamente antes de dirigirse a un lugar apartado llamado Pizzoni, 4 ó 5 kms al sureste de la ciudad. Allí vivió como ermitaño hasta su muerte, el 19 de febrero de 1351. De este período data su fama de santo penitente y sanador (el hecho más conocido fue la curación de un muchacho que padecía hernia).

La primera referencia relativamente segura al culto local del santo alude a la celebración de su fiesta en 1425 ca., y existen testimonios acerca de 42 milagros realizados por intercesión de Conrado (23 de ellos curaciones de hernias) registrados en 1485. El 12 de julio de 1515 el papa León X ordenó que se elaborase ese mismo año, otra lista de testimonios. Concluida con éxito la investigación, León X decidió confirmar la veneración de Conrado en Siracusa «como Beato no canonizado». Pablo III extendió su culto a toda Sicilia el 30 de octubre de 1544 y, como resultado del redescubrimiento de Conrado por el piacentino Pietro Maria Campi para su ciudad a principios de 1600, el culto del Beato se extendió a la diócesis de Piacenza. En 1609 se aprobaron las lecturas propias para la liturgia de su fiesta. Finalmente, el 12 de septiembre de 1625, Urbano VIII concedió a los franciscanos de todo el mundo la facultad de rezar el oficio de Conrado en el día de su fiesta.

Actualmente su culto florece principalmente en Noto donde la procesión del arca de plata del s. XVI que contiene sus reliquias (custodiada ahora en la Iglesia Madre de San Ni-

colás) es acompañada por danzarines llevando los cirios. En 1740 se edificó una iglesia sobre su eremitorio. Tradicionalmente se invoca a este santo para curar de hernia. Conrado no tiene particulares atributos iconográficos; a veces se le representa con un perro (alusión al papel que este tiene en la caza, motivo de su conversión) pero más comúnmente es representado como ermitaño con báculo y rosario.

BIBL.: AS *Februarii* III, 159-167; BS IV, 212-213; CAMPI P. M., *Vita di San Corrado eremita*, Piacenza 1614; LITTARA V., *Contradias*, Palermo 1608; PUGLIESE G., *Vita e miracoli di San Corrado piacentino*, Palermo 1602.

ARISI F.-MEZZADRI L.-MOLINARI F. (eds.), *I santi piacentini*, Piacenza 1987, 286-291 (iconografía del santo); BALSAMO F. (ed.), *San Corrado Confalonieri nella letteratura e nell'arte*, Noto 1988; *San Corrado di Noto: biografia critica e storia del culto*, Noto 1991; BALSAMO F.-LA ROSA V. (eds.), *Corrado Confalonieri: la figura storica, l'immagine e il culto*, Noto 1992; CRACCO G., *Per la storia religiosa della Sicilia: la «vita» del B. Corrado Confalonieri (sec. XIV)*, Rivista di storia e letteratura religiosa 28 (1992) 127-138; CURTI C. (ed.), *La «Vita» del Beato Corrado Confalonieri tratta del codice dell'Archivio Capitolare della Cattedrale de Noto*, Catania 1991; DITCHFIELD S., *Liturgy, sanctity and history in Tridentine Italy*, Cambridge 1995, 148-180; ROTOLO F., *L'autore della prima vita di San Corrado*, Atti e memorie dell'Istituto per lo Studio e la Valorizzazione de Noto antica 6 (1975) 103-109.

S. Ditchfield

CONRADO DE CONSTANZA

900 ca.-975 – obispo – canonizado el 28 de marzo de 1123 – fiesta: 26 de noviembre (5 de julio)

Nacido en torno al 900, Conrado provenía de la estirpe de los güelfos; su

padre era probablemente Enrique «del carro de oro»: con él están emparentados el obispo Etico de Augusta (982-988) y Rodolfo II, conde de Aildorf y de Ammergau, fundador de los güelfos. Recibió su formación en la escuela catedralicia de Constanza, fue introducido, aun bajo su predecesor Notingo, en los oficios vinculados con el cargo, y en el 934, después de su muerte, fue elegido obispo por recomendación del obispo ⁷Udalrico de Augusta, con el que mantuvo relaciones de amistad a lo largo de toda su vida. Se dedicó a la cura de almas y a la asistencia a los pobres haciendo edificar en la ciudad un hospital. Hizo tres viajes a Jerusalén y mandó construir la iglesia abacial de San Mauricio siguiendo el modelo del Santo Sepulcro. A su episcopado se remonta también la «topografía sacra» de la ciudad de Constanza calca sobre el modelo romano (San Pablo y San Lorenzo Extramuros como las homónimas basílicas romanas, San Juan Bautista y Evangelista, comparable a la basílica de Letrán, y la iglesia episcopal de Santa María), que fue completada bajo su sucesor Ghebarde con la construcción de la iglesia abacial de Petershausen (en la otra orilla del Rin, como San Pedro de Roma está en la otra orilla del Tíber, y con la zona del altar en la parte occidental en lugar de la oriental, justamente como el modelo romano). No fue especialmente activo en el servicio al imperio, aunque consagrara dos de las iglesias construidas por él (San Mauricio y San Lorenzo) al «patronato imperial» de los Otones, mostrando así su familiaridad con la casa reinante. Conrado murió el 26 de noviembre del 975 en Constanza y fue

sepultado en la iglesia de San Mauricio. Su canonización fue solicitada por el obispo Ulrico I de Constanza (1110-1127), que para la composición de la *Vita* con este fin logró convencer al monje Udescaleo de San Ulrico y San Afra expulsado de Augusta. Fue canonizado en 1123 durante el concilio Lateranense I. Su culto está difundido en las diócesis de Friburgo, Augsburgo, Basilea, Coira, Meissen y San Galo. Es patrón de Constanza y Friburgo.

Se le representa como obispo con báculo y mitra; su efigie más antigua se encuentra en el *Passionale* de Zwiefalten, de la primera mitad del s. XII (Stuttgart, Landesbibliothek, *Cod. hist.* 2° 415, fol. 77); a menudo aparece con un cáliz y una araña (habiendo caído una araña en el vino consagrado, se lo bebió con el animal, sin sufrir ningún daño) (LCI VII, 333s).

BIBL.: BHL 1917-1919 y *Novum Suppl.*; BS IV, 201; LThK² VI, 467-468; NDB XII, 507ss; *Vita Conradi auct. Oudascalcho*, MGH SS 4, 430-436 (BHL 1917); *Vita* II, ib, 436-445 (BHL 1918); *Der heilige Konrad, Bischof von Konstanz. Studien aus Anlaß der 1000. Wiederkehr seines Todesjahres*, ed. de H. MAURER-W. MÜLLER-H. OTT, Freiburger Diözesan-Archiv 95 (1975).

S. Haarländer

CONRADO DE OFFIDA

1236/1241-1306 – franciscano – culto confirmado el 21 de abril de 1817 – fiesta: 12 de diciembre

Fuentes para las gestas de Conrado, una de las figuras más complejas de la tercera generación franciscana, son las *Cronache dei XXIV Generali*, las

Floreccillas (cc. 42-45), la *Vita del povero et humile servo de Dio Francesco*, la *Historia septem tribulationum* de Clareno, *La Franceschina* y los testimonios de sus contemporáneos, en particular de Pedro de Juan Olivi (1248-1298) y de Ubertino de Casale (1259-1330).

Conrado, nacido entre 1236 y 1241 en Offida, un municipio rural de las Marcas, entró en los hermanos menores a los catorce años. Hombre sencillo y típico representante del misticismo de las Marcas, se le podría confundir con el hermano menor de la primera generación franciscana. Abandonados los estudios, por parecerle «que aquella no era su vocación», fue destinado al convento de Forano, de la custodia de Ancona, donde se le encomendaron los oficios más humildes, la cocina y la custodia. Aquí, en la época, residía fray Pedro de Montecchio (†1304).

Fray Conrado, ligado a fray Gil, tercer compañero de san ⁷Francisco y ⁷León de Asís (†1271), cuarto compañero y confesor de san Francisco –no sabemos sin embargo si le conoció personalmente–, fue destinatario de una carta de este último y recopiló sus *dichos*, los secretos sobre el futuro de la Orden y de la Iglesia «usque ad consummationem saeculi», la llamada «gnosis franciscana».

«Admirable observador de la pobreza evangélica y de la regla de san Francisco», Conrado se distinguió por el espíritu de penitencia y por la rígida pobreza: «durante cincuenta y cinco años o más llevó tan sólo una túnica de viejo y basto paño, remendada con saco y otras telas, yendo siempre descalzo. Fuera de la túnica, el cordón y los calzones, no quiso te-

ner nunca otras cosas en su vida». En tiempo del generalato de fray Bonagrazia (1279-1283) Conrado fue confinado en el Alvernia, donde reanudó los estudios y fue ordenado sacerdote, pero se resistía a decir misa. A cierto fray Andrés, otro marquesano también relegado en el Alvernia, que se extrañaba de que llevase mucho tiempo sin celebrar misa, Conrado le replicó que prefería contemplar a Dios en las cosas creadas. Para ayudarlo a vencer esta renuencia, santa \nearrow Margarita de Cortona (\dagger 1297), a quien Conrado había acudido para encomendarse a sus oraciones, le ordenó, tras una visión, que celebrara la misa por devoción y con estas intenciones: el domingo, en memoria del nacimiento y resurrección de Cristo; el lunes, en sufragio de los difuntos atormentados en el purgatorio; el viernes, en recuerdo de la pasión de Cristo; y el sábado, en honor de la Virgen.

Punto de referencia de los espirituales de las Marcas, uno de sus confidentes era fray Andrés, «vir devotus», al que predijo muchas cosas sobre él, sobre Benvenuta (\dagger 1300 ca.), una visionaria de Ancona encaminada por Conrado a una vida de más intensa religiosidad, y sobre fray Juan, pertenecientes todos al grupo anconitano.

En 1294 ingresó en el grupo de los espirituales, los cuales, bajo la guía de fray Liberato da Macerata y fray Ángel Clareno, fueron autorizados a dar vida a una familia religiosa, expresión de las aspiraciones de los rigoristas quienes, sin embargo, tuvieron que renunciar a llamarse hermanos menores, asumiendo el título de *pobres eremitas del papa Celestino*

(\nearrow Celestino V) y más tarde de *hermanos de la vida pobre de Celestino V*. El pueblo los llamó *fraticelli*. Tras disolver el nuevo pontífice, Bonifacio VIII, la congregación de los «pauperes eremite domini Celestini», Conrado fue destinatario de una carta expedida el 14 de septiembre de 1295 por Pedro de Juan Olivi, el cual, en calidad de exponente del rigorismo de la Francia meridional, deploraba el separatismo de la Orden perseguido por los Espirituales de las Marcas y los invitaba a reconocer al nuevo pontífice y a prestarle obediencia. Conrado aparece como un personaje clave de esta historia, aunque no sea posible precisar el papel que desempeñó en esta primera escisión de la Orden, alimentada dos años después por el manifiesto de Jacobo y Pedro Colonna contra Bonifacio VIII y suscrito en Lunghezza (1297) por el ala más radical de los espirituales, entre ellos Iacopone da Todi, pero no por Conrado ni por Clareno.

De nuevo en la familia religiosa y tras justificarse ante Juan Minio, ministro general de la Orden, Conrado fue destinado a la Porciúncula, donde, la noche de 1303, tuvo la visión de la Virgen con el Niño en brazos, el cual bendecía a los fieles que habían acudido para el perdón. Murió en 1306 en Bastia Umbra, no lejos de la Porciúncula, y su tumba fue meta de peregrinaciones.

Su cuerpo fue tomado en 1320 como botín de guerra por los perusinos, que lo trasladaron a la iglesia de San Francisco, y desde allí al anejo oratorio de San Bernardino. El culto, tributado *ab immemorabili*, fue confirmado en 1817. Su fiesta se celebra el 12 de diciembre.

La tradición franciscana atribuye a Conrado los *Verba fratris Conradi* (1300-1325 ca.), un texto con elementos de origen leoniano y de inspiración rigorista; mientras que, según H. Grundmann, sería también el autor del *Liber de flore*.

En estampas antiguas es representado con hábito minorítico, el niño Jesús en brazos y un libro, la cruz y un cilicio sobre la mesa.

BIBL.: BS IV, 206-207; DBI XXIX, 404-407; DHGE XIII, 495; *Chronica XXIV generalium*, Analecta Franciscana 3 (1897) 422-428; ANGEL CLARENO, *Chronicon seu historia septem tribulationum Ordinis minorum*, ed. de A. GHINATO, Roma 1959, 162-165; AUW L. VON, *Angeli Clareni Epistulae* (Fonti per la storia d'Italia, 103), Roma 1979; BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, Analecta Franciscana 4 (1906) 233-234; FRA GIUNTA BEVEGNATI, *Leggenda della vita e dei miracoli di santa Margherita da Cortona...*, Vicenza 1978, 246; FRANCISCI BARTHOLI DE ASISIO, *Tractatus de Indulgentia S. Mariae de Portiuncula*, ed. de P. SABATIER, París 1900, 30, 41, 75, LX, CLXV, CLXVIII; GIACOMO ODDI, *La Franceschina I*, Florencia 1931, 350-355; II, Florencia 1931, 399; GRUNDMANN H., *Liber de flore...*, *Historisches Jahrbuch* 49 (1929) 77-80; PETRI IOHANNIS OLIVI, *Epistola ad Conradum de Offida* (1295), en L. OLIGER (ed.), *Petri Iohannis Olivi de renuntiatione papae Coelestini V quaestio et Epistola*, AFH 11 (1918) 309-375; ib 366s.; UBERTINUS DE CASALI, *Arbor vitae crucifixae Iesu*, Venecia 1485 (reimp. anast. con intr. de C. T. DAVIS, Turín 1961);

AUW L. VON, *Angelo Clareno et les Spirituels italiens*, Roma 1979; FALOCI PULIGNANI M., *Ricordi di s. Francesco raccolti dal B. Corrado da Offida*, *Miscell. franc.* 7 (1898) 131-136; MANSELLI R., *La «lectura super Apocalipsim» di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale* (Studi storici, 19-21), Roma 1955, 172-176; POTESTÀ G. L., *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milán 1980; *Angelo Clareno, dai poveri eremiti ai fraticelli*, Roma 1990; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'Angelo del sesto sigillo e l'«alter Christus»*, Roma 1971; *Chi erano gli spirituali*, Atti del III Convegno de-

lla Società Internazionale di Studi francescani, Asís 1976.

M. Sensi

CONTARDO FERRINI

1859-1902 – terciario franciscano – beatificado el 13 de abril de 1947 – fiesta: 17 de octubre

Contardo Ferrini nace en Milán el 4 de abril de 1859 de Rinaldo y Luisa Buccellati. El padre fue un apreciado profesor de ciencias físicas y matemáticas, cristiano ejemplar y padre entregado a la educación moral y religiosa de sus hijos. Nos ha dejado un precioso documento, titulado *Memorie di famiglia*, que testimonia su confiado abandono en la providencia de Dios. La madre inculcó en la numerosa prole un sincero amor a la observancia de las virtudes cristianas.

El 20 de abril de 1871 Contardo se acerca por primera vez a la eucaristía. Fue el punto de partida para un sólido compromiso cristiano. «De aquí –escribe el padre– nació el poderoso impulso a una vida espiritual robusta que informó su conducta pública y privada». Un singular dominio de sí mismo, escrupuloso cumplimiento de sus deberes, asiduidad en la oración y una especial observancia de la pureza fueron los signos más evidentes del primer encuentro con Cristo eucarístico. Ya había recibido la confirmación en 1869.

Su amor al estudio se manifiesta en seguida, tanto en el instituto Borelli como en el de Milán. Aquí, joven aún, traba amistad con hombres eminentes en el campo de la ciencia, como el abad Ceriani, bibliotecario de la Ambrosiana, de quien recibió

los primeros conocimientos de lenguas orientales, y el célebre naturalista y abad Antonio Stoppani, compañero de su padre. Conseguida la máxima puntuación, obtiene una plaza gratuita en el Colegio Borromeo de Pavía, adonde se traslada para hacer el curso universitario. Aquí el 21 de junio de 1880 se doctora en derecho también con la máxima nota, con una tesis sobre las enseñanzas de los poemas de Homero y Hesíodo para el jurista. Había que elegir una profesión, y opta por la enseñanza. Entre las materias prefiere el derecho romano, porque le parece más adecuado a su preparación.

La brillante tesis doctoral le permite obtener una beca en esta disciplina en la Universidad de Berlín, famosa por la cátedra del célebre romanista Savigny. En este contexto escribe un opúsculo, *Programma di vita per un giovane studente*, que tiene como pilares el amor a Dios, la oración, las virtudes cristianas, el sufrimiento y una profunda caridad fraterna, porque el prójimo es la imagen de Cristo.

En diciembre de 1880, con algo más de veinte años, parte para Alemania. Sintió admiración y amistad sincera hacia algunos profesores de la Universidad de Berlín. Entre estos cabe recordar a Zachariae von Lingenthal, a quien consideró el maestro de su formación académica. En Berlín frecuenta los círculos y asociaciones de los católicos y se inscribe en las Conferencias de San Vicente de Paúl. En julio de 1882, tras un bienio de intenso trabajo, regresa a su patria, «contento porque acababa su destierro, triste porque dejaba a amigos muy queridos». Al párroco de Suna (Verbania) le confía: «Sentí más

cariño por el tesoro de mi fe, y a mi regreso a la patria me encontré más confirmado y enamorado del catolicismo».

León XIII en 1878 había comprendido la necesidad de movilizar las fuerzas espirituales, entre las que recordaba la fraternidad franciscana de la Orden Tercera. Con su amigo Pablo Mapelli en 1878, Ferrini emite la profesión religiosa de terciario franciscano. Toma muy en serio su pertenencia a la orden de san Francisco, la cual para él no sólo implicaba la obligación del rezo cotidiano de determinadas oraciones, sino toda una regla de vida que puso en ejecución sin tardanza. A la edad de veinticinco años obtiene en Pavía la cátedra de historia del derecho penal romano y, posteriormente, la de exégesis de las fuentes del derecho romano. Poseía una preparación clásica, lingüística e histórica verdaderamente vasta y profunda. Sus escritos eran fluidos y espontáneos. En su actividad nunca manifestó muestras de cansancio. En poco más de veinte años de enseñanza logra dar a la luz más de doscientos trabajos entre obras, artículos y reseñas. En 1887 gana la cátedra de derecho romano en Mesina y en 1890 es llamado a Módena para volver por fin, en el curso 1894-1895, a la Universidad de Pavía. Victorio Emanuel Orlando, compañero de Contardo, escribe: «No conozco otro nombre que valga más que el suyo, tanto por la profundidad de su ciencia como por conciencia de profesor».

Para defender las ideas en las que creía, en 1895 acepta ser candidato en las elecciones municipales de Milán. Es elegido, y forma parte de aquel núcleo que constituyó el eje de

la mayoría. Participa, en la medida en que se lo permiten su formación cultural y natural prudencia, más dado al estudio que a la acción, en aquel movimiento social que se estaba difundiendo sobre todo en Lombardía y Véneto.

Del prestigio académico conquistado por Contardo dentro y fuera de Italia fue prueba significativa el hecho de que su maestro, Zachariae von Lingenthal, a su muerte en 1894, le dejara parte de sus apuntes manuscritos de historia del derecho grecorromano, para que continuase y publicase sus estudios. Teodoro Mommsen declaraba ver en él al más digno sucesor de Savigny. La mesura, el equilibrio y la elegante claridad de su exposición fueron considerados por algunos compañeros suyos como defectos, porque carecían de esa vena polémica y de esa energía necesarias para estimular la curiosidad y la aplicación de los estudiantes. Se ha visto también en estos «defectos» la razón por la que no floreció en torno a Ferrini una escuela. Pero está claro que cada uno sube a la cátedra con su temperamento y con una concepción propia de la enseñanza y de sus finalidades; además hay que tener en cuenta la brevedad de la vida de Contardo.

A menudo pensaba en la muerte, pero sin miedo, con un ánimo sereno y confiado en el abandono en Dios: «Nos suena a dulce, oh Jesús, tu santa palabra: *un poco aún y me veréis*. Pronto declinan las sombras nocturnas, pronto huye el rápido día, y vendrá la tarde de nuestra vida. Nosotros no lloraremos como aquellos que no tienen esperanza, nos alegraremos porque está cerca el cumplimiento de

tus promesas». El presentimiento de un fin no lejano parece asomarse a su alma unos años antes de 1902, a saber, cuando llegó a sentir los síntomas de cansancio cardíaco, por los que los médicos le obligaron a moderar su actividad de estudioso y renunciar a las fatigosas escaladas alpinas que tanto le gustaban. No obstante, el 4 de octubre sube al Monte Rosso para observar el trazado de una nueva carretera. Al día siguiente, 5 de octubre, aunque febricitante, acude a la iglesia para la misa y recibe la comunión. Es la última. En efecto, un violentísimo tifus le provoca delirio y unas convulsiones tan fuertes que no fue posible administrarle el Viático. En los breves intervalos de la enfermedad se manifiesta su profunda unión con Dios. El 16 de octubre se agrava ulteriormente, y el párroco de Suna le administra los santos óleos y le imparte la bendición papal, pero el enfermo no parece percatarse de ello. Al día siguiente, 17 de octubre, parece recuperar el conocimiento y con lentos gestos de las manos alude a su viaje a la eternidad: ese mismo día, a la edad de cuarenta y cuatro años, expira tranquilo y sereno.

El 4 de agosto de 1922 fue introducida su causa en la Congregación de Ritos. El principal y definitivo impulso al proceso lo dio la Universidad Católica del Sagrado Corazón, bajo la decidida dirección del P. Agustín Gemelli. El 8 de febrero de 1931 Pío XI ordenaba la publicación del decreto sobre la heroicidad de las virtudes. El decreto tuvo amplia resonancia en Italia y en el resto de Europa. El 13 de abril de 1947 era beatificado por Pío XII. Su cuerpo reposa en la capilla de dicha Universidad Católica.

BIBL.: C. FERRINI, *Scritti religiosi di Contardo Ferrini*, Turín [1912]; *Scritti religiosi del beato Contardo Ferrini*, pról. de A. GEMELLI, Milán 1947³; *Pensieri e preghiere*, pról. de A. GEMELLI, Milán 1960⁹.

AA.VV., *Scritti in onore di Contardo Ferrini, pubblicati in occasione della sua beatificazione I-IV*, Milán 1947-1949; AA.VV., *Miscellanea Contardo Ferrini. Conferenze e studi nel fausto evento della sua beatificazione*, Roma 1947; ANICHINI G., *Un astro di santità e di scienza. Vita breve del beato Contardo Ferrini, professore d'università, terziario francescano*, Roma 1947; GIORDANI I., *Contardo Ferrini. Un santo fra noi*, Milán 1949; MARCHETTI S., *Dalla cattedra all'altare. Il venerabile Servo di Dio prof. Contardo Ferrini*, Alba 1942; OTTONELLO M., *Contardo Ferrini. Cenni storici*, Turín 1923; PELLEGRINI C., *La vita del prof. Contardo Ferrini*, Turín 1928³; RULLA A., *Armonia dell'umano e del divino in un grande carattere. Il venerabile professore Contardo Ferrini*, Turín 1932.

G. Rossi

CORBINIANO

S. VIII – obispo – fiesta: 8 de septiembre (9 de septiembre y 20 de noviembre)

El apostolado de Corbiniano se desarrolla en una fase de transición entre el período en que los irlandeses (el más célebre es san [✓]Columbano) introducen en el continente sus costumbres y ritos, y el de los misioneros anglosajones (el más célebre es [✓]Bonifacio Winfrido), que posteriormente colaboran con la Iglesia romana. Según se lee en la *Vita Columbani* de Arbeón, obispo de Frisia (764-784), Corbiniano, consagrado por [✓]Gregorio II en Roma, adonde acudió dos veces en peregrinación, por un lado fue obispo sin sede fija y predicador itinerante, y, por el otro, alterna el espíritu del giróvago con la vida eremítica, practicada en las primeras fases

de su vocación religiosa en las cercanías de Melun, donde transcurrió catorce años. Cuando se le presenta la ocasión, Corbiniano peregrina al santuario de San Valentín de Kains cerca de Merano, su lugar preferido para el retiro eremítico y elegido para su sepultura. Prácticamente, se mueve entre dos lugares: la sede pastoral, Frisia, adonde lo han invitado los duques de Baviera (Teodón, Grimoaldo y Ucperto), y el refugio eremítico en el Tirol, ampliando la obra de evangelización a la región comprendida entre estas localidades, pero lanzándose también más allá, a las zonas limítrofes con los alamanes. El tipo de vida que Corbiniano lleva como obispo itinerante sin duda es fruto de diversas componentes culturales, en las que se aprecian elementos celtas, germánicos y romanos, como observa J. Hennig, pero también el influjo específico del modelo de [✓]Martín de Tours. Tal situación podía prestarse fácilmente a equívocos, sobre todo en el primer período de la reforma bonifaciana. Así, durante el conflicto que Corbiniano tuvo con Grimoaldo, cuando este contrajo matrimonio con Pilodrudis, viuda de su hermano, contra la prohibición de Gregorio II, la mujer le amenazó con revelar su verdadero origen *britano*, para vengarse de la acusación de adulterio que les hacía el santo, queriendo quizá decirle que podía ser tratado como un giróvago «bretón», entonces mal vistos por la sospecha de herejía, y que habría aceptado sólo por oportunismo la observancia de las directrices romanas.

Las palabras de Pilodrudis han dado lugar a la hipótesis de que Corbiniano proceda realmente de Irlanda,

entre otras cosas porque su nombre es de origen celta. No obstante, parece más plausible pensar que es un franco, por cuanto su padre Waltekis y su hermano Eremberto tienen nombre franco. El nombre de Corbiniano deriva del nombre materno Corbiniana, porque el padre había muerto antes de su nacimiento. Puede ser, como se narra en las hagiografías, natural de la zona de Melun, lugar de su primer eremitorio, pero no se conoce la fecha de nacimiento. Sus actividades pastorales comienzan con el cargo recibido de Gregorio II en Roma, que lo convierte en un precursor de Bonifacio Winfrido. Funda después el monasterio de San Esteban, importante centro de irradiación de su obra pastoral. La duración de sus actividades eclesiásticas parece bastante breve, dado que él, según una larga tradición local, se establece en Frisia en el 724, por invitación de Grimoaldo, y muere en torno al 730. Su cuerpo fue sepultado en el santuario de San Valentín por su devoción a este santo o por voluntad explícita, y posteriormente fue trasladado a Frisia, después de que Bonifacio constituyera allí la diócesis. La traslación se realizó en el 760 y originó la redacción de la *Vita Corbiniani* de Arbeón.

La narración de Arbeón contiene varias inexactitudes y episodios prodigiosos excesivamente fantasiosos, que pueden parecer «enredos hagiográficos», como se encuentran con frecuencia en las formas narrativas primitivas, y por ello no ha gozado de credibilidad en la historiografía moderna. Entre otras cosas, la relación con Roma de Corbiniano ha sido considerada una invención de Arbeón, motivada por el propósito hagiográfi-

co de dar mayor fuerza a la fe de los bávaros. No obstante, respecto a las dudas sobre el itinerario de la vida eclesiástica de Corbiniano faltan datos más atendibles que los corroboren.

El texto de Arbeón no siempre es comprensible y por ello fue revisado, unos 50 años más tarde, probablemente por Cozroh, presbítero de Frisia, redactor de los documentos relativos al patrimonio de esa diócesis, que habría querido tutelar las posesiones de la misma a través del instrumento hagiográfico. En cualquier caso, en todo el Medievo la *Retractatio* prevaleció sobre la narración original, permaneciendo esta casi completamente desconocida. Sin embargo la narración de Arbeón constituye un precioso testimonio de la cristiandad en la época de Corbiniano, sobre todo merced a las vivaces descripciones de los hechos, que trazan una fuerte personalidad de obispo, en el que las exigencias espirituales de vida contemplativa y activa chocan casi violentamente. Estas exigencias caracterizan constantemente a la cristiandad occidental medieval y son lugares comunes hagiográficos, pero pueden asumir significados diferentes según el contexto en que se colocan y el modo de vivirlas. El caso de Corbiniano es importante también porque nos permite conocer mejor un período muy oscuro, al compararlo con otros santos contemporáneos suyos de otras zonas. Es llamado oportunamente «obispo de los bávaros» en la edición de la *Vita* en los *Monumenta Germaniae Historica*. Su fiesta se conmemora el 8 de septiembre, pero también se celebra el 9 de septiembre y el 20 de noviembre.

BIBL.: *La Vita Corbiniani* escrita por Arbeón (BHL 1947), ed. B. KRUSCH, en MGH *SS rer. Mer.*, 6, 560-593; la *Vita retractata*, ed. B. KRUSCH, ib, 594-635, y reed. y trad. por F. BRUNHÖLZL, *Bischof Arbeo von Freising. Das Leben des heiligen Korbinian*, en *Bischof Arbeo von Freising und die Lebensgeschichte des hl. Korbinian*, Munich 1983, 77-159; *Quellen und Erörterungen zur Bayerischen und Deutschen Geschichte*, Neue Folge, IV: *Die Traditionen des Hochstifts Freising* I, 744-926, ed. de TH. BITTERAUF, Munich 1905, 1-2; BS IV, 169-171; LMA V, 1443.

ENRIGHT M. J., *Iromanie-Irophobie Revivied: A Suggested Frame of Reference for Considering Continental Reactions to Irish Peregrini in Seventh and Eight Centuries*, en J. JARNUT-U. NONN-M. RICHTER-M. BECHER-W. REINSCH, *Karl Martell in seiner Zeit*, Sigmaringa 1994, 367-380; FASTLINGER M., *Das Todesjahr des heiligen Korbinian*, Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbistums München und Freising 7 (1901) 1-16; *Wissenschaftliche Festgabe zum zwölftundertjährigen Jubiläum des heiligen Korbinian*, Munich 1924; FRANK H., *Der hl. Korbinian, ein Klosterbischof*, Freising 1934.

I Deug-Su

CORNELIO

S. III – papa – fiesta: 16 de septiembre

Tras el martirio del papa \nearrow Fabián en enero del 250, la sede romana permaneció largo tiempo vacante a causa de la persecución de Decio y de la situación objetiva de riesgo que corría la jerarquía. Tras remitir el peligro, la elección de la comunidad recayó en marzo del 251 en Cornelio, preferido al presbítero Novaciano, literato de fama y representante destacado del clero local, quien, a su vez, se hizo consagrar obispo. En el origen de la controversia entre ambos estaba el tratamiento que debía darse a los *lapsi*, es decir, a los que durante la persecución, para lograr salvarse, ha-

bían abjurado: el contraste entre la actitud indulgente de Cornelio, favorable a la readmisión de los *lapsi* en la comunidad en régimen de penitencia, y el rigorismo de Novaciano, que les negaba toda posibilidad de perdón, provocó en Roma una situación de cisma entre iglesias y jerarquías rivales, reproduciendo la que pocos decenios antes se había producido sobre el mismo tema entre el papa \nearrow Calixto y el antipapa Hipólito.

La comunión entre la Iglesia de Roma y las demás Iglesias se puso en peligro, provocando tomas de posición enfrentadas por parte de los obispos de las grandes sedes: en Cartago san \nearrow Cipriano vaciló mucho tiempo entre los dos contendientes, y no se puso de la parte de Cornelio hasta después de haber recabado información *in loco* (CIPRIANO, *Ep.* 45, 2); en Antioquía el obispo Fabio, favorable a Novaciano, recibió de Cornelio una carta de aclaración en lo tocante a la situación romana y como justificación de sus actos: el documento (conservado por EUSEBIO, *Hist. eccl.* VI, 43, 11) proporciona entre otras cosas valiosas noticias sobre la composición del clero romano y la diferenciación de las funciones eclesásticas en su interior.

Cuando la ofensiva anticristiana recobró vigor con el emperador Treboniano Galo, el papa Cornelio fue arrestado y enviado al destierro a *Centumcellae* (Civitavecchia), donde murió poco después (253; cf CIPRIANO, *Ep.* 60, 2).

La biografía del *Liber Pontificalis* (I, 148-149), insólitamente difundida, combina la relativa noticia del *Catálogo Liberiano* con el relato de la *passio* romana de san Cornelio, rela-

cionándolo con el de un documento hagiográfico no conocido de otro modo sobre la traslación –por cuenta del papa y de la matrona Lucina– de los cuerpos de los santos \nearrow Pedro y \nearrow Pablo.

Si las fuentes antiguas no hablan de un martirio cruento, la calidad de mártir es sin embargo repetidamente atribuida a Cornelio por Cipriano (*Eps.* 61, 3; 67, 6; 69, 3), y aparece como añadidura en la inscripción latina con el nombre y el título episcopal hallada en las catacumbas de Calixto, adonde fue trasladado el cuerpo desde Civitavecchia, quizá a finales del s. III, como parece demostrar el lugar de la sepultura *in chrypta cimiterium Calisti*, según la indicación del *Liber Pontificalis*.

La conmemoración en los antiguos martirologios es el 16 de septiembre, que ha de considerarse como la fecha de la traslación a Roma: la coincidencia de la fiesta con la de san Cipriano ya está señalada en \nearrow Jerónimo (*Vir. ill.* 67), como testimonio de la antigüedad del culto tributado a san Cornelio, a quien el papa \nearrow Dámaso dedicó uno de sus *Carmina* y en su honor, a comienzos del s. V, el papa \nearrow León I Magno hizo erigir una basílica en la vía Apia, en las proximidades de las catacumbas de Calixto (LP I, 239).

En tiempos del papa Adriano I, a finales del s. VIII, los restos de san Cornelio fueron trasladados a la zona de Capracoro *in Agro Veiente* (cf LP I, 506), lugar donde surgió en época medieval una *domusculata* en cuyo ámbito se encontraba un *Monasterium sancti Corneli*, mencionado por última vez en una bula de Gregorio IX de 1228. Trasladadas al parecer a

Santa Maria in Trastevere en la primera mitad del s. IX, las reliquias fueron depositadas definitivamente por Carlos el Calvo, junto con las de san Cipriano, en la abadía de Compiègne intitulada a estos. Las numerosas dedicaciones de iglesias en Francia y Alemania prueban el incremento del culto de san Cornelio, que empezó a difundirse más allá de los Alpes en el s. XII, con la traslación de las reliquias, debilitándose en cambio en Italia.

La iconografía de área itálica está representada, además de por el retrato (hoy casi irreconocible) de San Pablo Extramuros, por las imágenes de la procesión musiva de los mártires en San Apolinar Nuevo de Ravena (s. VI), en el mosaico absidal de Santa Maria in Trastevere de Roma (s. XII) y en el pórtico de San Pedro en el Vaticano, con escenas inspiradas en la leyenda hagiográfica, referida por el *Liber Pontificalis*, relativa a la exhumación de los restos de los santos Pedro y Pablo. La iconografía de área francoalemana introduce a menudo en las representaciones de san Cornelio el atributo del cuerno, derivado espontáneamente del nombre: es el caso, por ejemplo, de las imágenes del s. XIV en el relicario de la iglesia de Cornelimünster, en la escultura de St. Marien im Wiese en Soest y en el fresco de una iglesia de Spalbeek, hoy dedicada a Nuestra Señora de Lourdes.

BIBL.: BHL 1958-1966 y *Suppl.*, 226; AS *Septembris* IV, 143-191; *Comm. Mart. Hieron.*, 505-506; *Comm. Mart. Rom.*, 396; BS III, 184-189. Para las relaciones con Cipriano de Cartago cf MARSCHALL W., *Karthago und Rom. Die Stellung der Nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl im Rom*, Stuttgart

1971; STUDER B.-GRATTAROLA P., *Il problema dei lapsi fra Roma e Cartagine*, Rivista di storia della Chiesa in Italia 38 (1984) 1-26. Para la sepultura cf REEKMANS L., *La tombe du Pape Corneille et sa région cémétériale*, Ciudad del Vaticano 1964; sigue siendo útil: PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 23-25; WILPERT J., *La cripta dei Papi e la cappella di S. Cecilia*, Roma 1910.

M. Forlín Patrucco

CORNELIO DE ARMAGH

1120?-1176 – agustino – fiesta: 4 de junio

Sobre este santo venerado en Francia, en la zona de Saboya, con el nombre de Concord, Conor y a veces Cornelius, existe apenas un escueto *curriculum vitae*. Un obispo irlandés de regreso de Roma interrumpió su viaje para alojarse en el priorato benedictino de Lémenc (Chambéry, en Saboya); allí enfermó, murió en 1175 ó 1176 y fue sepultado en la iglesia de Lémenc, donde más tarde surgió un culto local unido a la veneración de la tumba de este hombre conocido como Concord. Los Anales Irlandeses registran la muerte, acaecida en 1175, de Conchobar MacConchailleadh, arzobispo de Armagh y abad de los Santos Pedro y Pablo, que murió en el camino de vuelta de Roma. Este Conchobar ha sido considerado el mismo que Concord, que está sepultado en Lémenc. Según las hipótesis presentadas (ya que no existe ningún relato de su vida o al menos ninguno que haya llegado hasta nosotros) Conchobar, después de haber entrado a formar parte de los canónigos regulares agustinos de los Santos Pedro y Pablo en Armagh en torno a 1140, fue elegido abad en 1151 ca. y llegó a arzobispo en 1174.

Entre 1490 y 1513 fue reconstruida la iglesia del priorato de Lémenc, y las reliquias de Concord/Conchobar fueron trasladadas a un nuevo relicario. Aunque haya permanecido circunscrito a la zona de Chambéry, el culto se arraigó particularmente durante la peste de 1630, cuando la población de Lémenc se encomendó al santo para que la preservara de la epidemia. En 1643 fue instituida una hermandad en su honor. El culto fue confirmado posteriormente en 1646, con ocasión de las indulgencias concedidas por el papa Inocencio X, y en 1671 Clemente X dio la aprobación oficial de la Iglesia a la veneración de Cornelio, estableciendo su festividad el 4 de junio. En 1855, con ocasión de la visita del entonces arzobispo de Armagh, Joseph Dixon, se llevó consigo algunas reliquias de Lémenc; actualmente están en la iglesia del Sagrado Corazón de Armagh y en Drogheda.

BIBL.: AS *Iunii* I, 412-414; DHGE XIII, 420-421; DIXON J., *The Blessed Cornelius, or some tidings of an Archbishop of Armagh, who went to Rome in the Twelfth Century and did not return*, Dublín 1855; GAIDOUZ H., *Un saint irlandais en Savoie*, Revue Celtique 8 (1887) 165-168.

R. C. Love

COSME DE JERUSALÉN (EL MELODA)

S. VIII – obispo – fiesta: 15, 16 de enero

Los datos biográficos concernientes al que con toda razón figura entre los más grandes melodas de la Iglesia griega son bastante escasos y controvertidos. No se encuentra ninguna no-

ticia sobre Cosme en las fuentes contemporáneas y hay que esperar al s. X para tener un primer testimonio directo de la vida del meloda: en el léxico de Suidas se afirma que fue originario de Jerusalén (origen que parece confirmado por dos de sus himnos), floreció en la misma época de Juan Damasceno y tuvo gran talento para la música y la armonía. Exceptuada esta breve mención, todas las demás informaciones, contradictorias por otra parte, sobre la vida de Cosme están generalmente relacionadas con los relatos biográficos de Juan Damasceno y deben utilizarse, por tanto, con reserva. Detorakis ha clasificado el material hagiográfico referente al meloda en tres categorías. La categoría A está constituida por la Vida «Marciana» (BHG 885b) de Juan Damasceno y por dos textos emparentados con ella, a saber, la noticia en BHG 394c que se conmemora en el *Sinaxario de Constantinopla* el 15 (o, más recientemente, el 16) de enero (en los Menei de Venecia también el 14 de octubre) y la anónima vida «Lauriota» (BHG 394b). La categoría B está formada por la Vida «Jerusalimitana» (BHG 884) de Juan y la Vida (BHG 395) de Juan y Cosme escrita en el s. XII por el patriarca de Jerusalén Juan Mercuriopolus (en realidad este último texto combina elementos característicos de la Vida *Jerusalimitana* 884 con otros peculiares de la siguiente categoría). Por último, la categoría C incluye tres recensiones que se conservan sólo en códices relativamente tardíos: las vidas de Cosme *Chalkiensis* (BHG 394) y *Vaticana* (BHG 394a) y la Vida *Atheniensis* (BHG 884a) de Juan.

Comparando la versión hagiográfica de la biografía de Cosme, ofrecida por las Vidas de tipo A y B, con la breve noticia presente en el léxico de Suidas, se puede observar la siguiente evolución: de un simple contemporáneo de Juan Damasceno, Cosme se convierte en su amigo y compañero (B) o incluso en hermano, habiendo sido adoptado y criado, al ser huérfano, por el padre de Juan, Sergio Mansur (A). Su ciudad natal, Jerusalén, es a veces omitida (A) o sustituida por Damasco (Vida «Lauriota»); se añade (salvo en la Vida «Lauriota») la noticia, no confirmada de otra manera, del episcopado de Cosme en Mayuma (en los alrededores de Gaza) y su participación en las luchas contra los iconoclastas (B y Vida «Lauriota»). Tanto en los textos del tipo A como en los del tipo B es además introducido un nuevo personaje: el maestro de Cosme o/y de Juan, según las versiones anónimo a *secretis*, o bien monje calabrés llamado Cosme, hecho prisionero por los sarracenos y liberado gracias a la intervención de Mansur. Más articulada es la narración ofrecida por las vidas del tipo C, en particular por la *Vita Chalkiensis*. Según esta última recensión, Cosme nació en Creta; llevado por unos piratas a Damasco, se convirtió en maestro de Juan Damasceno (hijo de Mansur, considerado aquí arconte pagano de la ciudad), lo instruyó secretamente en la fe cristiana y lo bautizó a escondidas del emir. Como es fácil ver, asistimos en este caso a una sustitución de la figura del Cosme «pupilo» por la del Cosme «maestro». Además, en las Vidas C se da cuenta detallada de los numerosos viajes que Cosme realizó a Oriente y Occidente.

Bajo su nombre corren varios himnos eclesiásticos (el reciente catálogo ofrecido por Detorakis le atribuye nada menos que 173 himnos, 33 canónicos y 83 idiomelos), además de los escolios relativos a poesías de ^\wedge Gregorio Nacianceno. A partir del s. XIV el retrato de Cosme, junto con los de Juan Damasceno y ^\wedge Andrés de Creta, adorna a veces las cúpulas de las iglesias bizantinas. Es representado en ellas no como obispo, sino como monje con una poblada barba negra, en la actitud de un evangelista, mientras escribe sus himnos en un libro, y a menudo lleva una especie de turbante de corte palestino.

BIBL.: BHG 394-395, 884-885; AS *Octobris* VI, 594-610; PG 38, 339-680; BS IV, 219-221; ALTANER J., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 450; DETORAKIS T., *Cosme el Meloda, Vida y obra* (en griego moderno), Tesalónica 1979; KAZHDAN A.-GERO S., *Kosmas of Jerusalem: A More Critical Approach to his Biography*, Byz 82 (1989) 122-132.

A. Luzzi

COSME Y DAMIÁN

S. III? – mártires – fiesta: 26 de septiembre

La noticia más antigua sobre el martirio y el culto de los dos santos se encuentra en Teodoreto en el s. V, que menciona la basílica de Cosme y Damián en su ciudad episcopal, Ciro, en Siria, donde creían se hallaba el doble sepulcro (*Ep.* 114): en el s. VI Justiniano la hizo ampliar con gran profusión de medios, como dice Propicio de Cesarea (*De aedif.*, II, 11). Según las *passiones* que nos han llegado, serían originarios de Arabia y habrían aprendido más tarde en Siria

el arte de la medicina; la leyenda conocida como «árabe» dice que ejercían en Ege, en Cilicia, donde muy pronto surgió uno de los lugares más importantes de su culto (cf BHG 378-379). Se hicieron célebres por su habilidad, por el proselitismo cristiano realizado a través del ejercicio de la profesión y sobre todo por la costumbre de prestar sus servicios desinteresadamente (de donde les viene el apelativo de «anargiros» que acompañaba el nombre de los dos médicos); por fin habrían sufrido el martirio por decapitación durante la persecución de Diocleciano.

La devoción a Cosme y Damián (y a veces sólo a Cosme, cuya fortuna hagiográfica está probada entre otras cosas por la frecuencia del nombre en los epígrafes cristianos) fue una de las más extendidas a partir de la segunda mitad del s. IV: desde la pequeña ciudad siria su culto se propagó por todo el Oriente, de Grecia a Palestina, Escitia, Capadocia y Mesopotamia (el obispo Nonno erigió una capilla a los santos Cosme y Damián en Edesa en el 457, como atestigua el *Chronicon* local); y la primera de las cuatro iglesias dedicadas a los santos en Constantinopla, datable en la primera mitad del s. V, acabó por eclipsar la fama del santuario de Ciro como centro de difusión del culto: aquí acudían los enfermos y, a través del tradicional rito de la *incubatio* nocturna, se producían curas y sanaciones prodigiosas.

El éxito occidental siguió las vicisitudes de las relaciones políticas, religiosas y culturales en la primera época bizantina: en Roma, a comienzos del s. V, el papa ^\wedge Símaco hizo construir en su honor un oratorio (LP I, 262); y, algo

más tarde, el papa ^\wedge Félix IV (526-530) solicitó y obtuvo de los gobernantes godos dos edificios en el Foro para transformarlos en basílica dedicada a los santos (LP I, 279); en la misma ciudad se multiplicaron en poco tiempo las iglesias y los monasterios dedicados a ellos, y desde Roma el culto se propagó muy pronto en la zona del Lazio. Son asimismo del s. VI los mosaicos procedentes de la iglesia de San Michele en Ravena; y ^\wedge Gregorio de Tours y ^\wedge Venancio Fortunato dan fe de una serie de dedicaciones y de prácticas devocionales en Galia. La multiplicidad de las indicaciones de fiestas de los santos en los antiguos martirologios y en los sinaxarios es prueba ulterior de la pluralidad de los lugares de culto: la conmemoración en la Iglesia latina el 26 de septiembre recuerda verosímelmente la de la dedicación de la basílica en el Foro Romano; los nombres de Cosme y Damián fueron también la última añadidura al *comunicantes* del canon de la misa.

La suerte de esta pareja de santos, en quienes algunos estudiosos han visto la restauración cristiana del mito de los Dioscuros, y la fama atribuida a su poder de curas y sanaciones, los constituyeron –sobre todo a partir de la época medieval– patronos de médicos, cirujanos, farmacéuticos y barberos (que antiguamente practicaban una medicina menor), con especializaciones terapéuticas en caso de particulares patologías, como la peste, la hidropesía y las enfermedades renales. No por casualidad la iconografía predominante en el área bizantina, la más antigua atestiguada, representa esta habilidad de curanderos olvidando las más acostumbradas escenas martiriales e ilustrando, en

cambio, prodigiosos tópicos en las recopilaciones hagiográficas de los milagros de Cosme y Damián: entre los más representados figura la extracción de una serpiente de la garganta de un anciano.

La devoción a los santos tuvo un extraordinario incremento en la época renacentista, sobre todo en Florencia, donde la familia de los Medici los tuvo por patronos en virtud de la profesión ilustrada prodigiosamente por ellos: además de tomar sus nombres, algunos miembros de la familia encargaron a artistas de fama (desde Filippo Lippi al beato ^\wedge Angelico o Rafael) su representación en compañía de Cosme y Damián. La proliferación de representaciones asentó definitivamente la imagen de los santos en la rica parafernalia profesional de los médicos del Renacimiento, con los instrumentos del oficio en la mano, desde los útiles de cirujano al mortero de farmacéutico.

Su culto no fue menor en Francia, merced al florecimiento de devociones a partir de la llegada de Jerusalén en el s. XII de las reliquias de los santos: las iglesias de Luzarches y de París, dedicadas a ellos y construidas para recibir sus restos, se convirtieron más tarde en sedes de la Hermandad de los Santos Cosme y Damián, después en Colegio de Cirugía, la más prestigiosa y poderosa –y durante mucho tiempo la única– escuela quirúrgica de Europa, que se remitía a los santos titulares no sólo en el ejercicio de la profesión, sino también en la práctica de las visitas gratuitas a los enfermos un día determinado de la semana.

Con la posterior multiplicación de las representaciones, las escenas de los suplicios y de la degollación de

los mártires se asocian a los milagros realizados por los «anargiros»: entre los más difundidos en la pintura francesa, flamenca y sobre todo española la figura el atribuido a los santos Cosme y Damián *post mortem*, cuando al parecer sustituyeron al sacristán de su iglesia romana la pierna gangrenada por la extremidad de un hombre de color que acababa de morir.

BIBL.: BHL 1967-1979 y *Novum Suppl.*, 227-229; AS *Septembris* VII, 428-478; BHG 372-392; BHO 210; BS IV, 223-237; DHGE XIII, 930; DPAC I, 505. Sobre las antiguas dedicaciones y los primeros avatares del culto: DELEHAYE H., *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas 1933, 190-191, 212-213 y 220-221, con bibliografía; KENNEDY V. L., *The Saints of the Canon of the Mass*, Ciudad del Vaticano 1963, 145-148 y 191-193; RUPPRECHT E., *Cosmae et Damiani sanctorum medicorum vita et miracula*, Berlín 1935. Para la basílica en el Foro: APOLLONI GHETTI B. M., *Considerazioni sulla Basilica dei Santi Cosma e Damiano*, Rivista d'archeologia Cristiana 56 (1974) 7-54. Sobre la iconografía: DAVID DANIEL M. L., *Iconographie des Saints médecins Cosme et Damien*, Lille 1958. Una traducción latina de tres *miracula* es debida a Ciccinnione (Nápoles, s. X), ed. ahora por CHIESA P., *Le traduzioni dal greco: l'evoluzione della scuola napoletana nel X secolo*, *Mittellateinisches Jahrbuch* 24-25 (1989-1990) 79-86. Cf además FICHTNER G., *Das verpflanzte Mohrenbein. Zur Interpretation der Kosmas-und-Damian-Legende*, en *Medizin in mittelalterlichen Abendland*, Darmstadt 1982, 323-343.

M. Forlin Patrucco

CRESCENCIA ✓VITO, MODESTO Y CRESCENCIA

CRISANTO Y DARÍA

S. III? – mártires – fiesta: 25 de octubre

Santos, mártires de Roma. Se les conmemora en el *Martirologio Jeronimiano* el 12 de agosto, el 25 de octubre, el

29 de noviembre y el 20 de diciembre; probablemente el día original de su conmemoración fuese el 25 de octubre, atestiguado por el relato de la traslación de sus reliquias el año 844. En el s. VI ✓Gregorio de Tours (*In gloria martyrum* 37), dice que conoce una pasión de estos santos, identificada en general con la que ha llegado hasta nosotros en el original latino y en traducción griega, y un epígrafe damasiano en su honor del que no se ha logrado saber si procedía de los auténticos del cementerio de Trasone en la vía Salaria, donde los dos mártires estaban enterrados. La pasión de Crisanto y Daría es una novela cíclica en la que se hace intervenir a varios mártires sepultados en el cementerio de Trasone o en otros de las cercanías: habría sido compuesta por un tal Virino por orden del papa ✓Esteban I (254-257), pero pone entre los protagonistas al emperador Numeriano, que vivió treinta años más tarde, y que nunca vivió en Roma como emperador.

Crisando habría sido un joven rico y alejandrino, hijo del senador Polemio, que vino a Roma y fue convertido por el sacerdote Carpóforo en la época del emperador Numeriano. Polemio trata por todos los medios de hacer desistir al hijo de su opción, involucrando al fin a Daría, sacerdotisa de Minerva, la cual es a su vez convertida por Crisando. Los dos se casan, pero prometiendo continencia, y realizan numerosas conversiones, por lo que al final son arrestados. Crisando es sometido a numerosos suplicios, de los cuales sale siempre ileso, hasta el punto de convertir al tribuno Claudio con toda su familia y setenta soldados. Claudio es arrojado al mar con una piedra al cuello, y los soldados, con los hijos de Claudio,

Jasón y Mauro, son decapitados: todos estos mártires están sepultados en un acueducto en la vía Salaria, donde Hilaria, mujer de Claudio, hace construir sarcófagos para sus hijos, junto a los que morirá en el momento de ser arrestada. Daría, en cambio, es conducida a un lupanar, donde un león huído del circo la protege de cuantos quieren acercarse a ella. Al fin Numeriano hace sepultar vivos a los dos esposos en una mina de arena en la vía Salaria. Mientras los fieles celebran un día los sagrados misterios ante el sepulcro de los dos mártires, Numeriano hace tapiar la entrada de la cueva, y todos los presentes, entre ellos el sacerdote Diodoro y el diácono Mariano, mueren.

Es probable que la pasión reelabore tradiciones hagiográficas del cementerio de Trasone, incluido el epigrama damasiano sobre setenta y dos mártires (Ferrua 43), que en el relato se convierten en soldados de Claudio (setenta en el texto de la pasión que nos ha llegado: el número varía en los manuscritos del *Martirologio Jeronimiano* en la fecha del 25 de octubre, cuando son conmemorados). En el s. VIII las reliquias de Crisando y Daría fueron trasladadas a la iglesia de San Silvestre *in capite* en Roma, y las de los otros mártires del grupo a otras iglesias de la ciudad. Otras reliquias se encuentran en Alemania (Prümm, Müntereifel). Crisando es patrono de Reggio Emilia y de Salzburgo.

BIBL.: BHL 1787-1794 y *Novum Suppl.* 1787-1793; BHG y *Novum Auc.* 313-313c; AS *Octobris* XI, Bruselas 1864, 437-495; JACOBO DE VORAGINE, *Legenda aurea vulgo Historia lombarda dicta*, ed. T. GRAESSE, Breslau 1890³, 700-701; BS IV, 300-306; *Catholicisme* II, 1112-1113; LCI V, 510-511; LThK³ II, 1189-1190; VS X, 857-861.

Commentarius in Martyrologium hieronymianum, Bruselas 1931 (AS *Novembris* II, pars posterior), 436-438, 570-571, 626-627, 655-657; AMORE A., *I martiri di Roma*, Roma 1975, 54-59; MARQUARDT-CHERRY J., *Ottoman Imperial Saints in the Prüm Troper*, Manuscripta 33 (1989) 129-136; NORET J., *La passion de Chrysanthe et Darie a-t-elle été rédigée en grec ou en latin?*, AB 90 (1972) 109-117; STRYCKER E. DE, *Une citation de Virgile dans la passion de Chrysanthe et Darie*, AB 90 (1972) 336.

F. Scorza Barcellona

CRISPÍN Y CRISPINIANO

Ss. III-IV? – mártires – fiesta: 25 de octubre

De la *Passio* de Crispín y Crispiniano (fin del s. VIII) se desprende que los dos santos, tal vez hermanos, de noble origen romano, eligieron como sede de su evangelización la ciudad de Soissons, donde ejercieron el oficio de zapateros, distinguiéndose por su maestría y caridad, con lo que atrajeron a mucha gente, a la que después convertían. Cuando el emperador Maximiano llegó a enterarse de las numerosas conversiones, ordenó al ministro Riziovario que los arrestase. Este, después de haber tratado inútilmente de convencer a los dos cristianos a abjurar, los condujo encadenados delante del emperador, ante quien no sólo reafirmaron su fe en la Trinidad, sino que exhortaron al mismo Maximiano a abandonar la propia fe. La reacción del emperador fue inmediata. Ordenó a Riziovario que sometiera a Crispín y Crispiniano a atroces tormentos. El impío ministro hizo que les introdujeran espinas bajo las uñas, pero estas se lanzaban contra sus verdugos, hiriendo a unos y matando a otros. Los arrojó después

con una piedra al cuello en un río helado, pero por intercesión divina las piedras se soltaron y el agua se calentó, permitiendo a Crispín y Crispiniano alcanzar la orilla opuesta. Capturados, fueron introducidos primero en plomo licuado y después en pez ardiendo, mezclada con grasa y aceite, pero, liberados por los ángeles, no advirtieron ninguna diferencia, por lo que Riziovario, lleno de furor, los arrojó al fuego. Entonces Maximiano los hizo decapitar. Sus cuerpos, abandonados a los perros y a las aves rapaces, no fueron ni siquiera tocados por estos. Custodiados por dos pobres ancianos, fueron depositados, al término de la persecución, en dos sepulcros, en los que se realizaban muchas curaciones. En el mismo lugar se edificó una basílica en honor de los dos mártires.

Aunque el relato no sea fiable, la existencia de Crispín y Crispiniano puede considerarse cierta. El testimonio de Gregorio de Tours, que menciona la basílica erigida en su honor en Soissons (*Hist. Franc.* V, 3; IX, 9), testimonia la pervivencia del culto de los dos santos en el s. VI en esta ciudad, que los celebra como patronos. También en Osnabrück, que por deseo de Carlomagno acogió algunas de sus reliquias, el culto de Crispín y Crispiniano resulta particularmente vivo, dondequiera que florezca el oficio de zapatero, del que los dos santos son protectores. Muy diferente es el origen de su culto en Inglaterra, pues está unido a la victoria de Azincourt del 25 de octubre de 1415, día de la fiesta de Crispín y Crispiniano. En la iconografía los dos mártires son fácilmente reconocibles por los apertores de su oficio (trinchete, lezna, me-

sita, etc.) o por los instrumentos del martirio.

BIBL.: BHL 1990-1994 y *Novum Suppl.*; AS *Octobris* XI, 495-540; BS IV, 313-318; DELÉHAYE H., *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas 1933, 361; DUCHESNE L., *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, París 1915, 141-152; IDOMIR ALLEN M. (ed.), *The Metrical «Passio sanctorum Crispini et Crispiniani» of Henry of Avranches*, AB 108 (1990) 357-386.

M. Donnini

CRISPINIANO / CRISPÍN Y CRISPINIANO

CRISTINA DE BOLSENA

S. III – mártir – fiesta: 24 de julio

El descubrimiento del sepulcro de santa Cristina mártir, durante las excavaciones efectuadas en Bolsena en 1880-1881, si por una parte atestigua la existencia de su culto en esta ciudad desde el s. IV, por otra, plantea el problema de la identificación de la santa, ya que otras fuentes, como el *Martirologio Jeronimiano*, el *Martirologio* de Rabano Mauro y algunas redacciones griegas y latinas de su *Passio* (BHG 301-302, BHL 1748-1759) la sitúan en la ciudad de Tiro, en Fenicia. La doble indicación topográfica es unificada por Adón de Vienne, que en su *Martirologio* (24 de julio) ubica a Tiro en las cercanías del lago de Bolsena: *apud italiam in Tyro, quae est circa lacum Vulsinum*. Se ha discutido mucho si se trata de dos personas distintas o de una sola, una italiana, es decir, venerada en Tiro, o una fenicia venerada en Bolsena, pero sin llegar a una solución segura. Parece, sin embargo, más probable que Cristina naciera en Bolsena, como deja traslucir

el hallazgo arqueológico, más atendible que las noticias contenidas en las redacciones griegas de la *passio*, calcadadas de un relato de Eusebio de Cesarea (*De marty. Palaest.*, 7) relativo a una cierta Teodosia, y en la redacción posterior de la legendaria *Passio* latina (no anterior al s. IX), que parece depender de la griega.

Este es su contenido, abreviado: el padre de Cristina, Urbano, encerró en una torre a su hija, de once años, en compañía de doce sirvientas, por ser bellísima y solicitada por muchos pretendientes. Colocó en el interior de la torre estatuas de dioses de oro y plata, pero Cristina, fiel a Cristo, no ofreció ningún sacrificio en su honor, a pesar de las continuas exhortaciones de las sirvientas; entonces Urbano invitó amorosamente a su hija a dar gracias a los dioses, pero ella siguió ofreciendo su corazón a Dios. Al final de una oración, en la cual le pedía que estuviera a su lado, recibió la visita de un ángel, que la confortó y alimentó. Cristina rompió entonces los ídolos, provocando la reacción de su padre, que la sometió a varias torturas, la encerró en una cárcel y la entregó después a los tribunales. Tras nuevos suplicios, otra vez en la cárcel, fue socorrida por tres ángeles. El padre ordenó que le ataran una piedra al cuello y la arrojaran al mar. Salvada por los ángeles, Cristina pidió a Dios la muerte de su padre, y se alegró al verse escuchada. Siguió otras penas: flagelada, colocada en una parrilla encendida, llevada desnuda y con los cabellos cortados por las calles, echada a un horno ardiendo, y expuesta a las mordeduras de serpientes venenosas; le amputaron los pechos y la lengua; finalmente murió herida por dos flechas. Eventos milagrosos, que se

verificaron durante el martirio, como los del fuego que no la quemó o los de las serpientes que no la mordieron, indujeron a la conversión a un gran número de testigos.

Los instrumentos del martirio, la piedra de molino atada al cuello, las flechas, las serpientes, la parrilla y las llamas, encuentran el momento de su máxima expresividad en la representación de los «misterios», que se repite todos los años en Bolsena el 24 de julio, día de la fiesta de la mártir y patrona de la ciudad. El culto se extendió desde Italia central hasta Palermo y hacia el norte, incluso más allá de los Alpes, entre otros lugares en Renania y Westfalia (cf las traslaciones BHL 1760-1762), entre otras cosas por el éxito de su nombre en los mismos países escandinavos. Incluida entre las vírgenes en el mosaico de San Apolinar Nuevo de Ravena (s. VI), tuvo notable éxito iconográfico (se la representa a menudo con la piedra de molino y las flechas).

BIBL.: BHL *Novum Suppl.*, 203-205; AS *Iulii V.*, 495-534; BS IV, 330-338; PENNAZZI S. A., *Vita e martirio ammirabile della gloriosa S. Cristina*, Montefiascone 1725.

CROSS J. E.-TUPLIN C. J., *An Unrecorded Variant of the Passio S. Christinae and the Old English Martyrology*, *Traditio* 36 (1980) 161-236; LATYŠEV B., *Menologii anonymi Byzantini... quae supersunt* II, *Petrópolis* 1912, 206-210; PASCHINI P., *Ricerche agiografiche. S. Cristina di Bolsena*, *Rivista di Archeologia Cristiana* 2 (1925) 167-194.

M. Donnini

CRISTÓBAL

S. III? – mártir – fiesta: 25 de julio

La historia de Cristóbal es una de las más complejas y, en ciertos aspectos,

extrañas de la hagiografía, pues reúne elementos históricos, míticos e fantásticos y las dimensiones más genuinas del anuncio cristiano. Por la maraña y dimensión fantástica de ciertos elementos de esta experiencia de santidad, algunos estudiosos han dudado de la existencia real del mártir Cristóbal, que, sin embargo, encuentra confirmación en la antigüedad del culto, como se desprende de valiosos testimonios. Entre ellos destaca la inscripción descubierta en Haidar-Pacha, en Nicomedia, por la que sabemos de una iglesia consagrada a san Cristóbal el 22 de septiembre del 452, construida tras dos años de trabajos, por voluntad de Eulalio, obispo de Constantinopla, y en la cual se habían depositado reliquias del santo.

Para los datos de la hagiografía, tocantes a esta singular gesta de santidad y de martirio, habrá que referirse a la documentación indicada en la BHG 309-310, BHL 1464-1489 y BHO 190-192, en las que el primer elemento a subrayar es la diversidad de los rasgos según los cuales es representado san Cristóbal, en las leyendas y en la iconografía, en Oriente y Occidente, aunque no sea difícil encontrar en cualquier caso un elemento común, a saber, la voluntad de mostrar que, en él, los dones extraordinarios de valentía y de fuerza estuvieron admirablemente orientados al servicio de Dios y del prójimo.

Según los sinaxarios, Cristóbal procedía de una tribu de antropófagos, donde era un gran guerrero, dotado de fuerza extraordinaria y capaz de infundir terror a todos con su aspecto terrible y cabeza canina. Entrando en el ejército imperial, se convirtió a la religión cristiana y fue un

apóstol entre sus compañeros, logrando llevar a muchos a la nueva fe y dando prueba de virtudes típicas de la conducta cristiana, como por ejemplo la castidad, guardada por él a pesar de la seducción de dos mujeres mandadas para corromperlo. Por el contrario, logró convertirlas e invitarlas a dar un heroico testimonio al Señor, como recuerda el *Martirologio Romano*. El mismo Cristóbal afrontó el martirio con extrema firmeza, sufriendo ileso varios tormentos antes de ser decapitado, como narran las *Actas*, según un *topos* muy conocido en hagiografía. Durante el interrogatorio describe al juez la transformación que experimentó en el bautismo y testimoniada en el mismo cambio de nombre. Si primero podía llamarse *Réprobo* o *Rechazado*, se había convertido después en *Cristóbal*, o sea, Portador de Cristo.

A esta *derivatio nominis* va unido el relato hagiográfico sobre san Cristóbal típico de Occidente, y el texto que lo transmite es el de la *Legenda aurea* de Jacobo de Vorágine, donde el santo es recordado como un cananeo de complexión gigantesca y rostro terrible, deseoso de ponerse al servicio de alguien que estuviera, por poder, por encima de todos. Así llegó a encontrarse, primero, al servicio de un gran rey, después del diablo, cuya superioridad se había visto obligado a reconocer, y, por fin, de Cristo, a cuyo poder, como llegó a enterarse, todo estaba sometido. Un piadoso eremita logró iniciarlo en la vida cristiana no con el ayuno, al que el gigante no podía someterse, ni con la oración, experiencia que desconocía, sino en el amor al prójimo, puesto en práctica transportando a los pasajeros

a través de un río lleno de peligros que discurría por aquel lugar: esta tarea caritativa sería el mejor servicio que podía prestar a Cristo, el señor del universo.

La confirmación del acierto de su elección llegó muy pronto, mientras el santo atravesaba de noche el río con un niño a hombros. Pese a su gigantesca fuerza, un peso cada vez mayor le oprimía misteriosamente, temiendo no poder llegar a la otra orilla. Tras la travesía, la voz divina le aseguró que había transportado al rey del universo, disfrazado de niño: había sido, pues, verdaderamente un *Cristóforo*, y, en señal de ello, su bastón se convirtió en una espléndida palmera cubierta de hojas y dátiles.

En el complejo cuadro de estos relatos hagiográficos cabe señalar, ante todo, la cinocefalia, común en el mundo oriental para san Cristóbal, aunque se impuso también en Occidente, donde se encuentra, por ejemplo, en el fol. 50r del *Codex Historicus* de la abadía de Zwiefalten, un martirologio del s. XII, ahora en la Landesbibliothek de Stuttgart. En esta representación es posible entrever influjos de mitologías paganas que reconducen al dios Anubis o también a Hermes y Heracles; tampoco se debe olvidar que el mito del hombre de cabeza canina pertenece a una tradición teratológica bien documentada desde la antigüedad al Medievo en las fuentes griegas y latinas, como ha mostrado C. Lecouteux (cf *Cahiers de civilisation médiévale* [1981] 117-128). Sin embargo, este gigante cinocefalo es reconducido a los esquemas narrativos de la santidad cristiana, y el relato de su martirio tiene todos los elementos requeridos por el

género literario: la multiplicidad de los tormentos, todos inútiles hasta la decapitación, la conversión del peregrino, esto es, del rey Dagno, curado con un prodigio operado en favor suyo por el santo, que encuentra, en el proceso, varias ocasiones para proclamar ciertas verdades de la fe cristiana.

Una síntesis de los datos hagiográficos con elementos simbólicos cargados de significado se encuentra sobre todo en el citado relato de la *Legenda aurea* que, a lo largo de la narración, propone la cumbre de los valores cristianos, es decir, el amor al prójimo, entendido como alabanza a Dios. Asimismo cabe destacar la articulación de su camino al encuentro de Cristo, camino al que llega tras desprenderse de los poderosos de esta tierra y, sobre todo, del Maligno, con el propósito de poner su vida al servicio de quien domina todo y a todos de forma incomparable.

Otro *topos* hagiográfico acogido en la *Legenda aurea* lo encontramos en la fase conclusiva del relato, donde se narra la aprobación que el Señor mismo da al proceder de Cristóbal, haciéndose trasladar por él. Tampoco aquí resulta difícil pensar en influencias mitológicas del mundo clásico, viendo, en este punto de la *Legenda*, una transfiguración cristiana del culto de Hércules que lleva a Eros, muy difundido en Oriente. Muchos son, en realidad, los momentos de la gesta hagiográfica de Cristóbal en los que es posible ver coincidencias con tradiciones antiquísimas, de matriz no cristiana, como sostiene J. Bonnet (cf *Le passage des eaux*, *Études Traditionnelles* 84 [1983] 34-47), y, paralelamente, con elementos utilizados para

relatos de otras experiencias de santidad, como se lee en el ensayo de J. Haudry (cf *Études Indoeuropéennes* 14 [1985] 25-31), según el cual el tema de la travesía de difíciles cursos de agua por la noche –como documento de la iconografía de san Cristóbal– es de origen indoeuropeo y forma la base de otras leyendas hagiográficas, como las dedicadas a ^oJulián el Hospitalario. Cualesquiera que sean las fuentes de la hagiografía de san Cristóbal, es evidente, en cualquier caso, la voluntad de poner de relieve la perspectiva cristiana, porque todo, en el santo, concurre a dar una dimensión heroica al testimonio de fe y a la práctica de la caridad. El *Martirologio Jeronimiano* fija el 25 de julio el nacimiento de san Cristóbal al cielo, en Licia, en la ciudad de Samon, localidad desconocida para nosotros y recordada también en la *Passio* como el lugar en que Cristóbal dio testimonio al Señor, afrontando los padecimientos y el martirio. En el calendario de Nápoles la efeméride litúrgica está fijada el 24 de julio (fecha atestiguada por el *Martirologio Romano*), mientras que en el *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* se celebra el 9 de mayo. Contamos con antiguos testimonios de monasterios dedicados a san Cristóbal, como el de la diócesis de Taormina, del que se ocupó ^oGregorio I Magno, según se deduce de una carta suya (*Ep.* IX, 75) escrita hacia finales del año 598.

Además, de los datos citados arriba, especialmente de la hagiografía y la iconografía, se deduce que la devoción tributada a san Cristóbal estaba difundida por todas partes y expresada de muchas formas, sobre todo en la época medieval. A su protección

recurrían sobre todo los peregrinos al cruzar los Alpes o viajar por ríos. También de detalles de los relatos hagiográficos nacieron motivos de devoción; por eso, en recuerdo del bastón florecido después de transportar al Niño divino, san Cristóbal fue venerado como protector de los fruteros. El culto a este santo se difundió a lo largo de los siglos también en relación con la evolución de las costumbres y el nacimiento de nuevas profesiones, pero basándose siempre en los motivos dominantes en las narraciones hagiográficas. San Cristóbal se convirtió, así, en protector de los carteros, atletas, porteadores, estibadores..., en una palabra, de cuantos realizan trabajos pesados o arriesgados.

La devoción a este santo decreció bastante y casi se perdió, al menos en Occidente, a finales de la Edad media, entre otras cosas porque ciertas formas asimiladas por ella y afines a la superstición fueron combatidas, tras el concilio de Trento, por católicos, protestantes y humanistas, pero en pleno s. XX el santo fue elegido como protector de los automovilistas. Para completar la lista de los tipos de devoción según los cuales este santo fue invocado a lo largo de los siglos, cabe recordar que se recurría a él contra la «mala muerte» y cuando la vida se veía azotada por epidemias o calamidades naturales.

El material iconográfico sobre san Cristóbal es enorme, por lo que sólo mencionaremos el más significativo. Un elemento constante es la representación del santo con proporciones gigantescas, hasta el punto de aparecer después, en algunos casos excesivas e insoportables, como sucedió en 1768

con la estatua de la catedral de Auxerre y, veinte años más tarde, con otra en Notre-Dame de París. En Oriente, en las figuraciones del santo es muy frecuente la alusión a la cinocefalia, y una interesante documentación con esta característica aparece en ejemplares que ahora figuran en los museos de Sofía y Leningrado y en los frescos del monte Athos. Pero también está documentada una tendencia a abandonar las formas gigantescas y monstruosas, para acoger tonos más humanos e incluso agraciados, como en el cuadro de Fiorenzo di Lorenzo, ahora en Frankfurt, y en el de Tiziano, en los frescos de la Capilla del Palacio Ducal en Venecia.

En la época antigua se tiene noticia, pero no segura, de una imagen de san Cristóbal en un templo erigido por Justiniano en el monte Sinaí.

En la época medieval la documentación es riquísima en muchos países de Europa, en vidrieras de colores, fachadas de iglesias, en el interior de las catedrales y en los *Libros de las horas*, como el de Jean Sans Peur, ahora en la Biblioteca Nacional de París, donde el paso del río está representado en una atmósfera desolada y nocturna.

En España, es famoso el cuadro de enormes proporciones que se encuentra en la catedral de Baeza (Jaén) y que sirvió de inspiración al poeta Antonio Machado para su popular poema dedicado a «San Cristobalón».

BIBL.: BHL 1464-1489 y *Novum Suppl.*; BGH 309-310; BHO 190-192; AS *Julii* VI, París-Roma 1868, 125-149; BS IV, 349-364; ANÓNIMO, *San Cristoforo nell'arte, nella leggenda e nella storia*, Roma 1939; BONNET J., *Le passage des eaux, Église et théologie* 84 (1983) 34-47; CASCÓN E., *San Cristóbal*, Santander 1952; GIANI R., *San Cristoforo*, Roma

1909; HAUDRY J., *Saint Christophe, saint Julien l'Hospitalier et la «traversée de l'eau de la ténèbre hivernale»*, *Études Indo-européennes* 14 (1985) 25-31; LEINBAUGH T. H., *St. Christopher and the Old English Martirology: Latin Sources and the Phrase «hwaes gnaedes»*, *Notes and Queries* 230 (1985) 434-438; MASSERON A., *S. Christophe patron des automobilistes*, París 1933; ROSENFELD H. F., *Der hl. Christophorus, seine Verehrung und seine Legende*, Leipzig 1937 (a esta obra se refiere a menudo el citado ensayo de J. Haudry, de 1985); SAINTYVES P., *S. Christophe successeur d'Anoubis, d'Hermès et d'Héraclès*, París 1936; WIESE B., *Zur Christophorus-Legende, in Forschungen für roman. Philologie. Festgabe für H. Suchier*, Halle 1900, 285-308.

G. Cremascoli

CRISTÓBAL MAGALLANES o MÁRTIRES DE MÉXICO

CRISTÓBAL Y LEOVIGILDO

†852 – mártires – fiesta: 20 de agosto

Cuenta el martirio (20 de agosto del 852) de estos dos santos san ^oEulogio de Córdoba en su *Memorial de los Mártires* II, c. XI. Ambos se habían presentado espontáneamente al juez musulmán, ante el que habían denigrado el Islam y proclamado el cristianismo como única religión verdadera. Eran dos hombres jóvenes. Sus cuerpos fueron arrojados a una hoguera, pero antes de que se consumieran, fueron retirados por los cristianos y sepultados en la basílica de San Zoilo. Cristóbal era natural de Córdoba y tenía a san Eulogio por mentor y maestro, a quien consultó su vocación monástica. Ingresó en el monasterio de San Martín, en el poblado de Hojana. Tras su espontánea comparecencia ante el juez, fue encerrado en una mazmorra. Leovigildo era natural de Elvira y había abraza-

do la vida monacal en el monasterio de los Santos Justo y Pastor en el pueblo de Fraga, en la serranía cordobesa. Consultó con san Eulogio su idea de presentarse ante el juez y confesar a Cristo, animándolo a ello el santo. Encerrado en la misma mazmorra que Cristóbal, ambos se confortaron mutuamente y afrontaron valerosamente la muerte.

BIBL.: DHEE I, 640; S. EULOGIO, *Memoriale Sanctorum* II, 10; E. COLBERT, *The martyrs of Córdoba*, Washington 1962, 242-247.

J. L. Repetto Betes

CRODEGANGO

712/715-766 – obispo – fiesta: 6 de marzo

Nacido a comienzos del s. VIII (hacia el 712-715) en Hesbaye, Crodegango pertenecía a una importante familia de la nobleza austrasiana, afín al maestro de palacio Carlos Martel. Tras recibir una cuidadosa instrucción en la abadía de Saint-Trond, fue llamado a la corte y en el 737 nombrado refrendario de Carlos Martel. Nombrado obispo de Metz el 20 de septiembre del 742, estuvo estrechamente ligado a Pipino el Breve, cuyo golpe de estado del 751 apoyó. Embajador de Pipino en Roma en el 753, escoltó a Saint-Denis al papa Esteban II. A la muerte de Bonifacio en el 754, obtuvo del papa el palio y la dignidad arzobispal; con este título aparece como uno de los principales artífices de la política de «reforma» religiosa de comienzos del período carolingio. En particular presidió los concilios de Ver (755), Verberie (756), Compiègne (757) y Attigny

(762). Murió en Metz el 6 de marzo del 766. Su cuerpo fue inhumado en la abadía de Gorze; parte de sus reliquias fueron trasladada más tarde a Saint-Symphorien de Metz.

De la actividad de Crodegango se recordará en particular la redacción de una regla para canónigos, en principio dirigida al clero que servía en la catedral de Metz, pero destinada a servir de modelo mucho más allá de esta diócesis. Promulgada entre el 754 y el 756, esta regla, que exalta la *vita communis*, comprendía 36 capítulos basados en escritos de san Agustín, Cesáreo de Arles y Gregorio I Magno, y trataba de adaptar algunos principios de la regla de san Benito a la vida canonical; tras la muerte de Crodegango, fue ampliada en diversas ocasiones (88 capítulos) y, en particular, sirvió como base para la regla de Aix del 816-817. Influenciado por prácticas religiosas romanas, Crodegango desarrolló en Metz una verdadera liturgia estacional que comprendería 34 iglesias y, con el obispo Remigio de Rouen, intervino para introducir el canto romano en las celebraciones del reino carolingio; probablemente contribuyó también a la redacción del «sacramentario gelasiano del s. VIII», atribuido a un clérigo franco deseoso de romanizar lo más posible la liturgia en vigor entonces en la Galia.

Crodegango fomentó asimismo la vida monástica: hacia el año 748 fundó no lejos de Metz la abadía de Gorze, cuya observancia, dotación y estatuto cuidó con extrema atención. Hacia el 764 apoyó la fundación por parte de un pariente suyo, Cancor, de la abadía de Lorsch en Hesse, cerca de Worms: el primer abad de Lorsch

fue un hermano de Crodegango, Gundelando, y los primeros monjes vinieron de Gorze. Donó a estos monasterios reliquias conseguidas en Roma del papa Pablo I: de san Nazario (Nazario y Celso) en Lorsch, san Gorgonio en Gorze, san Nabor en Saint-Avoid (*Hilariacum*).

Por último, el episcopado de Crodegango se relaciona con importantes trabajos arquitectónicos en Metz; así, para el grupo episcopal en torno a Saint-Étienne (iglesias de Santa María, San Gorgonio y San Pablo) y, probablemente, en Saint-Pierre-aux-Nonnais, donde un cierto número de esculturas (elementos del plúteo) encontradas en el curso de las excavaciones, deberían relacionarse con estos proyectos arquitectónicos.

La vida de Crodegango es conocida sobre todo gracias a las *Gesta episcoporum Mettensium* redactadas por Pablo Diácono hacia el 785 (BHL 1780 b). Tenemos también una *Vita Chrodegangi* de mediados del s. X atribuida a Juan de Gorze (BHL 1781).

BIBL.: BHL 1781 y *Novum Suppl.*, 207; *Regula canonicorum*: ed. W. SCHMITZ, *S. Chrodegangi Metensis Episcopi Regula canonicorum*, Hannover 1889, 1-25; J. B. PELT, *Études sur la cathédrale de Metz. La liturgie I*, Metz 1937, 8-28; PABLO DIÁCONO, *Gesta episcoporum Mettensium*, ed. H. G. PERTZ, MGH SS II, 1829, 267-268; *Vita Chrodegangi*, ib X, 1852, 553-572; BS IV, 370-372; *Catholicisme* II, 1094-1096; DGHE XII, 781-784; DIP III, 314-319; TRE, t. VIII (1981; J. SEMMLER); LMA II (1983); O. G. OEXLE; *Histoire des saints et de la sainteté* IV, 99-102.

Saint Chrodegang. Communications présentées à Metz à l'occasion du douzième centenaire de sa mort, Metz 1967 (artículos de E. EWIG-R. FOLZ-C. HEITZ-C. VOGEL-G. HOCQUARD...); GAUTHIER N., *L'évangélisation des pays de la Moselle*, Paris 1980, 398-405; SEMMLER J., *Chrodegang, Bischof von Metz*, en F. KNÖPP (hg. v.), *Die Reissabtei Lorsch...*, I, Darmstadt 1973, 229-245;

WERNER M., *Der Lütticher Raum in frühkarolingischer Zeit*, Göttinga 1980, 197-216.

A. Dierkens

CROMACIO

335/340-407/408 – obispo – fiesta: 2 de diciembre

Cromacio nació en Aquilea entre el 335 y el 340. La suya fue una familia cristiana particularmente devota; en efecto, según una carta enviada por san Jerónimo al archidiacono Joviniano, Cromacio, su hermano Eusebio y sus hermanas, consagradas al Señor, vivían juntos con su madre, recordada con veneración por el escritor. Presbítero de la iglesia de Aquilea (ya era sacerdote entre el 368 y el 373) y eficaz colaborador del obispo Valeriano en la defensa de la ortodoxia, Cromacio participó activamente en el concilio celebrado en Aquilea en el año 381, oponiéndose a las tesis expuestas por el obispo arriano Palladio. A la muerte de Valeriano, en el 388, fue consagrado obispo por san Ambrosio, distinguiéndose muy pronto por su intensa actividad pastoral y, en los últimos años de su vida, que concluyó presumiblemente entre el 407 y el 408, por su comportamiento en la difícil situación creada por las repetidas invasiones de las poblaciones germánicas.

Durante su episcopado Cromacio se mantuvo en contacto con las más significativas personalidades del momento. Amigo de Jerónimo desde los tiempos de la estancia aquilana de este último, lo animó a proseguir en su obra, enviándole incluso medios económicos. Por su parte, san Jerónimo le dedicó las traducciones de algunos libros

veterotestamentarios (Salomón, Paralipómenos, Jonás, Abdías y Tobías). Entre el 398 y el 399 Cromacio ofreció hospitalidad a Rufino, animándolo a llevar a término la traducción de la *Historia ecclesiastica* de Eusebio, dedicada después, junto con veintiséis homilias de Orígenes sobre el libro de Josué, al obispo aquilano, que intentó reconciliar a su huésped con Jerónimo, entre quienes habían surgido ciertas disensiones. De otras fuentes se deduce que Cromacio intervino ante el emperador Honorio en favor de Juan Crisóstomo, apartado de su sede episcopal en el 404.

En el actual *status quaestionis*, los principales escritos atribuibles al obispo aquilano son un comentario sobre los cc. 5-6 del evangelio de Mateo, precedido por un *Sermo de octo beatitudinibus*, y una recopilación de sermones clasificada y publicada por Lemarié. Sin embargo, a pesar de las documentadas relaciones mantenidas con la elite cultural de su tiempo, los escritos del obispo aquilano no parecen haber condicionado de manera significativa a sus contemporáneos. Pueden encontrarse un cierto número de representaciones de este santo en algunos manuscritos miniados, analizados y censados por Lemarié, en los cuales Cromacio aparece generalmente con vestiduras episcopales, mitra y báculo pastoral.

BIBL.: Obras de Cromacio en PL 20, 323-368 y ed. de A. HOSTE, en CCL IX, Turnhout 1956 y de J. LEMARIÉ-R. ÉTAIX, ib IX-A supl., Turnhout 1977; ed. de J. LEMARIÉ en SC, 154, 164, París 1969-1970; traducciones: *Catechesi al popolo. Sermoni*, por G. CUSCITO, Roma 1979; *Sermoni liturgici*, por M. TODDE, Roma 1982; *Comentario al Vangelo di Matteo*, por G. TRETTEL, Roma 1984; BS IV, 373-375; EC IV, 1001; VS XII, 78-82.

CORGNALI D., *Il mistero pasquale in Cromazio di Aquileia*, Udine 1979; CUSCITO G., *Cromazio di Aquileia (388-408) e l'età sua. Bilancio bibliografico critico dopo l'edizione dei Sermoni e dei Tractatus in Matthaeum*, Aquileia Nostra 50 (1979) 497-572; ÉTAIX R., *Un «Tractatus in Matthaeum» inédit de S. Cromace d'Aquilée*, RB 91 (1981) 225-230; FABRIS R., *Il metodo esegetico di Cromazio di Aquileia nei «Tractatus in Matthaeum»*, en *Varietas indivisa. Teologia della Chiesa locale. Studi in onore di P. Bertolla e A. Moretti*, Brescia 1983, 91-117; LEMARIÉ J., *Chromatiana. Status quaestionis*, Rivista di Storia e Letteratura religiosa 17 (1981) 64-76; *Chromatiana. Apport de nouveaux temoins manuscrits*, RB 98 (1988) 258-271; *L'iconographie de saint Chromace d'Aquilée*, Aquileia Nostra 40 (1969) 81-116; PASCHINI P., *Chromatius d'Aquilée et le Commentaire pseudo-hiéronymien sur les quatre Évangiles*, RB 26 (1909) 469-475; PERESSOTTI G., *Lettere dei Padri della Chiesa nei breviari del Medioevo. Analisi e confronto tra alcuni manoscritti di tradizione aquileiese e di quella romana*, Roma 1990; TRETTEL G., *La ricostituzione del «Corpus Chromatianum»*, Ephemerides Liturgicae 93 (1979) 234-242; *Mysterium et sacramentum in S. Cromazio*, Trieste 1979.

E. Susi

CUCUFATE

†305? – mártir – fiesta: 27 de julio

Aurelio Prudencio lo presenta como el eximio mártir de Barcelona: «Barcelona se apoyará en su esclarecido Cucufate». Sabiendo que Aurelio Prudencio evoca mártires cercanos a su tiempo, y todos rigurosamente históricos, la figura de Cucufate entra de lleno en la línea de personajes históricos, aunque posteriores leyendas recogidas en el Pasionario lo hayan revestido de hechos maravillosos, como acontece con otros santos, y que hacen muy dudosa su realidad histórica. Se puede dar por aceptable su origen norteafricano, que procedía

de Scila y que, sediento del martirio, desembarcó en Barcelona, donde sufrió el martirio bajo Daciano, el 25 de julio, en el campamento militar conocido como «Castrum octavianum», donde se erigió el monasterio de San Cugat del Vallés, definitivamente asentado y con gran repercusión sociorreligiosa en tierras catalanas, a partir de los ss. XII y XIII. Posiblemente se asienta sobre una construcción visigoda. Consta que algunas reliquias fueron llevadas a Francia. En el año 835, el abad Hildnín las depositó en Saint Denis de París, y desde el s. IX la devoción a san Cucufate se extendió por aquellos alrededores.

Pronto fue introducido en el martirologio de la Iglesia de Barcelona, y su fiesta litúrgica se celebra el 27 de julio. Se le dedicaron también algunas iglesias o capillas, como las catalanas Sant Cugat del Racó y Sant Cugat del Rec o del Camí. Su representación ha dependido de la tradición en que se funda. Unos lo presentan decapitado, como la célebre tabla de Aine Bru, de principios del s. XVI. Otros, los más, lo presentan condenado a la hoguera. Sean cuales fueren los detalles que enmarcan su vida, es históricamente cierto el valor demostrado a la hora de su martirio en defensa de la fe.

BIBL.: BHL 1997-2000 y *Novum Suppl.* 1997-2000; AS Iulii VI, 149-162; BS IV, 384-386; Año cristiano III, BAC, Madrid 1949, 224-228; DHEE I, 189; *Enciclopedia catalana* V, 808-809; FÁBREGA GRAU A., *Pasionario hispánico*, CSIC, Madrid-Barcelona 1949 y 1955, I, 137-143, II, 309-314; GUERREIRO R., *Le rayonnement de l'hagiographie hispanique en Gaule pendant le haut Moyen Age*, en *L'Europe héritière de l'Espagne visigotique*, Madrid 1992, 137-157.

L. Galmés

CUNEGUNDA

1234-1292 – princesa, clarisa – canonizada el 16 de junio de 1999 – fiesta: 24 de julio

Nació en febrero o marzo de 1234 de Bela IV, rey de Hungría, de la dinastía Arpads, y de María, hija del emperador bizantino Teodoro I Laskaris. Recibió los nombres de Kinga y de Cunegunda. En 1239 la llevaron a Polonia, con sólo cinco años, como prometida de Boleslao, en aquel tiempo príncipe de Sandomierz y después también de Cracovia (desde 1243), conocido por el nombre de Boleslao V el Casto. El contrato matrimonial original fue confirmado después de 1246. Durante las incursiones de los tártaros (1241) Cunegunda buscó refugio en una gruta de los montes Pienina, no lejos de la cima llamada «Tres Coronas» (este episodio encuentra correspondencia en la leyenda de santa Genoveva), y desde allí huyó a Moravia. Cuando se retiraron los tártaros, volvió a Polonia. Se cree que antes de la ratificación del contrato matrimonial fue a Hungría. La leyenda asocia una de las estancias de la princesa en Hungría al milagroso descubrimiento de la mina de sal gema de Bochnia (se habría encontrado un anillo tirado por ella en una mina de Hungría). Celebrado el matrimonio, Cunegunda fue nombrada por su marido señora del territorio de Sacz (1252). En Sary Sacz fundó un convento de Clarisas, y a la muerte de Boleslao (1279) se trasladó allí y transcurrió el resto de sus días con las religiosas.

En el manuscrito conocido como *Vita Sanctae Kingae*, escrito en los años 1317-1329 por un autor anóni-

mo, que dice se lo encargaron las Clarisas de Sacz, se encuentran citadas cerca de 30 localidades de la Pequeña Polonia. De acuerdo con este hecho los historiadores hablan de una movilidad de la corte de Boleslao V el Casto; el documento de fundación del convento de Stary Sacz nombra 28 localidades, como prueba de una gran dotación en favor de las Clarisas. Cunegunda vivió cuarenta años con su marido en perfecta castidad, como pidiera en el momento de unirse en matrimonio, pacto al que Boleslao dio pleno consentimiento. Solían renovar periódicamente su voto. El hagiógrafo presenta el ascetismo de Cunegunda muy detalladamente: se flagelaba con un azote de hierro, llevaba un cilicio y una cuerda de crin de caballo, andaba descalza incluso en invierno, asistía a los pobres, a quienes vendaba las heridas y besaba los pies, curaba a los leprosos, oraba y ayunaba. Se trata de un esquema bastante tradicional de vida ascética, al que se añaden rasgos más personales. Solemnizaba con la oración, la Navidad y las fiestas más importantes (en estos días era capaz de recitar mil veces el Padrenuestro y el Avemaría); en general recitaba treinta veces el Padrenuestro, cada hora, por ejemplo, durante toda la noche. Sentía una veneración particular por las llagas del Salvador y por la Virgen. Se acercaba trece veces al año a la comunión eucarística (en aquellos tiempos no se practicaba la comunión diaria); no durante el domingo de Pascua sino durante la vigilia del sábado santo, porque no quería deshonrar con el llanto la fiesta de la resurrección (cada vez que recibía la eucaristía no podía contener las lá-

grimas). Aun viviendo castamente con su marido, dormía con él en la misma sala del castillo y, cuando el marido se dormía, las sirvientas por orden suya la despertaban para permitirle pasar la noche en oración. Llegó a montar en la carroza real a algún leproso encontrado por el camino, suscitando las murmuraciones del séquito. Visitaba a los leprosos y los sanaba con sus curas. Durante la guerra contra los tártaros encomendó a la protección divina a su marido y a todo el ejército.

Incluso antes de que su marido muriese, con discreción y comedimiento llevó una vida de monja. En el funeral del marido se presentó, por vez primera, con el hábito franciscano. Aunque le pidieron que le sucediese en el gobierno, prefirió entrar en el convento. Pasó toda la noche en oración velando el cuerpo de su marido, tocada con un vestido ligero, aunque fuera invierno. Se retiró después al convento de Sacz; pero renunciando a las funciones de superiora, se sometió a la autoridad de otra religiosa. El hagiógrafo nos presenta la muerte de la santa Cunegunda (1292) como ejemplo de sumisión plena a la voluntad divina. Murió con plena consciencia: se acercó a los sacramentos, saludó a quienes estaban a su lado y dictó sus últimas voluntades. El proceso de beatificación concluyó en 1690, tras largas diligencias y numerosas tentativas. Su fiesta se celebra el 24 de julio. Es patrona de Polonia y Lituania. La figura de Cunegunda fue celebrada también literariamente por Stanislaw Wasylewsky, con la novela *Ducissa Cunegundis* (1923). Juan Pablo II la canonizó el 16 de junio

de 1999 durante un viaje apostólico a Polonia.

BIBL.: BHL 4666-4668 y *Novum Suppl.*, 513; AS *Julii* V, 669-747; BS IV, 400-401; GUSTAW R., *Bibliografia, Hagiografia polska. Słownik bibliograficzny* I, Poznan 1971, 772-779; KOWALSKI-S. FISCHER, *Zywot bl. Kingi i dzieje jej kultu*, Tarnów 1992; ROTH E., *Sankt Künigunde. Legende und Bildaussage*, en *Volkskultur in Franken* I, Bamberg-Wurzburg 1990, 97-159; STARNAWSKI J., *Drogi rozwoju hagiografii polskiej i łacinskiej w wiekach srednich*, Cracovia 1993, 76-83; WITROWSKA OSU M. H., *Kinga, Kunegunda*, en GUSTAW R. (ed.), *Hagiografia polska. Słownik bibliograficzny* I, Poznan 1971, 757-772.

J. Starnawski

CUNEGUNDA DE LUXEMBURGO 975/980-1033 – emperatriz – canonizada en 1200 – fiesta: 3 de marzo

Cunegunda nació entre 975 y 980, de alto linaje lotaringio. Su padre, Sigfrido de Luxemburgo, conde en el *pagus* de Moselle, es considerado como el fundador de la casa de Luxemburgo. Entre el 996 y 1000, se casó con el duque de Baviera, futuro rey de Germania, Enrique II (1002-1024). Cunegunda fue coronada reina en Paderborn poco después de 1002, y emperatriz de Roma en 1014, al mismo tiempo que su esposo.

El matrimonio fue infecundo. Enrique y Cunegunda decidieron «nombrar a Dios su heredero», dotando generosamente con su propio patrimonio a numerosas iglesias. Cunegunda jugó un papel importante en el campo religioso, sobre todo en favor del obispado de Bamberg y del monasterio de Kaufungen (hoy Oberkaufungen, Hesse), ambos fundados por la pareja imperial. Además intervino en la mayoría de los asuntos políticos

del reino. Después de la muerte de Enrique (1024), Cunegunda apoyó la elección de Conrado II, antes de retirarse a Kaufungen donde murió el 3 de marzo de 1033.

Varios documentos contemporáneos del reino nos dan a conocer a la emperatriz. Ante todo la *Chronique* de Tietmaro de Merseburgo (ca. 1012-1013) y los documentos de Enrique. La *Vita Henrici* de Adalbold de Utrech (escrita hacia el 1020, BHL 3811) deja en la sombra a Cunegunda. Por el contrario, la segunda *Vita Henrici* (BHL 3812), redactada por un clérigo de Bamberg hacia el año 1145, con ocasión de la canonización de Enrique (1146), le concede mayor importancia. En este relato se mezclan los datos históricos incompletos o erróneos con las narraciones legendarias aparecidas desde el s. XI para explicar la esterilidad de la pareja. Según esta corriente, nacida en los medios influidos por el recuerdo de Enrique y Cunegunda (Bamberg, Montecassino), los esposos habrían decidido desde antes de su matrimonio conservar su virginidad, cosa que desautorizan los textos contemporáneos. El episodio de la ordalía también guarda relación con este tema: Cunegunda, acusada de adulterio, camina descalza sobre rejas incandescentes sin causarse daño alguno, demostrando así su inocencia.

La *Vita S. Cunegundis* (BHL 2001), escrita durante el proceso previo a la canonización (poco antes de 1200), fue elaborada en los ambientes cercanos a la catedral de Bamberg. En ella se insiste sobre los aspectos morales, volviendo sobre los temas de su matrimonio virginal y la ordalía, sobre la fundación del obispado de Bamberg y

sobre la vida ascética de la emperatriz que luego se hizo monja en Kaufungen. Después, la bula de canonización de Cunegunda (3 de abril de 1200) pone de relieve su castidad. Poco tiempo más tarde, un *Additamentum* a la *Vita Henrici* amplía los temas del matrimonio virginal y de la ordalía. A partir de la canonización de Enrique, el clero de Bamberg comienza a promover el culto a Cunegunda. Pero la canonización se retrasa, probablemente porque el papado duda si será conveniente exaltar de nuevo el imperio. Hacia finales del s. XII, el obispo de Bamberg dirige a Roma dos peticiones sucesivas. En este contexto se sitúan dos relatos de visiones que piden la elevación de Cunegunda, así como la redacción de la *Vita* y de una colección de milagros. Por fin Inocencio III la proclama santa en su bula del 3 de abril de 1200. El Papa recuerda en ella los principales rasgos de la santidad de Cunegunda: su matrimonio casto, la fundación del obispado de Bamberg, su generosidad para con las iglesias y la elección de Cristo como su heredero. La traslación a la catedral de Bamberg tuvo lugar el 9 de septiembre de 1201.

El culto a Cunegunda, menos político que el de Enrique, se extendió a todo el imperio, beneficiándose de su proximidad con el culto a la Virgen. Por otra parte, los sermones y textos litúrgicos del s. XIII explotaban la espiritualidad mariana para favorecer

el culto de la santa que, como \nearrow María, es a la vez reina, esposa y virgen. Cunegunda es honrada hasta nuestros días especialmente en Bamberg. Otros grandes centros de culto en la Edad media fueron Kaufungen, Basilea, las diócesis de Saxe, de Baviera y del sur de Alemania. Su fiesta se celebra el 3 de marzo (fecha de su muerte) y el 9 de septiembre (traslación a Bamberg).

Santa Cunegunda se representa habitualmente como emperatriz, con corona, cetro y globo imperial. Sus más frecuentes atributos son la reja, en recuerdo de la ordalía, o la iglesia, en referencia a la fundación de Bamberg o de Kaufungen. En la iconografía, que se inspira en leyendas, se representa a menudo la escena de la ordalía, como puede verse en la tumba de la pareja imperial en la catedral de Bamberg, obra del escultor Riemenschneider (comienzos del s. XVI). También existen representaciones de la emperatriz antes de su canonización.

BIBL.: BHL 2001-2009 y *Novum Suppl.*; BS IV, 393-399; DHGE XIII, 1110-1111; LThK VI, 680-681; LCI VII, 357-360; LMA V, 1570-1571; *Vita S. Cunegundis*, ed. de G. WAITZ en MGH SS IV, 821-824 (BHL 2001); PETERSOHN J. (ed.), *Litterae canonisationis*, *Jahrbuch für fränkische Landesforschung* 37 (1977) 21-25 (BHL 2009i).

FOLZ R., *Les Saintes reines du moyen âge en Occident (VI-XIII^e siècles)*, Bruselas 1992 (*Subsidia Hagiographica*, 76); KLAUSER R., *Der Heinrichs und Kunigundekult im mittelalterlichen Bistum Bamberg*, Bamberg 1957.

M. Trigalet

D

DÁMASO

305 ca.-384 – papa – fiesta: 11 de diciembre

Papa santo y poeta, cuya atribución en el *Liber pontificalis*, presentándolo como «de natione hispanus», asegura su origen español. El mismo *Liber* recuerda el nombre de su padre y su oficio como notario de la Iglesia en Roma. Su madre Laurencia es evocada por el mismo Dámaso en uno de sus escritos. Lo que de él se sabe comienza realmente con su elevación al pontificado, habiendo gobernado a la Iglesia durante dieciocho años, tres meses y once días. Fue el primer y más acérrimo defensor del primado romano.

De niño oyó referir las gestas gloriosas de heroicos mártires de épocas pasadas, que le impresionaron vivamente, y que después expresó en sus *Epigramas*, dedicados a la evocación de los mártires, cuyo recuerdo quiso perpetuar tomando medidas para que no cayesen en el olvido y promoviendo su culto. Vivió la euforia de los primeros tiempos del edicto de Milán, pero también tuvo que constatar los primeros conatos de división y movimientos heréticos en la Iglesia de Roma. Siendo joven entró al servicio de la Iglesia, llegando a ser uno

de los siete diáconos de Roma. Varón culto, era bien visto por la aristocracia romana y a la vez hombre de gran virtud e integridad de vida, no exento de dotes literarias.

Cuando en el año 355 Constancio desterró al papa \nearrow Liberio por negarse a suscribir ciertas fórmulas de fe de tipo arriano y condenar a \nearrow Atanasio de Alejandría, Dámaso se mantuvo fiel al pontífice, y se juramentó con el pueblo romano a no recibir otro obispo de Roma, mientras viviese Liberio. A pesar de todo, el emperador nombró obispo de la diócesis a Félix, archidiácono de la Iglesia de Roma, iniciando un primer cisma. No obstante, Dámaso y el pueblo de Roma se mantuvieron fieles a Liberio hasta su muerte, en el año 366. Una gran asamblea del pueblo y del clero romano eligieron a Dámaso obispo de Roma, según la costumbre de la época, siendo consagrado por el obispo de Ostia, en la basílica de Letrán. Al mismo tiempo que Dámaso asumía el ministerio petrino, surgió el rebelde Ursino, acusando a Dámaso de perjurio, y haciéndose elegir obispo de Roma por un grupo de descontentos y algunos sacerdotes, siendo consagrado por el obispo de Tibur, en la basílica Julia. La comunidad cristiano-romana quedó dividida, tenien-

do que intervenir la autoridad imperial. Ursino fue desterrado y sólo se le permitió regresar a la ciudad bajo promesa de renunciar a su actividad de promover disturbios. Como no cumplió su promesa fue desterrado por segunda vez. Los enfrentamientos entre las dos partes llevaron consigo una guerra civil que costó la vida a más de cien personas. Para Dámaso supuso una lucha de unos catorce años, que pusieron a prueba su valor.

Además tuvo que enfrentarse con poderosos movimientos heréticos. En su *Confessio fidei catholicae* condena a sabelianos, arrianos, eunomianos, macedonianos, novacianos y rebrotos ebionitas, con la precaución de no condenar personas, sino errores contra el Espíritu Santo y la humanidad de Cristo. Para ello convocó concilios en el 371 y 374, aunque el más importante fuera el concilio de Roma del 382. El sínodo de Roma iba orientado a solucionar el cisma antioqueno, había sido solicitado por san \nearrow Ambrosio de Milán con el deseo de que fuese ecuménico. Pero de la parte oriental no vino más que una representación, compuesta por Paulino y \nearrow Epifanio de Salamina, con san \nearrow Jerónimo, cuya estancia de tres años en Roma, le permitió contactar con el anciano Dámaso, de quien se hizo amigo y del que fue también secretario. El sínodo no tenía problemas de fe, sino de dependencia eclesíastica por parte de la Iglesia de Antioquía, por su afán de independizarse de la de Roma. Dámaso, cuya actitud en este aspecto no era tan enérgica como ante otros problemas, no llegó a ver resuelto el conflicto.

Por su aparte, Dámaso quedó impresionado ante la cultura bíblica de

san Jerónimo, a través de las respuestas a las cuestiones que le planteaba. Por esto le encargó la preparación de un texto fidedigno de los libros sagrados, en versión latina, que después se concretó en la *Vulgata*. Conoció también el grupo de ascetas del Aventino, en cuya orientación jugaba un papel de gran importancia el mismo Jerónimo. De significativa influencia fue la aportación de Dámaso, en la línea jeronimiana, en la formulación del canon de los libros de la Sagrada Escritura recogido posteriormente en el decreto de \nearrow Gelasio I. Varón muy erudito, Dámaso llegó a poseer en su casa una nutrida y rica biblioteca.

Testigo de las grandes basílicas construidas por Constantino en honor de mártires especialmente celebrados, se percató de que en los cementerios suburbanos de Roma había un gran número de mártires muy valiosos, y prácticamente desconocidos. Dámaso emprendió esta empresa de adecentar las catacumbas, abriendo nuevas entradas y ampliando escaleras, recabando información digna de crédito para localizar los sepulcros de los mártires, dotándolos del correspondiente epitafio que diese a conocer su personalidad. Él personalmente redactó muchos de ellos, legando un interesante testimonio hagiográfico y literario.

Por decisión propia, hizo de su casa un «título» o templo cristiano, dándole su propio nombre y dedicándolo a san \nearrow Lorenzo, siendo conocido como San Lorenzo en Dámaso. Posteriormente, sus restos fueron depositados bajo el ara del altar mayor. Su fiesta se celebra el 11 de diciembre. Dámaso es representado sosteniendo un volumen de la Biblia o la maqueta de una iglesia.

BIBL.: BHL 2085-2088 y *Novum Suppl.*, 245-246; MERENDA, *De sancti Damasi papae opusculis et gestis* (PL 13, 111-282); BS IV, 433-443; DHEE II, 679-680; DHGE XIV, 48-53; DThC 4, 28-36; *Año cristiano V*, BAC, Madrid 1959, 587-597; *Enchiridion Symbolorum*, 144-149 y 152-180; *Enchiridion biblicum*, 26-27; CUEVAS E.-DOMÍNGUEZ DEL VAL U., *Patrología española*, en B. ALTANER, *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 62'-66'; FROS H., *Inédits non recensés dans la BHL*, AB 102 (1984) 355-380; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 37-39; VIVES J., *Dámaso y Ursino*, *Hispania sacra* 5 (1952) 211-226; *San Dámaso, papa español, y los mártires*, en *Discursos de la Real Academia de buenas letras*, Barcelona 1943.

L. Galmés

DAMIÁN

1840-1889 – misionero de los Sagrados Corazones (Picpus) – beatificado el 4 de junio de 1995 – fiesta: 15 de abril

José de Veuster, que siendo religioso tomó el nombre de Damián, nació el 3 de enero de 1840 en Tremelo, pequeña aldea de la Bélgica flamenca situada entre las ciudades de Malinas y Lovaina, en una región esencialmente agrícola en aquella época, donde la vida de los hombres dependía del tiempo, y no eran infrecuentes los períodos de carestía y de hambre. José era el séptimo de ocho hermanos, cuya diversión preferida consistía en escuchar a su madre contar episodios de la vida de los santos todas las noches. Esta educación producirá frutos inesperados: la mitad de los hijos de los de Veuster abrazarán la vida religiosa: dos chicas en las ursulinas y dos chicos en los padres de los Sagrados Corazones de Jesús y María.

José creció en ese ambiente y durante toda su vida conservará dos ras-

gos importantes del mismo: la fuerza y la habilidad manual del agricultor, así como una fe inquebrantable que lo empujará a atreverse con todo. A los 13 años abandona prematuramente la escuela para trabajar en la granja familiar. De hecho, el padre tenía en mente dejar su actividad agrícola y el comercio de cereales a este joven, pequeño de estatura, pero fuerte y robusto para su edad. Así, pues, cuando José ronda los 18 años, lo envía a Braine-le-Compte, en la zona valona de Bélgica, para aprender francés, cuyo conocimiento era entonces indispensable para quien quisiera ejercer una actividad comercial. Pero el joven no es del mismo parecer. Después de asistir a una misión predicada por los padres Redentoristas, siente claramente una llamada dentro de sí. Escribe entonces a sus padres para convencerles de que no se opongan a su vocación: «Seguramente no me impediréis abrazarla; pues si Dios me llama, yo debo obedecer». Y añade: «Como sabéis, mis queridos padres, la elección del estado de vida al que Dios nos llama es decisiva para nuestra felicidad más allá de esta vida. No os entristezcáis, pues, por mí». Leyendo esta carta a la luz de lo que será la futura vida del religioso, se advierten ya entre líneas las palabras que constituirán su hilo conductor: «¡No me detengáis!».

Algunos días más tarde va a Lovaina para unirse a su hermano mayor, Pamphile, en los padres de los Sagrados Corazones, conocidos también como «Sociedad de Picpus», por el nombre de la calle de París donde en 1800 el P. Pierre Joseph Coudrin había fundado la congregación de los Sagrados Corazones de Jesús y Ma-

ría. El 2 de febrero de 1859 viste el hábito religioso, tomando el nombre de hermano Damián. Dado que su formación es insuficiente para acceder al sacerdocio, es admitido sólo como «hermano corista». Nada hace pensar que se sintiera descontento en esta situación, pero la llamada que él advertía dentro de sí era muy distinta. En breve tiempo, gracias a las clases que le dio su hermano, aprende tan bien las primeras nociones de latín que sus superiores, admirados, le permiten iniciar la formación sacerdotal. En 1860 se traslada a Issy, en Francia, para terminar el noviciado. El 7 de octubre del mismo año pronuncia los votos en la capilla de la casa madre de la calle Picpus. Prosigue después sus estudios en París y Lovaina. Los compañeros lo recuerdan como un estudiante diligente, pero al mismo tiempo siempre dispuesto a prestar cualquier servicio.

El 28 de marzo Pamphile es ordenado sacerdote y, unos meses más tarde, designado para la misión de las islas Sandwich (hoy llamadas Hawai), de la que se han hecho cargo los padres de la sociedad de Picpus. Pero en aquel período en Lovaina y en la región circundante estalla una grave epidemia de tifus. Pamphile se dedica en cuerpo y alma al cuidado de los enfermos y a la asistencia de los moribundos, y termina enfermando él mismo. Se cura, pero no puede pensar en partir, al menos en un futuro inmediato. De acuerdo con su hermano, Damián se ofrece a sustituirlo. Pero su formación no ha terminado aún, y tampoco ha sido ordenado sacerdote. Evitando a su superior inmediato, Damián escribe directamente a París al superior general de la congre-

gación y le propone su candidatura para sustituir a su hermano. Por increíble que parezca, la propuesta es aceptada. El joven religioso desborda de alegría cuando recibe la noticia directamente del padre Wenceslao, superior de la comunidad de Lovaina, quien sin embargo no le oculta su descontento. Dado que la fecha de la partida está próxima, las despedidas son breves y sobrias. Damián sólo tiene tiempo para volver a Tremelo, abrazar por última vez a su familia y hacer una breve visita al popular santuario de Montaignu, donde acompaña a su madre y se detiene a rezar con ella. Pocos días más tarde se reúne en París con sus compañeros de misión. Nos queda de este período una fotografía donde el joven misionero aparece de pie y el crucifijo en el pecho, con la misma actitud que aparece Francisco Javier en una imagen devocional que Damián lleva consigo. La espiritualidad de aquel santo, patrono de los misioneros, le ha impresionado hasta tal punto que la ha tomado como modelo.

A finales de octubre de 1863 llega a Bremen y se embarca en el velero «R. W. Wood». No será un viaje fácil para el pequeño grupo guiado por el P. Chrétien y compuesto, además de por Damián, por otros cuatro hermanos y diez religiosas de los Sagrados Corazones. La travesía es épica. Durante los 138 días de duración, el barco afrontará tempestades espantosas, seguidas por largos períodos de calma chicha que prácticamente le impide moverse. De todos los pasajeros, Damián parece ser el que mejor resiste a las terribles condiciones del viaje. Durante toda la travesía, según el P. Chrétien, se prodiga sin descanso,

cura a los compañeros más afectados que él por el mareo e incluso llega a trepar a la arboladura para echar una mano a los marineros. En enero de 1864 la nave cruza el cabo de Hornos, donde 20 años antes habían perecido 25 misioneros de la sociedad de Picpus que se dirigían precisamente a las islas Sandwich. Este drama fue el que retrasó tanto la fundación de la misión. Esta vez el paso se supera sin problemas y el 18 de marzo, tras haber rebasado la isla de Hawai, la más grande del archipiélago, el velero llega a Honolulu.

Las islas Sandwich, en la época de Damián, constituían un estado independiente gobernado por un soberano indígena. Contaban con algo más de 60.000 habitantes, la mayor parte de los cuales eran nativos, los canacos. Sin embargo iba aumentando considerablemente una colonia compuesta sobre todo por estadounidenses, que estaba apoderándose poco a poco de las riendas del poder. Los cambios que se estaban produciendo sin duda se debían a la fuerza económica detentada por aquella colonia, pero también a otro importante factor: las enfermedades que habían llegado con los extranjeros y que estaban diezmando a ritmo vertiginoso la población local. Alrededor de 1840, precisamente el año del nacimiento de Damián, en aquellas tierras volcánicas había aparecido además la lepra. El flagelo justificó la creación de una Comisión de higiene pública, que practicó una severa y sistemática política de segregación de los enfermos. Desde el punto de vista religioso la situación era bastante caótica: los protestantes ocupaban una posición dominante, aunque

la familia reinante era anglicana. Los católicos habían tenido unos comienzos difíciles y habían sido expulsados varias veces del archipiélago, hasta que Francia impuso la libertad de culto por la fuerza. Desde entonces la misión se había desarrollado rápidamente. A la llegada de Damián a Honolulu un tercio de la población ya había sido bautizada en la fe católica, y el clero presente estaba constituido casi exclusivamente por misioneros de los Sagrados Corazones, ayudados por algunas religiosas hospitalarias franciscanas. El continuo enfrentamiento entre las diferentes confesiones no dejaba de tener consecuencias sobre ciertas situaciones que el joven religioso habrá de afrontar más tarde.

En los dos primeros meses Damián se preparó para la ordenación sacerdotal. Su formación fue completada de modo bastante expeditivo. En efecto, existía una urgente necesidad de sacerdotes para llevar a cabo la evangelización de la población. Inmediatamente después de la ordenación, celebrada el 21 de mayo de 1864, Damián escribió a sus padres: «No os apenéis por mí, porque cuando se sirve a Dios se es feliz en cualquier lugar». Su primera parroquia fue el distrito de Puna, en la isla de Hawai. El nuevo sacerdote afronta su misión con gran entusiasmo y recorre sin descanso aquel territorio, que llevaba muchos años sin sacerdotes. A comienzos de 1865 se encuentra con el P. Clément, encargado del inmenso distrito de Kohala, una tarea muy superior a sus fuerzas. Se trataba de un territorio de unos 1.600 km² con una población de apenas 2.000 habitantes. Damián se conmueve y propone al

obispo, Mons. Maigret, intercambiar ambas parroquias. El prelado acepta. En los siguientes años el joven misionero recorre incansablemente su distrito a lomos de mulo o de caballo, partiendo de su casa rectoral junto a la capilla de Kohala. Su equipaje constaba normalmente sólo de un altar portátil. Emplea seis semanas para recorrer el territorio que se le ha confiado. El terreno agrietado y sembrado de volcanes, apagados y activos, a quienes los indígenas rendían una especie de culto con la esperanza de aplacar su cólera, no facilitaba sin duda la labor. Damián combate con severidad estas formas de idolatría y también la sistemática infidelidad de los indígenas, que él tachaba de lujuria. Pero aun mostrándose severo en ciertos campos, sabe también hacerse apreciar por los indígenas que, en su lengua, lo llaman *Kamiano*. «Amo mucho a los pobres indígenas por su sencillez —escribió una vez—, y hago por ellos todo lo que puedo. Ellos me aman como hacen los niños con sus padres, y a través de este recíproco afecto espero poderles conducir a Dios. Si aman al sacerdote, amarán mucho más fácilmente a Cristo nuestro Señor». Comparte a menudo su pobre pitanza y duerme como ellos sobre un jergón de paja. Ha aprendido el hawaiano no sin dificultad, y esto le facilita los contactos y hace incisivos sus sermones.

En la isla de Hawai Damián permaneció 8 años, durante los que explota sus conocimientos agrícolas y ganaderos. Organiza con sus fieles la cría de carneros y cerdos, cultiva la tierra y, con lo obtenido de las excedencias de las cosechas, adquiere el material necesario para construir con

los indígenas una iglesia que les pertenece. Pero todo esto no se lleva a cabo sin obstáculos. Quiere a los indígenas, pero las dificultades que a menudo encuentra para persuadirlos a cambiar sus costumbres, bastante bárbaras a los ojos de un joven europeo, y además sacerdote, le desalientan algunas veces. Sin embargo, la prueba más dura es la de la soledad del extranjero: cuando estaba en Puna, lograba ver a un compañero cada diez días; en Kohala, en cambio, debe esperar tres meses. Lo que más le pesa es tener que esperar tanto tiempo para poderse confesar. Esperaba que su hermano Pamphile pudiera acompañarlo algún día, pero tras curarse, fue destinado a la enseñanza, y Damián, en la carta que le escribe, no esconde su amargura. Pero estos tristes pensamientos son pasajeros y el misionero no deja de atender a sus deberes.

En la primavera de 1873 la casualidad cambia nuevamente el rumbo de su vida, que da un giro decisivo. Su obispo, con ocasión de la consagración de una iglesia, decide comunicar a los presentes sus preocupaciones por los muchos fieles enfermos y segregados en la leprosería de Molokai. El prelado, sin embargo, no quiere obligar a nadie a ir allí, ya que las condiciones de vida en aquel lugar son terribles. Damián, que había decidido participar en aquella ceremonia sólo a última hora, se ofreció inmediatamente junto con otros tres sacerdotes. Establecieron turnos de permanencia de dos o tres semanas cada uno. Damián fue el primero que se trasladó a Kallawao, uno de los dos poblados de la leprosería, al alba del 10 de mayo de 1873. Nunca volvería de allí.

La leprosería de Molokai era una especie de prisión natural situada al norte de la isla homónima, donde las autoridades confinaban a todos aquellos a quienes se les diagnosticaba la terrible enfermedad. Se trataba de una gran lengua de tierra que penetraba en el mar y estaba cortada en el lado opuesto por un altísimo acantilado, que requería muchas horas de esfuerzo para superarlo. Todas las personas que se encontraban allí habían sido despiadadamente arrancadas a sus familiares y llevadas a aquel desolado lugar de muerte. Era un modo de proceder que todos consideraban inhumano, pero necesario para detener la difusión de la enfermedad. Fue este el infierno —poblado por unas seiscientas u ochocientas personas— al que descendió Damián. «Como todos son incurables, escribía en enero de 1885 a Pamphile, para salir de aquí no hay más camino que el del cementerio. El año pasado en 8 meses he contado 133 muertos. Cuantos más enterramos, más nos envía el gobierno». A su llegada lleva consigo sólo el breviario. En espera de que llegue el material necesario para la construcción de una casa y de la iglesia, duerme al aire libre. La Comisión de higiene le notifica bien pronto la prohibición de abandonar la leprosería. No está enfermo, pero representa un caso sospechoso, y la ley es muy severa al respecto. No le resulta fácil adaptarse. A menudo se siente mal, tan sofocante es el espantoso olor de carne putrefacta que emana de la asamblea reunida en la iglesia. Se pone entonces a fumar la pipa para tratar de superar un poco las náuseas. A pesar de todas las precauciones, *Kamiano* no teme tocar a los

enfermos. Lava y cura sus llagas, aplica las medicaciones y distribuye las medicinas. Y, sobre todo, poco a poco logra hacer lo que nadie creía posible: devolver un poco de esperanza y dignidad humana a aquellos condenados a muerte que habían perdido toda conciencia moral. «Haciendo el bien a los cuerpos de estos infelices, escribe, poco a poco se llega a su alma». Su viceprovincial, el P. Léonor Fouesnel, lo considera «excesivamente apegado a los leprosos» y demasiado fogoso y apasionado. Siguiendo las directrices del misionero, los leprosos se organizan. Construyen viviendas más confortables, y algunos empiezan también a cultivar pequeños pedazos de tierra. Se construyen dos orfanatos, uno masculino y otro femenino.

Como signo de reconocimiento por su actividad, el rey de Hawai, Kalakaua, aunque protestante, condecora a Damián con la orden de Kalakaua. El misionero debe soportar además la pesada compañía del P. Andrés Burgerman, que permanece en Molokai de 1874 a 1880 y es sustituido por el P. Alberto Montiton, hombre enfermo y áspero, que abandonará la isla en 1885. Para resistir a estas dificultades en 1879 Damián redacta una regla personal de vida. De las 5 a las 7,45 se dedica a la oración y a la misa, seguida por el desayuno. Durante la mañana atiende a las labores domésticas, al despacho de la correspondencia y a la lectura espiritual. Por la tarde va a ver a los enfermos, procurando visitar cada semana todas las casas de la leprosería. Por la noche, después de las vísperas, cena y recita el rosario y las oraciones de la noche.

Damián se siente tan unido al sufrimiento de sus fieles, que inicia habitualmente sus sermones en hawaiano con las palabras «Nosotros los leprosos...». A partir de 1876 aparece alguna mancha rojiza en su piel, pero los síntomas desaparecen como han aparecido. En enero de 1885 ya tiene la seguridad de haber contraído la lepra: al sumergir los pies en una palangana de agua hirviendo, no siente nada. Aunque hacía tiempo que se había preparado, aceptar esta nueva condición no fue fácil. A menudo había pensado en la posibilidad de contraer la lepra, pero nunca lo había deseado. Desde entonces pasará por una serie de pruebas, que serán como las estaciones de un «via crucis»: al descubririmiento de la enfermedad se une la ausencia de un hermano religioso, cosa que le resulta mucho más dura de soportar que la misma lepra. Durante cuatro años consecutivos solicitará al nuevo obispo, Mons. Koeckemann, que le envíe alguien para ayudarlo, pero el P. Conrardy, originario de la diócesis de Lieja, no llegará sino unos meses antes de su muerte. Durante este tiempo no tiene posibilidad de confesarse. Trata de suplirlo con largas horas de meditación ante el Santísimo Sacramento. En 1886 pasa unos días de descanso en Honolulu, acusándole su provincial de «egoísta y falto de delicadeza y caridad». Pero ya hace algunos años que la prensa se ha hecho eco del generoso sacrificio de este sacerdote católico. La noticia de su enfermedad dio la vuelta al mundo. De todas partes llegaron a la leprosería cartas de aliento y ayudas económicas. En 1886 un sacerdote anglicano de Londres, Chapman, empezó a enviarle

sumas considerables. Damián las utiliza para comprar todo aquello que puede mejorar la vida cotidiana de los leprosos. Pero esta notoriedad le acarrea celotipias y críticas de sus superiores religiosos, causándole un dolor insufrible.

Pero Damián va superando paulatinamente estas preocupaciones. La enfermedad provoca en él una profunda transformación. Sin descuidar sus actividades, responde a la provocación de la lepra con una mayor profundización espiritual. Escribe en octubre de 1885 a su amigo, el profesor Stoddard: «Los bacilos de la lepra han anidado por fin en mi pierna izquierda y en la oreja. Mi párpado empieza a ceder... Muy pronto, creo, toda mi persona estará completamente descompuesta. Teniendo la seguridad de que se trata de lepra, estoy tranquilo y resignado, e incluso más feliz en este mundo mío». Durante cuatro años trata de contribuir a los progresos de la medicina experimentando en sí mismo toda clase de fármacos. Aunque enfermo, repara personalmente el tejado de la iglesia de Santa Filomena, que una tempestad se había llevado. Pero el 19 de marzo de 1889, ya sin fuerzas, no logra levantarse. Su agonía dura un mes. La mañana del 15 de abril, lunes santo, entrega su alma a Dios. Un millar de leprosos inconsolables asisten a sus funerales. Damián les había devuelto la dignidad. El obispo, en cambio, no creyó necesario moverse de su sede.

La noticia de la muerte del apóstol de los leprosos conmovió al mundo entero. Fue sepultado a los pies del árbol bajo el cual había pasado las primeras noches en Molokai. Sin em-

bargo, en 1936 su cuerpo fue trasladado a Lovaina en el velero *Mercator*. Sus restos mortales fueron acogidos en Bélgica como los de un héroe nacional. En 1938 se abrió el primer proceso de beatificación. En 1967 Pablo VI recibió la demanda de 33.000 leprosos que solicitaban la beatificación del P. Damián. Diez años más tarde el Papa firmaba el decreto sobre la heroicidad de sus virtudes. Personajes como Ghandi y la madre Teresa de Calcuta pusieron como ejemplo su coraje, su fe y la amistad con los pobres. Fue beatificado por Juan Pablo II en Bruselas el 4 de junio de 1995.

BIBL.: *Un étrange bonheur. Lettres du père Damien lépreux (1885-1889)*, París 1994 [trad. esp.: *Una extraña felicidad. Cartas del P. Damián Leproso (1885-1889)*, San Pablo, Madrid 1993²]; COURONNE B., *Vida del Padre Damián*, San Pablo, Madrid 1995; DAWS G., *Holy Man. Father Damien of Molokai*, Harper and Row (Estados Unidos) 1973; *Père Damien De Veuster SS. CC. Bibliographie*, Roma 1973; ENGLEBERT O., *Père Damien, l'apôtre des lépreux*, París 1940 (reimp. Bruselas 1994); JOURDAN V., *Le père Damien De Veuster de la Congrégation des Sacrés-Coeurs (Picpus), apôtre des lépreux (1840-1889)*, París 1931; TAUVEL P.-DE VEUSTER P., *Vie du père Damien, l'apôtre des lépreux de Molokai*, Brujas 1890.

J. P. Delville

DAMIÁN ↗ COSME Y DAMIÁN

DANIEL

AT – profeta – fiesta: 21 de julio

El descubrimiento en 1929 de la antigua ciudad de Ugarit en la costa siria demostró la existencia de un rey popular, sabio y justo, protector de los humildes y hombre devoto, llamado «Daniel», recordado por ↗Eze-

quiel (14,14.20; 28,3). El autor del cuarto profeta mayor (según la traducción de los LXX) o de uno de los «Escritos» (según el texto hebreo) se sirve probablemente de estas leyendas, haciendo de Daniel un exiliado judío a Babilonia en el s. VI a.C. En realidad describe historias del s. II, en tiempos de la persecución del rey Antíoco IV Epífanos contra los judíos fieles a la *Torá*. Se produce entonces el fenómeno literario, atestiguado en la Biblia y en las culturas afines, de la «pseudonimia», es decir, la costumbre de atribuir los escritos propios a un héroe del pasado, a menudo lejano: este fenómeno literario demuestra la antigüedad de la doctrina, la convicción de que no ha terminado todavía el exilio y la posibilidad de atacar a Antíoco hablando de Nabucodonosor. Daniel, por tanto, no es ni el autor del libro que lleva su nombre, ni el personaje que viviera las historias que se le atribuyen: es, más bien, un «prototipo», casi una síntesis de comportamientos prudentes y heroicos durante la primera gran persecución religiosa, acontecida bajo el reinado de Antíoco (175-163 a.C.). El autor del s. II, a quien se deben los cc. 7-12, ha utilizado, readaptándolos, relatos precedentes, puestos por escrito no antes del s. IV. Esta nota crítica es necesaria para encuadrar debidamente la figura del protagonista, destinatario y mediador de sueños y visiones, respetuoso de la ley, administrador fiel, anunciador de esperanza, defensor de los débiles, adversario de toda forma de idolatría y de poder opresivo.

Llamado a la corte de Nabucodonosor, Daniel, con sus amigos Ananías, Misael y Azarías, sirve lealmen-

te al rey, pero no quiere correr el peligro de contaminarse con «la comida del monarca» (Dan 1,5) contraria a las prescripciones de la ley (cf Dt 12,23-24; 32,38). La fidelidad a Dios otorga «a aquellos cuatro jóvenes ciencia e inteligencia en materia de escritura y en sabiduría. Daniel, en particular, sabía interpretar toda clase de visiones y sueños» (Dan 1,17).

En virtud del don recibido interpreta «el misterio» (2,27-30) de la historia, su orientación hacia el reino de Dios, que surgirá tras el derrocamiento de los reinos humanos. Estos, simbolizados en una estatua enorme «con la cabeza de oro puro, el pecho y los brazos de plata; el vientre y los muslos de bronce; las piernas, de hierro, y los pies, parte de hierro y parte de arcilla» (2,32), identificados en los reinos babilonio, medo, persa y griego, son derrocados por una piedra que cae de lo alto, símbolo del reino universal y eterno fundado sobre la justicia y la verdad. El pensamiento es desarrollado en un capítulo paralelo, donde los reinos humanos están representados por animales (león, oso, leopardo, bestia terrible), destituidos o arrojados al fuego del Antiguo de los días (7,9-11). El nuevo reino eterno e indestructible está reservado a «uno como un hijo de hombre» que aparece «en las nubes» (7,13-14), un símbolo del pueblo perseguido que recibirá «el reino, el poder y la grandeza de los reinos que hay bajo el cielo» (7,27): el perseguidor Antíoco, de poder limitado («cuerno más pequeño»), pura soberbia y animosidad, será castigado severamente. Animado por esta esperanza, Daniel se convierte en fúlgido ejemplo, jun-

to con sus amigos, en la prueba, de la que tampoco se libra.

Los tres jóvenes, en el único capítulo que se les dedica, rechazan la adoración de una estatua idolátrica (3,12.15.95) y se remiten a los inescrutables designios de Dios, siempre que decida no librarlos de la prueba del fuego: ellos no necesitan un milagro para creer en la omnipotencia divina. «Pero si no nos librase, has de saber, oh rey, que no serviremos a tu dios ni adoraremos la estatua de oro que has levantado» (3,18). Ellos, mediante el arrepentimiento de sus pecados (3,26-45), ya que la prueba ha de afrontarse con corazón puro y alabando a Dios, convirtiéndose así en voz de la creación (3,52-90), preparan el episodio más conmovedor vivido por Daniel.

De hecho, este es condenado a ser devorado por los leones, precisamente por un amigo, el rey, esclavo de sus estructuras e incapaz de salvar a su más fiel colaborador. Con palabras y gestos exterioriza su amistad, dirigiéndole un auspicio («Tu Dios, a quien sirves con tanta perseverancia, podrá salvarte»: 6,17) y realiza gestos penitenciales (6,19). Daniel, en efecto, al no poder ser acusado ni de incapacidad ni de infidelidad, es atacado en su religiosidad: colegas envidiosos, queriendo obtener un efecto político de un proceso religioso, lo contrario de lo que sucedió con Jesús, acusan a Daniel de desobediencia a un decreto, engañosamente arrancado al rey, que prohibía rezar durante treinta días. Ajeno al decreto, que no podía ser abolido, Daniel «tres veces al día se ponía de rodillas para orar y dar gracias a Dios; así lo había hecho siempre hasta aquel día» (6,11). La

confianza en Dios salva al siervo fiel, arroja a los enemigos en la trampa que habían tendido, y lleva al rey a reconocer que «el Dios de Daniel es el Dios vivo, que existe por los siglos, el que salva y libera» (6,27-28). Todo esto induce a Antíoco a convertirse, si no quiere incurrir en el juicio divino.

El nombre de Daniel, cuyo significado es «Dios hace justicia» (4,34; 7,22.26), alude también al juicio sobre el perseguidor. Este juicio es inicialmente condicionado, como sucede con Nabucodonosor, castigado por la soberbia y utilización personales del poder, apartado del consorcio humano, pero después rehabilitado, cuando «alaba, ensalza y glorifica al rey del cielo» (4,34). En cambio, la persistencia en el pecado de sacrilegio a través de la profanación de los vasos sagrados y de idolatría por parte de Baltasar, rechazado (5,25) y asesinado, (5,30) alimenta la esperanza de que le suceda algo parecido a Antíoco. Es una convicción puesta de manifiesto cuando Daniel aparece como destinatario de visiones, en la segunda parte del libro: «El tribunal se sentará para juzgar y le quitará el poder para que sea exterminado y aniquilado para siempre» (7,26; cf 8,25; 9,27; 11,45). Es la certeza de un Dios que mantiene firmemente en su mano el destino de los hombres, la que sostiene a Daniel en su fe de que se cumplirían las promesas de los profetas: («setenta semanas»: Jer 25,11-12; 29,10 y Dan 9,24-27): históricamente se realizó esto con el reino de los Macabeos.

Daniel es el primero que revela (Mac 7 y Sab 3 son posteriores) la existencia de una vida después de la muerte, mostrando de este modo lo fiel que es Dios a las promesas y ge-

neroso con aquellos que tienen confianza en su palabra. «Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán. Los sabios brillarán como el resplandor del firmamento» (12,2-3). Despertar y resplandor indican una vuelta real a la vida en el cuerpo, una verdadera resurrección, sin limitarse a anunciar una nueva condición política o un recuerdo duradero por parte de los supervivientes. Así se da una respuesta adecuada a los sabios del pueblo que habían caído a espada, habían sido deportados o despojados de sus bienes durante algún tiempo (cf 11,33): Dios recompensa con una vida eterna a los que han sido privados de la terrena. La promesa de una vida eterna está de momento reservada a algunos, a los maestros.

Con esta perspectiva marcadamente escatológica se ilumina también la figura de Daniel dedicado a defender a los débiles: salva de una muerte segura a [†]Susana (13,1-64) y desmascara el engaño de los sacerdotes de Bel (14,1-30). Se convierte entonces en símbolo, construido con tradiciones de naturaleza y datación diversas, expresadas en lenguas y lenguajes diferentes (hebreo, arameo, griego), de un pueblo perseguido, firme en la fe en un Dios único: lo invoca con títulos significativos reconocidos por los mismos paganos (2,47; 3,24-26; 4,34; 6,27-28; 14,41) y medita su ley, se reconoce culpable (9,11), espera con confianza la salvación «no apoyada en nuestra justicia, sino en tu gran misericordia» (9,18). Considera además una tragedia nacional la muerte del sumo sacerdote Onías III (9,26) y la profanación del templo con «un sacrilegio horrible», una es-

tatua de Zeus erigida en el templo (9,27).

La historia, para Daniel, se desarrolla según un plan establecido por Dios. Procede velozmente hacia un término, no sólo para el individuo que ha descubierto la resurrección, sino también para todo el pueblo, que vivirá al final libre en su tierra, dedicado al culto divino. El libro de Daniel (7,13-14) ha influido en la figura del «Hijo del hombre», título cristológico presente unas setenta veces en los evangelios, en la doctrina de la resurrección (cf Mt 25,46; Jn 5,29; He 24,15), extendida y ampliada en el Nuevo Testamento a todos los hombres y fundada en la de Jesús, y ha sido utilizado ampliamente en el Apocalipsis y en contextos escatológicos (cf Dan 12 y Mt 24,21).

El *Martirologio Romano* sitúa la fiesta de Daniel el 21 de julio. Las escenas del libro de Daniel que han inspirado mayormente la iconografía son: la historia del profeta en la fosa de los leones (el fresco más antiguo se encuentra en la catacumba de Domitila en Roma), el episodio de los tres compañeros salidos ilesos del horno y el de Susana. A menudo es representado desnudo en actitud orante.

BIBL.: BARSOTTI D., *Meditazione sul racconto di Susanna*, Queriniana, Brescia 1982; BERNINI D., *Daniele*, Paoline, Roma 1976; BOCACCINI G., *È Daniele un testo apocalittico?*, Henoc 9 (1987) 267-302; CAVEDO R., *Profetas*, San Pablo, Madrid 1996; LENGLET A., *La structure littéraire de Daniel 2-7*, Biblica 53 (1972) 169-190; MARCONCINI B., *Daniele*, Queriniana, Brescia 1982; *Apocalittica*, LDC, Turín 1985, 113-157; RAVASI G., *Daniele e l'apocalittica*, EDB, Bolonia 1990; VAN DER WOUDE S., (ed.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, Lovaina 1993.

B. Marconcini

DANIEL COMBONI

1831-1881 – obispo y fundador de los Misioneros y de las Misioneras combonianos – beatificado el 17 de marzo de 1996 – fiesta: 10 de octubre

Daniel Comboni, nacido en Limone sul Garda (Brescia), el 15 de marzo de 1831, educado en Verona, influido por el ambiente cultural de Austria, muerto en Jartum (Sudán) el 10 de octubre de 1881, pertenece por completo a la historia del movimiento misionero y a la historia de sus santos. Es uno de los fundadores del fecundo movimiento misionero que surge en el s. XIX y llega hasta nuestros días. Pertenece al primer grupo de pioneros que penetra en el interior del continente africano en la época contemporánea (1857); propone un *Plan* global para la evangelización de África en el que ve a los africanos como protagonistas de su propia historia («regenerar África con África») (1864); es el refundador y restaurador de la Misión de África Central (1872) tras su primer fracaso (1862); es también fundador de obras e institutos misioneros (de 1864 a 1872: la «Obra del Buen Pastor en favor de la regeneración de África», así como los institutos misioneros conocidos hoy como combonianos y combonianas). Profeta incansable a favor de África en el Vaticano I (1870), al que presenta un *Postulatum* en favor de su evangelización apelando a la responsabilidad del ministerio apostólico de los obispos, fue también el primer obispo efectivo de África central (1877-1881). Luchador indómito contra la trata árabe de esclavos, denunció tanto la política de explotación colonial que se perfilaba ya en África y que

será sancionada en la Conferencia de Berlín (1884-1885), como la ambigua política misionera de algunas instancias eclesiales de entonces. Su muerte a los cincuenta años, acaecida en trágicas circunstancias para Sudán y para la misión (carestías, rebelión islámica de los mahdistas...), fue para algunos la entrada en un largo «sábado santo». Pero él, algunos momentos antes de morir, hizo renovar a sus misioneros el juramento de fidelidad a su vocación hasta la muerte. Y así fue. Algunos morirán en plena juventud, otros serán hechos esclavos por los mahdistas (1882-1899) durante una docena de años. Algunas religiosas morirán durante esa misma atroz prisión.

Comboni había sido discípulo de don Nicola Mazza, uno de los principales exponentes del movimiento misionero. En el instituto mazziano se había abierto a la vocación misionera bajo el influjo de la espiritualidad del misterio del Corazón de Cristo, y el circunstancial contacto con el drama de la esclavitud de los africanos había abierto el corazón del joven Daniel a la misión africana. En efecto, el día de la Epifanía, 6 de enero de 1849, juraba a los pies de Mazza consagrarse para toda la vida, incluso a costa del martirio, a aquella misión. Había sido ordenado sacerdote por el arzobispo Juan Nepomuceno Tschiederer (1854).

Las tierras africanas eran entonces recorridas por exploradores, mercaderes y agentes comerciales de las potencias europeas. El renacimiento misionero del s. XIX corre paralelo a estos procesos. Fruto del movimiento misionero fue la atención que algunos, pocos a decir verdad, dedicaron

a los marginados pueblos africanos. Entre ellos cabe recordar a la madre Ana María Javouhey, al judío converso Santiago Libermann, Marion de Bresillac (ex obispo misionero en la India), los tres fundadores de institutos misioneros; san Justino de Jacobis y el futuro cardenal Guillermo Massaia, en Etiopía. Más tarde se distinguirán también los cardenales Vaughan de Westminster y Charles M. Lavignerie, igualmente fundadores.

Gracias al movimiento misionero proveniente de Austria, Norte de Italia y Alemania pudo ser erigida por Gregorio XVI en 1846 la Misión de África Central con el fin de evangelizar a todo el continente. A esta iniciativa se unió inmediatamente el alma misionera mazziana. Pero la misión terminó muy pronto en un fracaso a causa del adverso clima y de la inexperiencia de los primeros misioneros: en efecto, de 1847 a 1862 se produjeron el abandono del primer vicario apostólico, que nunca llegó a tomar posesión de la misión, la sucesión de cuatro provicarios y el fallecimiento de unos cincuenta misioneros, casi todos por debajo de los cuarenta años.

Comboni llega a África con los mazzianos en 1857, y, tras un primer revés, renueva su juramento misionero, dedicándose a la lucha contra la trata de los esclavos y a su educación. Pero ¿qué hacer para resolver el complejo problema de la evangelización de África y de su «regeneración-liberación» de tantas esclavitudes? Muchos, tras los susodichos fracasos, creían incluso que la «hora evangelizadora de África» no había llegado aún. Pero Comboni no es de este parecer. El 15 de septiembre de 1864,

mientras rezaba intensamente ante el sepulcro de san Pedro en el Vaticano, le llegó la respuesta a través de lo que él llamó «una gracia» divina. De tal gracia nació su *Plan para la regeneración de África por ella misma*, que, valorizando las experiencias anteriores, pero también trascendiéndolas, presentó un nuevo proyecto evangelizador para África que pretendía involucrar a toda la Iglesia, y que a partir de entonces constituyó el criterio de sus actividades misioneras. *Propaganda Fide* y Pío IX alentaron al joven misionero.

Las diferentes iniciativas y obras combonianas nacen de aquella «gracia del Corazón de Jesús», como solía decir Comboni. Por eso hace numerosos viajes de animación misionera a casi todos los países europeos y se convierte en auténtica conexión entre los diferentes grupos del movimiento misionero. Las obras misioneras «Negerverein» de Colonia y la «Marienverein» de Viena lo apoyan incondicionalmente. Él mismo funda la «Obra del Buen Pastor para la regeneración de África» en 1867. En Verona y el mismo año crea el Instituto de las Misiones Africanas (misioneros combonianos), con el apoyo de *Propaganda Fide* en Roma y del cardenal Luis de Canossa. En 1868 inicia en el Cairo la realización de su *Plan* con la fundación de diferentes obras misioneras, en las que ya se encuentran implicados sacerdotes diocesanos y religiosos (algunos Camilos), las religiosas de la Congregación de San José de la Aparición de Marsella (las primeras religiosas que irán al interior de África) y unas quince maestras y maestros laicos africanos formados por Comboni. Precisamente en Egipto

prepara un *Postulatum pro Nigris Africae Centralis* para el Vaticano I (1870), donde propone de nuevo la responsabilidad misionera de la Iglesia con el África marginada. En 1872 *Propaganda Fide* acoge su plan, por lo que accede a reabrir la Misión de África Central y la confía a Comboni y a su incipiente instituto. Erige entonces otro instituto femenino de «vírgenes misioneras de la caridad», las «Pías Madres de la Negritud».

Nombrado provicario apostólico, inicia de nuevo la obra de evangelización en África Central consagrando al Sagrado Corazón la gran misión que ocupaba gran parte del interior del continente (1873). El apóstol del Sagrado Corazón, el jesuita Henri Ramière, le compone la fórmula consagratória, y todos los miembros del Apostolado de la Oración se unen al gesto. Dos años más tarde hace lo mismo con la Virgen del Sagrado Corazón, en comunión con el P. Julio Chevalier, fundador de los Misioneros del Sagrado Corazón. Realiza ambos gestos en El Obeid, el Kordofan (Sudán), emporio de los esclavistas. Aquí establece tres misiones, que querían seguir las huellas de las experiencias de las reducciones jesuíticas de Paraguay. En 1877 Comboni es nombrado vicario apostólico y consagrado obispo en Roma. En su trabajo de animación misionera se sirve constantemente de la prensa. Escribe en numerosos periódicos de los principales países europeos en diferentes lenguas (conocía buena parte de las lenguas europeas, el árabe y algunas lenguas africanas, como el denka) y funda él mismo una revista misionera (la primera del género en Italia, que después recibirá el nombre de

Nigrizia). Escribe las *Reglas* para sus institutos misioneros y busca colaboradores para su formación.

Pero el Señor lo va perfeccionando espiritualmente a través del misterio pascual de la cruz. Imitando a los santos acoge cada vez más convencido la cruz como secreta garantía de fecundidad eclesial de su amor esponsal por los pueblos discriminados de África. Escribe a menudo que África puede encontrar solamente en la realidad de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, su verdadera fisonomía y dignidad. En efecto, él ve un futuro para los africanos en el que la fe de Cristo les devuelva su plena dignidad.

Comboni se preocupó en abrir caminos para que el clero secular y el laicado pudieran cumplir concretamente la vocación misionera. Piensa en África como protagonista de un desarrollo integral en todos los ámbitos de la vida tanto eclesial como social. Insiste en la formación de la familia cristiana y en el papel educador de la mujer. De hecho hace de las mujeres africanas misioneras y formadoras responsables desde el primer momento. Es el primero que llevará a la mujer misionera al corazón de África. Se convierte en uno de los grandes luchadores contra la esclavitud mediante la fundación de colonias antiesclavistas, iniciativas ante los gobiernos, acción personal..., (algunos de los esclavos y esclavas liberadas por él se convertirán en sacerdotes y religiosos). De hecho quiere que la fe cristiana eche raíces profundas en la cultura africana. Cree que la obra misionera es sobre todo una obra de la gracia. Mantiene por ello una copiosa correspondencia con numerosos conventos de clausura y

amistad con varios fundadores, fundadoras y distintos personajes hoy canonizados.

Daniel pertenece, pues, a esa falange de apóstoles que se «lanzaron a la tierra africana para llevar la cruz de Cristo» (Juan Pablo II en el Sínodo de los Obispos para África, 1994). La causa de canonización de Daniel Comboni, iniciada en los años 1927-1929 en Verona y Jartum, llegó a su etapa final en 1996 con la beatificación por parte de Juan Pablo II.

BIBL.: BS *App. I*, 350-353; DIP II, 1241-1244; AGASSO D., *Un profeta per l'Africa: Daniele Comboni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1992; CAPOVILLA A., *Il Servo di Dio Daniele Comboni*, Verona 1928; CATRICE P., *Un audacieux pionnier de l'Église en Afrique*, Lyon 1964; CHIOCCHETTA P., *I grandi testimoni del Vangelo. Pagine di spiritualità missionaria*, Roma 1992, 320-328; CHIOCCHETTA P.-GILLI A., *Il messaggio di Daniele Comboni*, Bologna 1977; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ F., *Daniel Comboni profeta y apóstol de África*, Mundo Negro, Madrid 1985; *Daniel Comboni en el corazón de la misión africana. El movimiento misionero y la obra comboniana 1846-1910*, Mundo Negro, Madrid 1993; LOZANO J. M., *Cristo también era negro. Espiritualidad de Daniel Comboni*, Madrid 1988; «...Le opere di Dio sono così». *Itinerario spirituale di Daniele Comboni*, Roma 1991; MONDINI A. G., *Africa or Death*, Boston 1964.

F. González Fernández

DARÍA CRISANTO Y DARÍA

DAVID

AT – profeta y rey – fiesta: 29 de diciembre

Las fuentes de las que podemos recabar noticias sobre la vida y la personalidad de David son los libros bíblicos de Samuel y de las Crónicas. A él se le atribuyen en el texto hebreo

74 salmos y un número mayor en la versión griega de los LXX. También estos textos podrían utilizarse para reconstruir su pensamiento y su espiritualidad, pero su fiabilidad histórica es muy problemática. Dado que David se convirtió en el salmista por excelencia, es verdad que se le han atribuido muchos cantos o se le han aplicado a episodios de su vida, aun siendo composiciones de diferentes géneros, nacidas y reelaboradas en el curso de una larga tradición litúrgica en el templo jerosolimitano; por ello, recabar de los salmos los caracteres de su alma sería críticamente aventurado. También las narraciones históricas de los libros de Samuel han sufrido ampliaciones y reinterpretaciones, pero es fácil encontrar en ellas referencias a hechos reales. En cambio, las Crónicas subordinan la presentación de David a tesis teológicas y son, por consiguiente, menos fiables. La historiografía reciente utiliza por ello sobre todo los libros de Samuel, confrontándolos con lo poco que podemos recabar de fuentes extrabíblicas, no directamente sobre la persona de David (no citada nunca salvo en Flavio Josefo, que depende de la Biblia), sino sobre la situación de conjunto del período. El perfil historiográficamente cierto o al menos probable que se puede extraer de ello es mucho más pobre que la idealizada presentación del personaje que han construido las fuentes: el David de los historiadores es muy distinto del David de la narración bíblica. Es un caudillo militar hábil y sin escrúpulos que, con el apoyo de forajidos y sobre todo de los filisteos, logra apoderarse de Jerusalén y hacerse con una soberanía personal, aceptada

por la población meridional, pero impuesta con dificultad al Israel del norte. Es un político sagaz, que logró permanecer ajeno, aunque los explotó y favoreció, a los asesinatos y traiciones que liquidaron la casa de Saúl, pero fue incapaz de controlar eficazmente las conjuras dentro de su propia familia; hombre animoso, impulsivo, sentimental, pero capaz de astutas estratagemas y alianzas temerarias como la alianza con los filisteos, y no obstante leal con quien lo era con él y generoso con los vencidos.

Pero el David santo, venerado tanto por los judíos como por los cristianos, no es este, sino el de las fuentes, y por consiguiente es de esta figura de quien se debe hablar en esta ocasión, siguiendo la narración de Samuel y Crónicas. David es el octavo hijo de Jesé, nieto de aquel Booz que se casó con la moabita \nearrow Rut, como cuenta el libro, y fue elegido por mandato divino por Samuel como sucesor de Saúl. Según una tradición, el joven entró al servicio del rey como tocador de cítara para aliviar sus crisis; mientras que, según otro relato, David acudió donde sus hermanos, alistados en las tropas del rey, y se dio a conocer derrotando al filisteo Goliat, por lo que Saúl lo tomó como escudero. Nació inmediatamente una profunda amistad entre David y Jonatán, hijo de Saúl, pero el rey, que había acabado dándole por esposa a su hija Mical, probó por él, que gozaba de creciente popularidad, encontrados sentimientos de amor y de odio, hasta intentar matarlo como posible usurpador, tanto que David, ayudado en distintas ocasiones por Mical y Jonatán, hubo de huir. Se unió a un grupo de forajidos y vivió

clandestinamente, aunque asistido y aconsejado por un sacerdote (Abiatar) y un profeta (Gad). Vivió de razias y astucias (como la usada con los sacerdotes de Nob), pero sin incurrir en graves injusticias, como deja entender la historia de Nabal. Dos veces tuvo la oportunidad de matar a Saúl, pero no lo hizo en atención a su papel sagrado. Por fin, obtuvo de los filisteos de Gat el pequeño feudo de Sicelag y, con astucia, hizo creer que luchaba contra los hebreos, mientras que en realidad robaba a otros y se ganaba la amistad de los clanes de Judá. Impedido afortunadamente de participar en la batalla del monte Gelboé, en la que murieron Saúl y Jonatán, lloró sinceramente su fin. Proclamado de inmediato rey en Hebrón de la tribu de Judá, probablemente en el año 1000 a.C., evitó intervenir directamente en el gradual exterminio de los descendientes de Saúl, llevado a cabo por su comandante Joab incluso con traiciones y asesinatos condenados públicamente por él. Unos siete años más tarde fue elegido rey también de las tribus septentrionales; con ayudas que no logramos precisar con seguridad, se apoderó de la inexpugnable ciudad de Jerusalén, que se convirtió en su dominio personal. Hizo trasladar a la ciudad el Arca de Dios, signo del dominio divino sobre el rey y el pueblo. Recibió de Natán la orden de transferir a su heredero la construcción de un templo y al mismo tiempo la promesa de una dinastía perenne. Durante la campaña contra los amonitas se enamoró de Betsabé y, para casarse con ella, provocó la muerte de su marido, Urías. Reprendido por Natán, se arrepintió al punto sinceramente, y la tradición

asigna a este momento la composición del *Miserere*. Siguiéron otras campañas militares y las revueltas internas de Absalón y, más tarde, de Seba. La primera fue la más peligrosa, pues David corrió el peligro de perder el reino, pero es también ocasión para conmovedoras descripciones de su humildad en la huida a pie, de su paciencia en aceptar insultos o de su abandono a la voluntad de Dios. Hacia el final de su vida se sitúa el pecado de ordenar un censo, como si el pueblo le perteneciese a él y no a Dios, pero es asimismo ocasión para otro sincero arrepentimiento y para la adquisición del terreno en el que será construido el templo. Una última intriga precede a su muerte, pero, al fin impuso la sucesión de Salomón, el hijo de Betsabé. Los libros de las Crónicas le atribuyen el proyecto del templo y la compra de todo el material necesario, considerando a Salomón mero ejecutor de los detallados planos paternos. La tradición lo considera autor de numerosos salmos, uno de los cuales, el 18, se encuentra también al final del segundo libro de Samuel, y el Cronista le atribuye todo el ordenamiento del sacerdocio, del ritual y de la música para el culto del templo. David tuvo quince hijos de sus siete mujeres y otros de concubinas. Muere probablemente hacia el año 961 a.C.

El perfil bíblico de David no se ajusta fácilmente a la moderna concepción cristiana de santidad. Pero la antigua sensibilidad religiosa prefiere contemplar el despliegue del poder divino en la actuación de sus planes y glorifica a las personas a quienes Dios, no obstante sus límites humanos, da el poder de contribuir a su

éxito. El que sabe obedecer, arrepentirse y, sobre todo, alabar el inescrutable gobierno divino de los acontecimientos es el hombre que pertenece más que otros a la esfera de lo divino y, por tanto, santo. En un mundo en el que guerras y conflictos todavía son considerados aspectos normales de la vida, es santo no quien los evita, cosa impensable, sino quien los vive respetando las reglas entonces consideradas esenciales. Como dice el Qohélet, hay un tiempo en el que hay que luchar, y hacerlo con valentía y sobre todo con lealtad es conforme a la voluntad divina. La fecundidad y el éxito son dones de Dios, y dondequiera que se produzcan debe ser reconocida su presencia. David, como otros personajes bíblicos, es santo por ser elegido, llamado y no vuelto a rechazar, a diferencia de Saúl, y porque en él se hace evidente el poder victorioso de Dios: él es santo por haber sido consagrado y ensalzado por Dios. Su respuesta humana es la adecuada por ser obediente, pronta a arrepentirse y sobre todo llena de gratitud. Pero es también el prototipo de la virtud en el sentido antiguo del término, a saber, de la capacidad de afrontar sin miedo la vida en vista de un gran ideal. El Sirácida (47,2-11) lo alaba por la fuerza que Dios le otorgó, por cuanto hizo por el templo y por los himnos de alabanza que compuso. También para él David es grande sobre todo por lo que Dios hizo de él y por él, porque le perdonó y le concedió una realeza gloriosa y duradera.

El cristianismo antiguo lo honra sobre todo por razones objetivas, como antepasado de Jesús, y lo ad-

mira como penitente, salmista y modelo de realeza. Algunos episodios de su vida son interpretados como anticipaciones de la salvación mesiánica; así, la victoria sobre Goliat se convierte en tipo de la victoria de Cristo sobre el demonio, y Betsabé, en símbolo de la Iglesia; el joven que arrebató el cordero de las fauces de un león alude a Cristo que libera las almas de las fauces del demonio. Es representado como joven pastor imberbe vencedor de Goliat, como profeta, cantor con barba (a veces con alusión a la imagen de Orfeo) y como rey coronado. Predomina la tendencia a hacer del David joven el prototipo de la debilidad humana que recibe de Dios la fuerza invencible gracias a la fe y a mostrar en el David profeta y rey la majestad y autoridad que se le conceden a aquel que sirve a su Dios con entrega total. El *Martirologio Romano* le conmemora el 29 de diciembre.

BIBL.: BS IV, 489; AMSLER S., *David, Roi et Messie. La tradition davidique dans l'ancien Testament*, Neuchâtel 1963; AUNEAU J., *David*, en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993, 407-409; FOKKELMAN J., *King David*, Assen 1981; SOGGIN J. A., *Storia d'Israele*, Brescia 1984, 75-117; STEINMANN J., *David roi d'Israel*, Paris 1948; VIRGULIN S., *David*, en P. ROSSANO-G. RAVASI-A. GIRLANDA (dirs.), *Nuevo diccionario de teología bíblica*, San Pablo, Madrid 1990, 403-410.

R. Cavedo

DAVID DE TESALÓNICA

450 ca.-540 ca. – ermitaño – fiesta:
26 de junio

Típico representante de la tradición monástica oriental, David nació pro-

bablemente en torno al 450 en Mesopotamia y se trasladó todavía joven a Macedonia, viviendo como eremita en las proximidades de la ciudad de Tesalónica. En los tres primeros años habitó, quizá, en un almendro y después en una gruta fuera de la ciudad. La muerte le sorprendió hacia el 540, mientras volvía en un barco a Tesalónica.

David, por su vida rigurosamente ascética, obtuvo la consideración y la estima de los tesalonicenses, tanto que el arzobispo Aristides lo nombró enviado suyo ante el emperador Justiniano, para obtener que la residencia del eparca del *Illyricum* volviese a *Sirmium*, aislada por una incursión de los ávaros, en Tesalónica, que la había perdido en el 535. David fue recibido por la emperatriz Teodora y posteriormente por Justiniano, en cuya presencia hizo un milagro singular, manteniendo en la mano carbones encendidos sin quemarse, pero su misión no tendría éxito sino algunos años después de su muerte.

Sus reliquias fueron conservadas en la iglesia del monasterio de los santos Teodoro y Mercurio de Tesalónica, y un monje anónimo del lugar escribió en torno al año 720 una vida sobre él; su veneración se había difundido mientras tanto por todo el Oriente. Otro testimonio sobre David nos lo proporciona Juan Mosco, que vivió entre finales del s. VI y principios del s. VII, en *Prado espiritual*, 69, donde se narra en palabras de Paladio, un monje del monasterio del Litazomenos de Alejandría, un hecho milagroso realizado por David: una noche, mientras vigilaban las murallas de la ciudad de Tesalónica por miedo a los bárbaros, los guardias

vieron la cueva de David, que se encontraba a tres estadios de la ciudad, rodeada de fuego y creyeron que la habían incendiado los enemigos. A la mañana siguiente encontraron al anciano ileso y la gruta intacta, y el milagro se repitió todas las noches hasta la muerte de David. Habiendo visto este extraordinario incendio, Paladio descubrió su vocación, ya que pensó que la luz de la bienaventuranza, que iluminará a los siervos de Dios tras su muerte, tenía que ser muy superior a la que Dios mismo concedía a David en vida.

La fiesta se celebra el 26 de junio. Actualmente, los restos mortales del santo se encuentran en Pavía, en la basílica de San Pietro in Ciel d'Oro, donde fueron trasladados desde Tesalónica, tal vez durante el reinado de los marqueses de Monferrato, que tenían su capital en Tesalónica (1204-1224).

En la iconografía, David es representado a veces como un anciano de largos cabellos blancos y barba plateada que le cae hasta los pies, un nuevo \nearrow Abrahán (así aparece por ejemplo en los frescos del monasterio de Chilandari en el monte Athos), o bien en un almendro con un libro en la mano, dedicado a la meditación de las Escrituras (tal es la imagen del santo en la pintura mural del *parekklesion* de la iglesia del Redentor en Chora, Estambul).

BIBL.: BHG 492-493m; AS *Iunii* V, 176-178; BS IV, 515-516; LCI VI, 37-38; KAZDAN A.-PATTERSON SEVCENKO N., *David of Thessalonike*, en *Oxford Dictionary of Byzantium* I (1991) 590; LOENERTZ R., *Saint David de Thessalonique. Sa vie, son culte, ses reliques, ses images*, *Révue des études byzantines* 11 (1953) 205-222; MOSCO G., *Il prato spirituale*, introducción, traducción y comentario de

R. MAISANO, Nápoles 1982, 107; ROSE V. (ed.), *Leben des heiligen David von Thessalonike*, Berlín 1887.

P. Varalda

DEMETRIO DE TESALÓNICA S. III – mártir – fiesta: 8 de octubre

Sobre el santo nos ha llegado un dossier hagiográfico de los más ricos, merced al éxito y difusión de su culto, sólo superado –entre las devociones a los mártires llamados militares de Oriente– por el de san Jorge. El dossier se compone de textos heterogéneos en géneros literarios, épocas y destinatarios, de una serie de *passiones* a las recopilaciones de milagros y a los panegíricos pronunciados a lo largo de los siglos por los obispos de Tesalónica, centro principal del culto (cf BHG 496-547).

La *passio prima*, que nos ha llegado en varias versiones, cuenta que en Tesalónica, durante la persecución de Maximiano, entre los cristianos arrestados se encontraba Demetrio, predicador de la fe cristiana. Lo llevan encadenado ante el emperador, que se dirige al estadio para asistir a un combate de gladiadores, y lo encierran por orden suya en las termas cercanas. En el estadio un luchador muy afamado, favorito imperial, se enfrenta con el joven Néstor, que rechaza el dinero que le ofrece Maximiano para que renuncie a un combate que podría resultarle fatal: Néstor hiere mortalmente al gladiador y el emperador se aleja encolerizado; pero cuando le dicen que habían sido las oraciones de Demetrio las que habían armado al vencedor, ordena que le maten a lanzadas en el lugar mismo

donde se hallaba prisionero. Aquí es sepultado su cuerpo bajo una fina capa de tierra por algunos compañeros de fe y olvidado largo tiempo; pero las milagrosas curaciones que se producen en el lugar revelan el poder del mártir, de modo que el prefecto del Ilírico, Leoncio, hace adecerar el área y edificar una espléndida iglesia. El relato demuestra que el hagiógrafo no disponía de ninguna información sobre Demetrio, sino que reconstruye la narración a partir del lugar donde se hallaba la basílica dedicada al santo, entre las termas y el estadio (y por tanto en un área urbana insólita para un *martyrion*) y tendía a acreditar en el mismo la presencia de las reliquias.

La *passio altera*, que nos ha llegado en un gran número de manuscritos, añade al primer relato particulares y circunstancias diferentes: Demetrio procede de una familia de rango senatorial y hace una brillante carrera en la administración imperial; predica el Evangelio en el pórtico occidental del foro de Tesalónica y reúne a los discípulos en una sala subterránea de las vecinas termas. Uno de ellos, Néstor, le pide a Demetrio que le bendiga para el combate, ruega a su Dios y mata al adversario en el estadio. Interrogado por Maximiano, atribuye la victoria al Dios de Demetrio; el emperador manda entonces condenar a muerte primero a Néstor y después a Demetrio, cuyo servidor recoge su sangre, que hace toda clase de milagros. Más tarde, el prefecto Leoncio, milagrosamente curado de una grave enfermedad en el lugar mismo del martirio, hace construir allí una iglesia; debiendo volver al Ilírico, quiere llevarse una

reliquia del santo, pero Demetrio se le aparece en sueños y se lo prohíbe. Entonces Leoncio mete en un cofre la clámide empapada con la sangre del mártir (que realiza durante el viaje muchos milagros) y la deposita en Sirmia, en la iglesia que hace construir en su honor.

El relato plantea el problema de las dos basílicas de san Demetrio, en Tesalónica y en Sirmia, y por tanto los orígenes del culto, además de la localización de las reliquias: los antiguos martirologios hablan al unísono de un Demetrio mártir en Sirmia, y la misma *passio*, así como otras fuentes de los ss. VI-VII, da muestras de grandes dudas acerca de la presencia en Tesalónica del cuerpo del santo y de la naturaleza de las reliquias guardadas en la iglesia; ni siquiera los emperadores Justiniano y Mauricio, que se las solicitaron a los obispos locales, pudieron obtener respuestas satisfactorias al respecto.

La ubicación de la basílica en plena ciudad, los orígenes tardíos atestiguados por el culto de Demetrio y las indicaciones dadas por los martirologios indujeron más bien a creer que fuera en realidad Sirmia el lugar del martirio, y que por tanto allí se hallaba el cuerpo del santo, y en Tesalónica, en cambio, las reliquias de su sangre. La importancia de la ciudad macedonia, sobre todo tras la destrucción de Sirmia por parte de los hunos de Atila en el 441, daría entonces razón del traspaso a la metrópoli de Macedonia del centro del culto del santo, surgido originariamente en Sirmia y desde allí extendido ampliamente a diferentes zonas del Imperio de Oriente. Es significativo, por otra parte, que Sirmia fuera reconstruida

más tarde con el nombre actual de Mitrovica, que remite a la memoria y al culto de Demetrio.

Una tercera *passio* se encuentra en el Menologio de Metafrastes (BHG 498), y no añade a la leyenda más que simplificaciones de género retórico y devocional. La exitosa caracterización de Demetrio como santo militar ha de atribuirse, pues, con probabilidad a la fama de sus milagrosas intervenciones armadas en defensa de la ciudad de Tesalónica contra los ataques de ávaros y eslavos. Las tres recopilaciones de milagros que nos han llegado (las primeras dos del s. VII y la tercera, mucho más tardía, del s. X), los relatos derivados de la misma y los numerosos panegíricos episcopales, distribuidos en un amplio arco cronológico, ilustran la difusión y la evolución del culto y su progresiva identificación con la figura de Demetrio de los atributos y características de la santidad militar.

La misma iconografía más antigua, que representa al santo con la clámide, es decir, con las vestiduras de diácono, muestra la originaria connotación de la santidad de Demetrio –por otra parte en línea con las indicaciones de los *Martirologios Siriaco* y *Jeronimiano*–, que hasta más tarde no asumiría la indumentaria y signos distintivos del estado militar.

En el s. VI la figura de Demetrio (con la típica cabellera roja y las vestiduras diaconales) aparece en la célebre procesión de los mártires en San Apolinar Nuevo en Ravena; en el s. VII se la encuentra efigiada en Roma en los frescos de la iglesia de Santa Maria Antiqua. Empezando por la de Anastasio Bibliotecario (s. IX) contamos en Occidente con algunas

traducciones latinas de *passiones* y *miracula* (BHL 2122-2125).

BIBL.: BHL 2122-2125 y *Novum Suppl.*; BHG 496-547; AS *Octobris* IV, 50-209; cf también PG 116, 1081-1425; BS IV, 556-565; DHGE XIV, 1493-1499. Sigue teniendo importancia H. DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires*, París 1909, 103-109; 259-263. Una cuidadosa reseña bibliográfica se encuentra en el trabajo de P. LEMERLE, *Les plus anciens recueils des Miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, 2 vols., París 1979-1981. Sobre los orígenes del culto y sobre el problema de las dos basílicas: M. VICKERS, *Sirmium or Thessaloniki? A Critical Examination of the St. Demetrius Legend*, BZ 67 (1974) 337-354.

M. Forlin Patrucco

DEODATO DE RODEZ

S. XIV – franciscano – canonizado el 21 de junio de 1970 – fiesta: 14 de noviembre

De Deodato de Rodez (o «de Ruticiano»), franciscano de la provincia de Aquitania, no se conoce ni la fecha de nacimiento ni el lugar de origen. Entre 1372 y 1384 participó con san Nicolás Tavelic en la misión franciscana de Bosnia para hacer frente a la expansión del bogomilismo, la antigua secta fundada por el papa Bogomil (s. XI), que se había difundido por Bulgaria y otras regiones de la península balcánica, donde perduró hasta la invasión turca de 1463.

En 1384 Deodato, junto a Nicolás y a otros dos minoritas, Pedro de Narbona (seguidor de la reforma iniciada en 1368 por fray Paoluccio Trinci, llamada después Observancia franciscana) y Esteban de Cuneo, dejaron Bosnia por Tierra Santa. Allí vivieron en el convento del Monte Sión, «insignes por su vida, ejemplares para el pueblo y

avezados en toda perfección». Aconsejándose con dos maestros de teología de su convento (fray Juan de Noto y fray Juan de Eslavonia), creyeron, basándose en la regla franciscana (texto de 1221, c. 16, y de 1223, c. 12) y siguiendo el ejemplo de los primeros \nearrow Mártires franciscanos del Norte de África (1220 y 1227), poder seguir la inspiración divina predicando abiertamente el evangelio a la población islámica. El 11 de noviembre de 1391, presente el cadí de Jerusalén (Inad Eddin Abu Elfida Ismail), predicaron sobre la falsedad de la ley mahometana y sobre la inmoralidad de las costumbres del mismo Mahoma. Repetidas las mismas cosas en presencia del padre guardián y del limosnero de Tierra Santa, convocados por el cadí e invitados a retractarse, bajo amenaza de muerte, se negaron a hacerlo. Maltratados y encarcelados, después de tres días de sevicias, el 14 de noviembre, en presencia del cadí y de otros jefes islámicos, tras rechazar nuevamente cualquier retractación, fueron ajusticiados, descuartizados y arrojados a una hoguera. Sus restos fueron escondidos para que no pudiesen ser recuperados por los cristianos. El culto de los cuatro mártires, testificado en Sebenico desde las primeras décadas después de la muerte, fue confirmado por Pablo VI en 1966. La causa de canonización, abierta inicialmente sólo para Tavelic, fue después extendida también a Deodato y a sus demás compañeros, que fueron canonizados el 21 de junio de 1970.

BIBL.: BS *App.* I, 409; CRNICA A., *Historico-iridica dilucidatio vitae, martyrii et gloriae B. Nicolai Tavelic' incliti martyris Ordinis Minorum*, Roma 1958; MANDIC D., *Docu-*

menta martyrii B. Nicolai Tavelic et sociorum eius Ord. Min., Roma 1958.

A. Pompei

DEUSDEDIT

†664 – obispo – fiesta: 15 de julio

La única fuente de información de que disponemos para la vida de Deusdedit, el primer arzobispo inglés de Canterbury, es la *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* de \nearrow Beda el Venerable (además de las anotaciones contenidas en la *Anglo-Saxon Chronicle* en los años 655-657 y 664). Una breve *Vita* de Deusdedit compuesta en torno a 1090 por Goscelin de Canterbury nunca ha sido publicada (BHL 2153); por otra parte, Goscelin había ampliado simplemente el relato de Beda y no añadió nada a nuestros conocimientos sobre la figura histórica de Deusdedit, salvo la información de que su nombre anglosajón era Frithona (o, más correctamente, Frithuwine).

Beda nos dice que Honorio, arzobispo de Canterbury, murió el 30 de septiembre del 653 dejando vacante la diócesis durante 18 meses; tras este período Deusdedit, un sajón occidental, fue elegido sexto arzobispo y consagrado por Ithamar, obispo de Rochester, el 12 de marzo del 655 (Beda anota erróneamente el 26 de marzo). El pontificado de Deusdedit duró 9 años, 4 meses y 2 días, y sin embargo no sabemos casi nada a propósito de su obra. Murió el 14 de julio del 664, muy probablemente de peste y, como sus predecesores, fue enterrado en Canterbury en la iglesia de San Agustín.

Goscelin de Canterbury hace referencia a Deusdedit en su relación de-

trallada del gran número de traslaciones que tuvieron lugar en San Agustín en 1091 (*Historia translationis S. Augustini*: PL 155, recopilaciones 13-46; c. 17), en el período en que se reconstruyó la iglesia del monasterio. Goscelin describe el lugar de sepultura original de los arzobispos, que yacían todos en el pórtico septentrional (llamado de San Gregorio) de la iglesia de los Santos Pedro y Pablo. Los restos de Deusdedit se encontraban en el ángulo suroeste del pórtico, a la derecha de Honorio y Justo. Agustín, Lorenzo y Melitón fueron los primeros que se trasladaron y el sexto día de trabajo se efectuó la traslación de Deusdedit, Justo, Honorio y Nothelm (ib. c. 22).

Parece probable que todas las formas de veneración póstuma recibidas por Deusdedit, cuya fiesta se celebra el 15 de julio, deriven de modo natural de su pertenencia al grupo de los primeros arzobispos sepultados en San Agustín; no obstante, su culto nunca se difundió fuera de Canterbury.

BIBL.: AS *Iulii* V, 48-50; BS IV, 590; BEDA, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* III, 20; IV, 1, ed. de B. COLGRAVE-R. A. B. MYNORS, Oxford 1969, 276-279, 328-329; BHL 2153, no publicado: Londres, British Library, MS Harley 105, folios 249-250v y MS Cotton Vespasian B xx, folios 221-223; compendiado por John de Tynemouth en el s. XIV, ed. de K. HORSTMANN, *Nova Legenda Anglie I*, Oxford 1901, 265-266; BROOKS N., *The Early History of the Church of Canterbury*, Leicester 1984, 67-69.

R. C. Love

DICTINO DE ASTORGA

S. V – obispo – fiesta: 2 de junio

Fue hijo y discípulo del obispo priscilianista, Simposio de Astorga. Des-

tacó como paladín del priscilianismo. Ordenado sacerdote, creció y se propagó su fama, y por aclamación fue elegido obispo y consagrado por su propio padre. Se le atribuyen varias obras que tuvieron un gran influjo en la Península, incluso después de su muerte, como se deduce de la lamentación del papa *León I Magno* en una carta escrita en el año 447 al obispo santo *Toribio de Astorga*, y que suscitó la alarma del Concilio Bracarense del 563, así como las medidas del emperador contra la difusión de los libros de Prisciliano y Dictino. Quizá por ello se han perdido todos los escritos de este, incluso se ignoran los títulos, excepto el llamado *Libra*, que san *Agustín de Hipona* rebatió en su *Contra mendacium* (Ep. 119), después de haberle sido denunciada la obra de Dictino por Consencio, obispo de Baleares. La apelación, por parte de los priscilianistas a san *Ambrosio de Milán*, dio como resultado un laudo según el cual no debía Dictino pasar del presbiterado. Convocado un concilio en Toledo para el año 400, en el mes de septiembre, Dictino y Simposio confesaron sus errores y volvieron a la ortodoxia. Allí se les reconoció a ambos el carácter episcopal. Poco tiempo después, aparece ya al frente de la diócesis astorgana como generoso pastor y defensor de la verdad, de tal modo que el concilio de Braga le llama «obispo de santa memoria». Cinco siglos después de su muerte, en un diploma suscrito por uno de sus sucesores, san *Fortis*, en el 929, es llamado «santísimo, gloriosísimo y poderoso patrono».

A las afueras de Astorga, en las intermediaciones del episcopio, fundó un

monasterio que se supone fue, al final de su vida, su propia residencia y que más tarde pervivió con el nombre de San Dictino hasta la desamortización del s. XIX. Se supone que falleció el 24 de julio en un año cercano al 420, pero la Iglesia asturicense lo celebra el 2 de junio. El culto en Astorga es inmemorial. En 1635 se elaboraron las informaciones necesarias para oficializar el rezo. En 1733, el cabildo acordó dar a su fiesta la categoría de Patrono con laudes cantadas y tercia solemne.

La iconografía de san Dictino es la propia de los obispos, con mitra y báculo y un libro en la mano haciendo referencia a sus escritos. Las representaciones del santo se reducen a la Catedral, donde es representado en las puertas, trascoro y sacristía junto a san *Genadio de Astorga*.

BIBL.: DHEE II, 756; ES VI, 96-112; XVI, 75-89; GARCÍA VILLADA Z., *Hist. Eccl.* 1, 2^a, 91-145; RODRÍGUEZ LÓPEZ P., *Episcopologio asturicense* I, Astorga 1906, 86-97.

M. A. González García

DIEGO DE ALCALÁ

1400-1463 – franciscano – canonizado el 2 de julio de 1588 – fiesta: 13 de noviembre

Nació en San Nicolás del Puerto (Sevilla) en el año 1400, dedicándose, desde temprana edad, a la vida eremítica en la serranía de Córdoba. Posteriormente ingresó en la orden franciscana como hermano lego, destacando como uno de los promotores del movimiento de observancia que se abría paso en España en aquellos años. En 1411 marcha a las islas Canarias como misionero, estableciéndose en

la isla de Fuerteventura. Tras seis años de intenso apostolado y tras visitar Roma, se instala definitivamente en Alcalá de Henares en 1456, en el convento de Santa María de Jesús, fundado por él mismo y bajo el patrocinio del arzobispo de Toledo don Alonso Carrillo. Allí desempeñó el oficio de portero, ejerciendo la caridad y adquiriendo fama con muchos y curiosos milagros.

Su proceso de canonización se inició al poco tiempo de su muerte, pero quedó paralizado. Sería el rey Felipe II quien diese un impulso a la causa, en agradecimiento del milagro que se obró, por intercesión del santo, en la salud de su hijo Don Carlos. A tal fin se exhumaron los restos incorruptos del santo fraile y yacieron junto al enfermo príncipe hasta que curó. Esta protección de Diego de Alcalá sobre la salud de los reyes españoles se mantuvo hasta épocas recientes. Su canonización llegó, por fin, el día 2 de julio de 1588, celebrada por Sixto V. Se trataba del primer franciscano español que subía a los altares. Santa Teresa lo menciona en sus *Meditaciones sobre los Cantares* (c. 2), como un fraile que «no hacía más que servir» y cómo «después de tantos años muerto, el Señor resucita su memoria para que nos sea ejemplo».

Su fiesta se celebra el 13 de noviembre. «Se le dedicaron iglesias, capillas, altares y cofradías, sobre todo en Sevilla. De su influjo en la escultura, basta citar los nombres de Juan Martínez Montañés, Luis Boceta de Caamaño y Francisco Salcillo; en la pintura, los de Murillo (*Cocina de los ángeles*), Zurbarán, Ribalta, G. Hernández, Annibale Carracci, Giovanni de Vecchi, Vespasiano Strada,

Giuseppe Bravi; en la literatura, los de Lope de Vega (*San Diego de Alcalá*), Juan Vélez de Guevara (*El lego de Alcalá*), Juan Francisco Manuel (*Canonizado en vida*), L. Leonardo de Argensola» (I. Vázquez, DHEE II, 756).

BIBL.: DHEE II, 756; CORREDOR GARCÍA A., *San Diego de Alcalá*, Antalbe, Barcelona 1990; GIOIA A., *Vita di S. Diego*, Palermo 1907; RICCI E., *Mille santi nell'arte*, Milán 1931; VÁZQUEZ I., *Un santo de la España imperial: San Diego de Alcalá*, Confer 5 (1964) 297-311; ZUNZUNEGUI J., *Los orígenes de las misiones en las Islas Canarias*, Revista Española de Teología 15 (1941) 361-408.

P. M. García Fraile

DIEGO JOSÉ DE CÁDIZ

1743-1801 – predicador franciscano – beatificado el 22 de abril de 1894 – fiesta: 24 de marzo, 22 de mayo y 14 de junio

Nació en Cádiz, el día 30 de marzo de 1743, de padre gallego y madre andaluza. Su nombre de pila fue José López Caamaño y García Pérez. Pasa su niñez en el pueblo gaditano de Ubrique, donde estudia las primeras letras, pasando luego al colegio de los dominicos de Ronda para iniciarse en humanidades y filosofía, aunque sin mucho éxito. A la edad de quince años solicita en el convento de los capuchinos de Ubrique su ingreso en la Orden, que se le concede, vistiendo el santo hábito en Sevilla el 12 de noviembre de 1757.

Durante el noviciado dio muestras de un extraordinario fervor, que sufre un descenso durante los años que estudió filosofía. Experimenta una súbita transformación espiritual en los comienzos del segundo curso de teo-

logía, imponiéndose, por obra de la gracia, un método de vida de gran perfección que hace patente su extraordinaria vida interior. En 1766 se ordena de sacerdote en Carmona (Sevilla). Poco tiempo después es destinado a Ubrique, donde empieza a predicar sus primeros sermones, dirigidos todos especialmente a la reforma de costumbres y a la reconciliación con los enemigos. Más tarde, ya en pleno ejercicio apostólico, atacará con valentía y ardor la irreligiosidad de los enciclopedistas franceses y la impiedad volteriana que también tenían adeptos dentro de la frontera española. Más aún, se atreverá a reivindicar con fuerza los derechos de la Iglesia postergados por los ministros del reino y ganados por las ideas de Febronio. Así mismo, sabe poner en guardia a sus compatriotas contra los errores de su tiempo. Está convencido de que Dios le llama para combatir todos estos errores. En consecuencia se sirve de dos eficaces armas: una vida santa y una sólida y amplia formación intelectual. Tiene aceptada su misión providencial, por lo que se exige estudio, oración y penitencia, que considera fundamento y base de todo su apostolado.

A partir del año 1771, comienza su vida apostólica. Estepona (Málaga) será la primera misión popular de una multitudinaria serie, beneficiándose de ellas en primer lugar Andalucía y, más tarde, a partir de 1782, España entera (Castilla, Madrid, Navarra, Aragón, Cataluña, Valencia y Murcia) que lo buscará y reclamará. Su reputación de hombre de Dios y varón apostólico se extiende por la geografía española. Sus predicaciones eran seguidas de una fuerte conmoción po-

pular que promovía una profunda renovación en la vida religiosa y moral que, incluso, repercutía en la vida pública. Se dice que eran más de dos horas seguidas las que fray Diego dedicaba a sus sermones, que tenían que celebrarse, en muchos lugares, en las plazas públicas, por insuficiencia de iglesias, al contar, a veces, con un auditorio de más de 20.000 personas, llegando incluso a las cincuenta mil. No sólo creyentes, sino también increyentes se sentían atraídos por su elocuencia y su fama. A juicio de Menéndez y Pelayo, fray Diego José de Cádiz es la figura más representativa de la oratoria religiosa de España después de san [^]Vicente Ferrer y san [^]Juan de Ávila: «Desde entonces acá, palabra más elocuente y encendida no ha resonado en los ámbitos de España» (*Heterodoxos españoles* II, 711).

Toledo, Ocaña y el Real Sitio de Aranjuez, en el momento en que se encontraba allí Carlos III con su corte, inician, en 1782, la etapa de sus misiones fuera de Andalucía. Fue un fuerte aldabonazo a las clases dirigentes de la nación. Madrid lo escuchará al año siguiente, pero su misión se verá dificultada por elementos enciclopedistas. En octubre de 1786 será el Levante español la zona beneficiada de su predicación. Cuenca, Sangüesa, Zaragoza, Albacete, Alcañiz y Caspe lo consideran como el enviado de Dios y se lo disputan. Llega a Barcelona en enero de 1787. La gran multitud que se congrega para escucharle en su primer sermón, dicen que más de 50.000 personas, aconseja desistir de la misión que se había programado para más de un mes. Se temían desastrosas consecuencias que pudieran derivarse

al anunciarse que serían todavía más los que vendrían. Continuó, no obstante, su levantina andadura pasando por Valencia, Alicante, Orihuela, Murcia, Cartagena y otras poblaciones, para de nuevo encontrarse en sus tierras andaluzas. Se tomará algún descanso que interrumpirá, de vez en cuando, con algunas nuevas misiones en Sevilla, Córdoba, Jerez, etc. Una nueva campaña misionera le lleva a Galicia por los años 1794 y 1795, favoreciéndose de sus predicaciones Tuy, Vigo, Pontevedra, Santiago, La Coruña, El Ferrol, Lugo y Mondoñedo. Se traslada luego a Oviedo y, finalmente, llega a Salamanca, en donde concluye su periplo apostólico fuera de Andalucía.

Sus últimos años, desde 1795 al 1801, los pasa en Andalucía, siempre requerido por las gentes y ocupado en su trabajo apostólico y misionero. Su muerte tiene lugar el día 24 de marzo en Ronda (Málaga) en donde solía pasar muchas temporadas de cura y descanso con autorización de los superiores y, a veces, obligado por los mismos. Conocida la noticia de su fallecimiento, que fue publicada incluso en la *Gaceta* de Madrid, causó gran consternación no sólo en Andalucía, sino en toda España. Por todos sitios se celebraron sentidas honras fúnebres en conmemoración suya. Así mismo, pronto se iniciaron, a pesar de las profundas convulsiones políticas que agitaron el país en los años que siguieron a su muerte, las gestiones para proceder a su beatificación. Felizmente se vieron coronadas el 22 de abril de 1894, con la proclamación oficial de León XIII declarándole beato.

Esta pequeña nota biográfica de fray Diego quedaría incompleta si

solamente quedásemos impresionados por la multitud de misiones que realizó por toda España. Fray Diego José de Cádiz, fue todavía más que un misionero. Influyó como nadie en la vida espiritual de un importante sector de la sociedad de su tiempo, tanto clerical, como religiosa y seglar. Lo testimonian las innumerables cartas espirituales que se conocen y que han llegado hasta nosotros, que nos hablan de un buen y experto director espiritual de almas. Además fue el hombre que, con valentía y sin miedo, denunció los excesos del regalismo español, defendiendo con fundamento los derechos del romano pontífice y de los obispos. No extraña, pues, que, como consecuencia lógica de esta sana libertad suya y vigorosa valentía, fuera denunciado al Consejo de Castilla y también a la Inquisición en varias ocasiones. Precisamente le sorprenderá la muerte en el curso de un proceso ante la Inquisición: fray Diego José de Cádiz cumplió con la misión que Dios le encomendara y produjo abundantes y saludables frutos espirituales en la cambiante y revolucionaria sociedad del s. XVIII.

También nos dejó fray Diego una extensa producción literaria que, generalmente, trata de sermones ordenados en forma de tratado que, a petición del público eclesiástico, veían la luz después de ser predicados. Todavía en vida se editaron en Madrid cinco tomos de sus *Obras completas* las cuales, después de su muerte, se verán completadas con múltiples publicaciones de escritos suyos, ascéticos y literarios.

BIBL.: ALCOBER J. J., *Historia de la vida interior y exterior del beato Diego José de Cádiz*

dz, Málaga 1894; ARDALES S. DE, *El misionero capuchino fray Diego J. de Cádiz*, Manresa 1913; AUSEJO S. DE, *Reseña bibliográfica de las obras impresas del beato Diego José de Cádiz*, Málaga 1947; CALAZANS DE LLEVANERAS J., *Vida documentada del beato Diego José de Cádiz*, Roma 1894; CAÑETE CASTRO C., *Beato Diego José de Cádiz «Capuchino, misionero y santo»*, Hermanos Menores Capuchinos, Sevilla 1990; *Beato Diego José de Cádiz. Capuchino. ¿Quién es fray Diego?*, Hermanos Menores Capuchinos, Sevilla 1993; GARCÍA SÁNCHEZ J. B., *Trotacaminos de Dios*, Vicepostulación Capuchinos, Granada 1983; SEVILLA L. A. DE, *Vida del V. P. fray Diego José de Cádiz*, Sevilla 1862; UBRIQUE S. DE, *Vida del beato Diego José de Cádiz*, 2 vols., Sevilla 1926.

M. Ibáñez Velázquez

DIEGO VENTAJA MILLÁN

1880-1936 – obispo mártir – beatificado el 10 de octubre de 1993 – fiesta: 30 de agosto

Nació en Ohanes el 22 de junio de 1880 en el seno de una familia humilde y religiosa, siendo hijo único. Es posible que fuera de ascendencia morisca (Ben Taha). Fue un niño despierto, amable y laborioso. Su familia se trasladó pronto a Granada y en 1888 entraba en el colegio de Sacro Monte, de cuyo abad, su padre era cochero. Decidida su vocación sacerdotal, en 1894 marcha a Roma como alumno del colegio español de San José y dirigido por los operarios diocesanos, se costeó los estudios con una beca del cabildo del Sacro Monte. Allí coincidiría como compañero con otros futuros prelados españoles. Cursó primero los estudios de Filosofía, obteniendo el doctorado el 9 de julio de 1898, año en que recibió la tonsura clerical. Seguidamente cursa los estudios teológicos, igualmente en la Universidad Gregoriana, obte-

niendo el grado de doctor el 11 de noviembre de 1902 y ordenándose sacerdote de manos del futuro cardenal Merry del Val el 2 de diciembre de dicho año, cantando su primera misa en la capilla del colegio. Durante el trascurso de sus estudios, se distinguió por ser un alumno ejemplar, que contó en todo momento con la confianza y el aprecio de sus superiores.

Al volver a Granada se pone a disposición del cabildo del Sacro Monte, que lo destina a su colegio como profesor, siendo entonces rector su futuro compañero de martirio, don Manuel Medina Olmos, y se le nombra secretario del colegio, asignándole al poco tiempo una capellanía de coro. Además de sus obligaciones como profesor, emplea su tiempo en otros ministerios como la predicación misional, los ejercicios espirituales, la dirección de almas, retiros a religiosas, etc. En 1917 oposita a una canonjía en el Sacro Monte y la gana, tomando posesión de la misma el día 31 de agosto. Imparte clases también en el seminario mayor de Granada, de cuyo claustro de doctores es miembro, y colabora estrechamente con don Manuel Medina en la gran obra de las Escuelas del Ave María. En el año 1924 es elegido rector del colegio del Sacro Monte, pero el arzobispo impone como tal a otra persona, lo que don Diego acepta con humildad. Posteriormente, sin embargo, sería rector en dos ocasiones. También fue elegido, en numerosas ocasiones, presidente del cabildo. Cuando don Manuel Medina es nombrado obispo de Guadix, don Diego queda como delegado suyo en la dirección de las Escuelas del Ave María.

En la pascua de 1935, la Santa

Sede le propone su nombramiento como obispo de Almería, a lo que don Diego se resiste, pero se le hace ver la difícil situación de la Iglesia en España y la necesidad de que los llamados aceptaran, y entonces aceptó. Se consagraría obispo el 29 de junio de aquel año, entrando el 16 de julio en su diócesis. Solamente ejercería su ministerio episcopal durante un año. Procuró conocer la diócesis y sus verdaderas necesidades, empezando su visita pastoral, que no le daría tiempo a terminar. Se preocupó mucho por el fervor y piedad de los fieles, en una época de muchas deserciones y procuró sembrar paz, mantener el espíritu de los sacerdotes y religiosos, alentar a los fieles, sostener el seminario y estar disponible para todos los que quisieran algo de él. En Almería fracasó el alzamiento militar del 18 de julio de 1936, difundándose una gran inquietud entre las comunidades sacerdotales y religiosas, que él procuró consolar y calmar. El día 21 comenzó la quema de iglesias y edificios religiosos, viéndose las comunidades religiosas obligadas a huir y esconderse, pereciendo numerosas parroquias y conventos en los incendios. El día 24 fue obligado a desalojar el palacio episcopal e invitado a abandonar la diócesis, a lo que se niega. También rechaza la invitación de unos oficiales de la marina inglesa para que se ponga a salvo en su barco. Acogido en la casa del vicario general, allí recibe al obispo de Guadix, con el que compartirá suerte en adelante. Encarcelados el 12 de agosto, son mantenidos en aislamiento hasta el día 25. Este tiempo lo dedicaron a la oración, sobrellevando con gran paciencia la injusta persecución de la

que eran objeto. El día 28 de agosto, ambos prelados son llevados a un barco, donde se les obliga a realizar trabajos manuales y servir la comida a la tripulación de otro barco, en medio de grandes burlas. Durante la noche del 29 al 30 de agosto se les llevó, junto con otros presos, al término de Vícar, donde fueron fusilados. Sus restos calcinados serían trasladados, años más tarde, a la catedral de Almería, donde reposan actualmente.

Fue beatificado por el papa Juan Pablo II el 10 de octubre de 1993 (Mártires de la Guerra civil española).

BIBL.: CÁRCCEL ORTÍ V., *Mártires españoles del siglo XX*, BAC, Madrid 1995, 402-416; LÓPEZ MARTÍN J., *Tras las pisadas del Buen Pastor. Diego Ventaja Millán, Obispo mártir*, BAC, Madrid 1992; MONTERO A., *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*, BAC, Madrid 1999; QUIROSA-CHEYROUZE R., *Política y guerra civil en Almería*, Cajal, Almería 1986.

J. L. Repetto Betes

DINA BÉLANGER

1897-1929 – religiosa de las Hermanas de Jesús María – beatificada el 21 de marzo de 1993 – fiesta: 4 de septiembre

Nace en Québec (Canadá), el 30 de abril de 1897. Hace su primera comunión el 2 de mayo de 1907 y cada día crece en ella «el hambre del Cuerpo y la Sangre del Santísimo», escuchando interiormente su llamada. Durante unos años estudia en el colegio Bellevic de las Religiosas de Nuestra Señora y una vez cumplidos los 16 vuelve a su casa. En esta época manifiesta a su párroco su deseo de entrar en el noviciado, pero este juzga que es aún muy joven. Acepta

esta contrariedad, pero no cambia su plan de vida espiritual. Estudia piano y obtiene la titulación como profesora con grandes elogios por parte de sus profesores y familiares, que ella cree no merecer, aunque reconozca los dones que el Señor le ha dado.

En 1917 se traslada a Nueva York para estudiar música en el conservatorio de dicha ciudad. En 1918 vuelve de nuevo a Québec y, en un primer momento, experimenta una fase de aridez espiritual y sequedad interior. Más tarde, nos cuenta ella misma, «Jesús comenzó a encenderme con sus llamas de amor. En un coloquio de amor abrasó mi corazón con una de ellas... La reparación al Corazón Divino ultrajado, el celo por la salvación de las almas, se convertían en mí en deberes imperiosos».

Aunque sigue dando conciertos, se decide a ingresar en una comunidad religiosa. «No tenía apetito sino de Dios. ¿Seré contemplativa?, ¿educadora?», se pregunta. «No enseñarás mucho tiempo», responde Jesús. El 11 de agosto de 1921 ingresa con su amiga Bernardita en la congregación de «Jesús María» de Syllery (Canadá), fundada por [✓]Claudina Thévenet, y pide al Señor dos gracias: comunicación íntima con Él y perfección. El día de sus votos, el mismo que el de Bernardita, «Jesús deseaba entregarme un regalo para mi alma...», escribirá años más tarde. Va a dar clases de piano a Saint Michel. Al mes regresa a Syllery habiendo contraído la enfermedad contagiosa de la escarlatina, de la que ya no se recuperaría; y por la que tuvo que guardar cuarentena en la enfermería. Después de recuperarse, retoma sus clases. Las alumnas y sus padres la

admirarán por su abnegación llena de dulzura y firmeza y le guardarán respeto y amor a lo largo de su vida.

Las superiores, conocedoras de su intensa unión con Dios, piden a Dina que escriba su vida. Lo hace amablemente por obediencia, la más costosa de sus tareas pues, después de haber roto con su pasado, tuvo que revivir de nuevo su infancia. Hará de este escrito un cántico de alabanza «para revelar la bondad y el poder divino manifestados en un ser tan abyecto como el mío». En febrero de 1924 regresa a Saint Michel, dejando a las alumnas que tanto quería, y en marzo comienza a escribir su autobiografía. Pasa los años entre luces y sombras, debilitada por la enfermedad; a veces, cuando esta se lo permite, se dedica a la enseñanza y en otros momentos le invade un sufrimiento físico y espiritual, pero sin llegar a perder la paz. En 1927 recibe los estigmas de las santas llagas, pero invisibles, tal y como lo había pedido. El 15 de agosto de 1928 hace sus votos perpetuos y en julio de 1929, agradecida con todos los que la atienden, pregunta al Señor: «¿Quién les pagará?», a lo que Jesús responde: «¿Yo pagaré tus deudas?», y ella interpele: «¿Cómo, Dios?», «Sí, las pagaré con mi corazón. Concederé gracias a toda aquella persona que te haya prestado el menor servicio. Pero en el cielo, tú misma pagarás tus deudas». Es lo último que escribió. En septiembre de ese mismo año, después de recibir los sacramentos, siente llegar su fin para ir al encuentro de Dios. El 21 de marzo de 1993 fue beatificada en Roma por Juan Pablo II.

BIBL.: BÉLANGER D., *Esa gracia*, Religiosas de Jesús María, Barcelona 1993; LÉGER I., *El*

riesgo de amar, Religiosas de Jesús María, Barcelona 1986; RESUSTA MELGAR T., *Soy tú*, Religiosas de Jesús María, Murcia 1992; VIATTE A., *Histoire de la Congrégation de Jésus-Marie*, Québec 1952.

P. M. García Fraile

DIONISIO

S. III – papa – fiesta: 26 de diciembre

Sucesor de [✓]Sixto II en el episcopado de Roma en el año 260, su elección marcó el fin de una vacante de la sede (de casi dos años) debida a la persecución de Valeriano, que afectaba a las figuras institucionales de la Iglesia. Dionisio era probablemente de origen griego y había desempeñado funciones de presbítero bajo Sixto II: su pontificado está relacionado sobre todo con la controversia que entonces sacudía a la gran sede de Alejandría, tradicionalmente en comunión con la Iglesia romana, y con la consolidación de la praxis de intervención y de superior arbitraje en materia doctrinal y disciplinar ejercida por el obispo de Roma.

El intercambio epistolar que potenció la relación entre el papa Dionisio y [✓]Dionisio de Alejandría empezó, al parecer, antes de su elección como papa, sobre el tema crucial de la repetición del bautismo para los herejes que volvieron a la gran Iglesia, causa de conflictos y de rupturas en la comunión intereclesial; prosiguió después en plena crisis arriana, sobre la cuestión trinitaria, materia sobre la que Dionisio de Alejandría fue acusado de desviación doctrinal ante el papa por fieles de Alejandría de tendencia monarquiana, a causa de sus supuestas afirmaciones sobre la naturaleza del Verbo encarnado (cf ATA-

NASIO, *De decr. nic. syn.* 26; BASILIO DE CESAREA, *Ep.* 9, 2).

El obispo de Roma reunió un concilio, cuyas resoluciones de condena de las doctrinas trinitarias bajo sospecha (las del líbico Sabelio y las contrarias, excesivamente radicales en el sentido de la distinción de las Personas divinas) comunicó a Dionisio de Alejandría, acompañándolas con una extensa exposición de la fe que la Iglesia romana profesaba al respecto. La defensa de las propias posiciones fue expresada entonces por el obispo en una carta dirigida al papa Dionisio, y recogida en los cuatro libros de *Refutación y Apología* (el contenido es conservado por Atanasio, *De sent. Dyonis.*; *De decr. nic. syn.* 26; cf BASILIO DE CESAREA, *Ep.* 9, 2).

Las noticias del *Liber Pontificalis* (I, 157), que entre otras cosas lo hace provenir de ambientes monásticos, atribuyen al papa Dionisio la distribución a los presbíteros romanos de las funciones directivas de cementerios y títulos basilicales y la creación de nuevas sedes episcopales en el territorio; la indicación del martirio, presente también en el *Catálogo Liberiano* y en el *Martirologio Jeronimiano*, ha de considerarse errada, así como la de la sepultura en el cementerio de Priscila: la *Depositio Episcoporum* indica en cambio el cementerio de Calixto.

La fiesta del 26 de diciembre, recogida en el *Martirologio Romano*, aparece en todas las fuentes antiguas, con la excepción de la *Depositio*, que la sitúa en cambio en la fecha del 27 de diciembre. Murió, al parecer, a fines del año 268: la elección del sucesor, [✓]Félix I, figura el 3 de enero del 269, y una carta de los mismos meses

del sínodo de Antioquía, que comunicaba la deposición de Pablo de Samosata, condenado a causa de la profesión de doctrinas adopcionistas, lleva todavía el membrete de Dionisio de Roma y Máximo, obispo de Alejandría.

La imagen de san Dionisio, con el palio y la amplia tonsura, aparece en todas las series de retratos papales en San Pablo Extramuros, en San Pedro del Vaticano (hoy perdida), en San Pedro in Grado en Pisa, en el palacio Altieri en Oriolo Romano, en el palacio Colonna de Marino y en la Capilla Sixtina, en los nichos abiertos entre las ventanas (se atribuye a Fray Diamante). El culto es atestiguado sobre todo en Roma por la dedicación de iglesias y monasterios.

BIBL.: BHL *Suppl.* 2166b; *Commentarius in Martyrologium hieronymianum*, Bruselas 1931 (AS *Novembris* II), 10-11 y 428-429; *Comm. Mart. Rom.*, 602; para la actividad en el campo doctrinal cf H. PIETRAS, *La difesa della monarchia divina da parte del papa Dionigi*, AHP 28 (1990) 335-342; sobre la iconografía cf DE BRUYNE L., *L'antica serie di ritratti papali nella Basilica di San Paolo fuori le Mura*, Roma 1934; 27, 37, 40, 224, 226, 231; LADNER G. B., *I ritratti dei Papi nell'antichità e nel Medio Evo I*, Ciudad del Vaticano 1941, tab. 51. Además, PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 27.

M. Forlin Patrucco

DIONISIO DE ALEJANDRÍA

S. III – obispo – fiesta: 17 de noviembre

Se tienen escasísimas noticias de él antes de ascender a la sede de Alejandría en el 248, y no sabemos ni cuándo ni cómo se hizo cristiano; también se han perdido sus escritos, de los

que sólo leemos fragmentos conservados por otros autores. Eusebio, que leía con admiración su epistolario y es por ello la fuente que más noticias nos da de él, entre los muchos recortes que cita en su *Historia ecclesiastica*, refiere uno (7, 11, 18), por el que nos enteramos de que la persecución contra los cristianos había despojado a Dionisio de bienes y de dignidad, de lo que se deduce una condición civil muy elevada. El estilo refinado con que se expresa, signo de una buena preparación escolar, confirma sus palabras. También nos informa Eusebio (6, 29, 4) que Dionisio sucedió a Heracles en la dirección de la escuela instituida por Orígenes, de la que él mismo había sido alumno. Había sido consagrado obispo de Alejandría hacía poco cuando, un año antes de la persecución general desencadenada por el emperador Decio, estallaron en la ciudad tumultos que desembocaron en una persecución local, seguida por luchas civiles y por la peste, que causó muchos mártires y provocó numerosas apostasías. Después siguió, en el 249, la persecución general ordenada por Decio. Dionisio, fuente principal sobre todos estos hechos en Alejandría gracias a sus cartas conservadas por Eusebio (6, 40-2; 7, 10-1), trató de huir escondiéndose fuera de la ciudad, pero fue encontrado. Mientras lo llevaban los soldados, fue liberado por algunos cristianos y se refugió en el desierto de Libia. En la sucesiva persecución de Valeriano (257) fue enviado al desierto con otros compañeros de fe, pero no se le privó de la posibilidad de ejercer alguna actividad de gobierno sobre su lejana comunidad. Su intento de esconderse fue criticado, so-

bre todo por Germano, un hermano en el episcopado; pero, para valorarlo adecuadamente, se debe tener en cuenta que entonces se aconsejaba expresamente a los cristianos que, si podían, trataran de evitar, buscando refugio en otra parte, las durísimas pruebas y los graves peligros que la persecución comportaba, uniformándose al dicho evangélico «si os persiguen en una ciudad, huid a otra» (Mt 10,23), y en esta actitud Dionisio podía contar con ejemplos ilustres, empezando por el de Policarpo de Esmirna.

La persecución de Decio, que había provocado gran número de apostasías en todas las Iglesias, al acabar dejó situaciones dolorosas, porque las presiones de los apóstatas (*lapsi*) para ser readmitidos inmediatamente en la comunión eclesial provocaron en todas partes enfrentamientos y desórdenes. Mientras algunos presbíteros y laicos eran partidarios de facilitar la readmisión, otros, sobre todo miembros de la jerarquía, se oponían de manera absoluta. Dionisio, en una carta a Fabio, obispo de Antioquía, quien se inclinaba por la negativa amenazando con el cisma, recomienda una actitud equilibrada, aceptando la readmisión, pero en determinadas condiciones y bajo el riguroso control de la jerarquía (EUSEBIO 6, 44). Firme en esta posición moderada, que sería la que se impondría, en el debate surgido en Roma entre Cornelio y Novaciano, Dionisio tomó posición por el primero, elegido obispo legítimamente y cuya actitud moderada él mismo compartía, mientras que Novaciano era intransigente en lo tocante a la acogida de los *lapsi* en la Iglesia (EUSEBIO 6, 45; 7, 4, 5, 1-2). Al-

gún tiempo más tarde, cuando surge el enfrentamiento entre Esteban de Roma y Cipriano de Cartago acerca de la validez del bautismo administrado por los herejes, que el primero admitía mientras el otro lo rechazaba, Dionisio tuvo ocasión de expresarse en diferentes cartas contra la posición romana (EUSEBIO 7, 3-5).

Ya antes de ser obispo, en calidad de escolarca, y posteriormente en los pocos años de tranquilidad que disfrutó entre las persecuciones de Decio y de Valeriano y en los sucesivos a esta última persecución, Dionisio siguió promoviendo el planteamiento cultural adoptado por Orígenes, reconciliado por él con la Iglesia de Alejandría durante la persecución de Decio, un planteamiento espiritual, de inspiración platónica, que daba amplio margen al influjo de la cultura griega. Esta política cultural de alto nivel suscitaba, junto a sinceras adhesiones, también encarnizadas resistencias, y no sólo por parte popular, dada la tradicional desconfianza de muchos cristianos, sino también por parte de ambientes cultos, en lo tocante a la influencia de la filosofía griega, considerada fuente de herejías. Un episodio importante de esta compleja historia, que nos cuenta Dionisio mismo en un largo pasaje del perdido tratado *Sobre las promesas*, referido por Eusebio (7, 24), se registró en el duro choque que enfrentó al obispo con los milenaristas de la pequeña ciudad egipcia de Arsinoe. El milenarismo, de origen asiático y ampliamente difundido en ambientes populares también en Egipto, era una doctrina escatológica según la cual, antes del juicio final y del fin del mundo, habría un período de mil

años en que los justos resucitados vivirían felices y contentos, junto con Cristo, en una tierra excepcionalmente rica y fecunda. Esta concepción materialista era incompatible con el espiritualismo origenista, y Orígenes la había criticado con rotundidad, sosteniendo que los textos proféticos del Antiguo Testamento, que presentan la futura felicidad del mundo renovado, y el c. 21 del *Apocalipsis*, que habla de la primera resurrección, debían interpretarse en sentido alegórico, como símbolos de la paz y de la felicidad interior del alma. También Dionisio era de esta misma opinión, por lo que él se encontró en conflicto con la comunidad cristiana de Arsinoe. Aquí el obispo Nepote había defendido denodadamente las creencias milenaristas y, en un escrito, que no poseemos, titulado *Contra los alegoristas*, había criticado el método exegético que fundaba la interpretación origenista (y dionisiana) de la Escritura. En el tiempo de Dionisio, muerto Nepote, la comunidad tenía a su cabeza a un cierto Coración, que continuaba sus directrices. Nos cuenta Dionisio que él mismo había ido a Arsinoe y durante dos días enteros había discutido con los milenaristas, persuadiendo a Coración y a algunos de sus partidarios a abandonar sus convicciones. En el contexto de esta polémica, en otro pasaje de su tratado, Dionisio toma posición sobre el *Apocalipsis* (EUSEBIO 7, 25), cuya paternidad joánica y consiguiente canonicidad entonces eran impugnadas debido al apoyo que de aquí recababan los milenaristas. Propone una serie de observaciones referidas a la lengua y el estilo, que aún conservan su valor, para demostrar que el autor

del *Apocalipsis* no se podía identificar con el apóstol \nearrow Juan, autor del Evangelio, y la atribuye a uno de los muchos homónimos de que se tenía noticia en la época apostólica. Él da específicamente el nombre de Juan Marcos, del que se habla varias veces en los *Hechos de los Apóstoles* (12,12; 13,13).

Otro asunto polémico fue la denominada cuestión de los «dos Dionisios», que se sitúa entre el 258 y el 259 y de la que nos dan noticias sobre todo algunos escritos de \nearrow Atanasio de Alejandría. También en ámbito trinitario seguía la actitud de Orígenes, expresada en la doctrina de las tres hipóstasis, que consideraba al Padre, Hijo y Espíritu Santo como tres entidades individuales y subsistentes (hipóstasis, en latín *personae*) en el ámbito de la única divinidad trinitariamente articulada. Esta doctrina se opone a la doctrina propugnada por Sabelio, que consideraba las tres entidades trinitarias únicamente como nombres, modos de manifestarse de una sola mónada divina, carentes por ende de consistencia individual (monarquianismo). Debatiendo contra esta doctrina, que estaba difundida sobre todo en la Pentápolis líbica, a Dionisio se le escaparon, en una carta que se ha perdido, algunas expresiones fuertemente divisorias, que parecían presentar al Hijo como una criatura del Padre. Algunos fieles de Egipto, escandalizados por estas expresiones, se las atribuyeron a Dionisio en una carta dirigida al homónimo obispo de Roma. Este dirigió a Dionisio una carta, que nos ha transmitido Atanasio, en la que lo acusa de profesar una doctrina triteísta, que reducía el Hijo al nivel de simple

criatura. En los pocos fragmentos que nos han llegado de una réplica en cuatro libros, Dionisio, con el acostumbrado equilibrio que distinguía tanto su reflexión doctrinal como su acción de gobierno, reconoce haber dejado escapar, por el ardor de la polémica, alguna expresión equívoca, que retracta como tal, pero confirma y precisa la línea fundamental de la doctrina, y sobre todo reitera la aserción de tres hipóstasis, sin las cuales no se da Trinidad en Dios. No parece que la cuestión tuviera otros flecos y su posición doctrinal conservó en Egipto validez y oficialidad.

En sus últimos años de vida tomó posición contra Pablo de Samosata, obispo de Antioquía, también él de tendencias monarquianas, pero no pudo participar en el concilio convocado contra él, porque falleció antes (264 ó 265). De él sabemos también que escribió un tratado *Sobre la naturaleza*, del que Eusebio ha conservado algún fragmento. En él pretende demostrar, contra el materialismo epicúreo, la doctrina cristiana de la creación. Compuso asimismo, probablemente cuando dirigía la escuela, un *Comentario al Ecclesiastés*, del que se han descubierto y publicado recientemente algunos fragmentos. El hecho de que aquí Dionisio combata la doctrina origenista (de raíces platónicas) de la preexistencia de las almas respecto a los cuerpos no ha de considerarse un signo de alejamiento del maestro, como algún estudioso ha aventurado, sino sólo como un disenso parcial sobre un punto doctrinal del que Alejandría en seguida se distanció de Orígenes. Según sabemos, Dionisio fue también el primer obispo de Alejandría que dirigió anualmente a las iglesias

de Egipto las denominadas *Cartas festales*, en las que la indicación de la fecha exacta para la celebración de la pascua de aquel determinado año fue ocasión de exhortaciones de tono pastoral. Nos quedan sólo fragmentos de las mismas. La festividad de Dionisio se celebra el 17 de noviembre.

BIBL.: Los fragmentos de sus escritos están publicados en PG 10 y C. L. FELTOE, *The Letters and other Remains of Dionysios of Alexandria*, Cambridge 1904. Sobre la vida y las obras véase: BS IV, 639-642; DHGE XIV, 248-253; BIENERT W. A., *Dionysios von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert*, Berlín 1978; NAUTIN P., *Lettres et écrits chrétiens*, París 1961, 143-165; QUASTEN J., *Patrologia I*, ed. esp. de I. OÑATIBIA, BAC, Madrid 1961, 398-404; SIMONETTI M., *Studi sulla cristologia del III secolo*, Roma 1993, 274-297.

M. Simonetti

DIONISIO PAMPLONA DE SANTA BÁRBARA Y COMPAÑEROS

†1936 – mártires escolapios – beatificados el 1 de octubre de 1995 – fiesta: 22 de septiembre

El 11 de octubre de 1868, víspera del Pilar, nace Dionisio en Calamocho (Teruel), localidad situada a orillas del Jiloca en la que crece educado por sus padres, Santiago Pamplona y Damiana Polo, familia de profundas raíces cristianas. Pronto surgieron en él deseos de consagrarse al Señor en la Orden de las Escuelas Pías, fundada por san \nearrow José de Calasanz. De este modo viste sotana calasancia el 16 de noviembre de 1882 en Peralta de la Sal (Huesca), localidad de la que era oriundo el propio fundador de la Orden. Entonces tiene tan sólo 14 años

de edad, y hace la primera profesión simple el 2 de agosto de 1885. Cursa los estudios filosóficos en Irache, pasando después a San Pedro de Cardena para cursar estudios de Teología. Aquí es donde, cuatro años más tarde, exactamente el 17 de noviembre de 1889, se consagra al Señor definitivamente haciendo la profesión perpetua, dentro de la Orden y al servicio de la enseñanza cristiana de la juventud, preferentemente pobre.

Terminado su período de formación, se ordena sacerdote en Jaca el 17 de agosto de 1893. Pronto empieza a dedicarse a la docencia, secundando obedientemente la disposición de sus superiores. De este modo, pasará, dejando constancia del cumplimiento de sus deberes escolares y religiosos, por distintos colegios de la provincia escolapia de Aragón. Estaciones de su quehacer infatigable fueron Zaragoza, Alcañiz, Jaca, Peralta de la Sal, Buenos Aires, donde estuvo desde 1919 hasta 1922, dejando gratísimo recuerdo como rector del colegio y párroco de una barriada de 40.000 habitantes, Pamplona, Barbastro y, finalmente de nuevo Peralta de la Sal. Ejerció el cargo de maestro de novicios y el de rector de algunos colegios. Al estallar la Guerra civil española, el P. Dionisio Pamplona de Santa Bárbara —este era su nombre de religión— era rector de la casa escolapia de Peralta de la Sal y párroco de la villa, por encargo del obispo diocesano de Seo de Urgel. La tensión de aquellos momentos se notó pronto y el P. Dionisio fue consciente de ello. El 10 de julio de 1936 escribía a su prima Rosario: «Pasamos por unos tiempos muy difíciles y no hay más remedio que obrar con toda pruden-

cia para que nadie pueda decirnos que estamos fuera de nuestro lugar. Siempre ha sido preciso el cumplimiento de nuestro propio deber, pero hoy es de extrema necesidad». En efecto, siempre se mantuvo en su puesto, demostrando entereza ejemplar y celo apostólico. Incluso tuvo el coraje de celebrar la misa en la iglesia parroquial después del estallido de la revolución. Un día, en el momento del ofertorio, fue obligado a interrumpir la eucaristía y abandonar la iglesia. En la oración encontraría, durante esos duros momentos, la fuerza necesaria para seguir siendo fiel al Señor con heroísmo.

Al anochecer del día 23 de julio, el P. Dionisio, junto con los demás padres y hermanos de la comunidad, conducidos entre gente armada, fueron retenidos en la casa de la familia Llari, convertida provisionalmente en cárcel. Se les dio algo de cenar y personas amigas les proporcionaron colchones para dormir. El comité dio órdenes al P. Rector de no acostarse. De nuevo nos admira el valor militante del P. Dionisio: a la mañana siguiente, muy temprano, temiendo que el Santísimo Sacramento pudiera ser profanado en la iglesia parroquial de la que él sólo tenía las llaves, se escapó de la cárcel, y en compañía de un novicio, José Yáñez, se dirigió a la parroquia. Allí celebró, a puertas cerradas, la última Misa, y sumió reverente las especies sacramentales. Al salir, fue rodeado de turbas revolucionarias. Le urgieron para que entregase las llaves de la iglesia. Su respuesta fue clara y enérgica: «He recibido las llaves de mi obispo, solamente a él se las entregaré». Le colman de oprobios, le amenazan con matarlo

poniéndole un fusil en la nuca, pero sigue negándose a ello. Sólo violentamente pudieron arrancarle las llaves de sus manos. Hizo además de conducirse a la casa de Llari para reunirse con los miembros de su comunidad, pero no se lo permitieron. Detenido y despojado de su libro de rezo, del rosario y de algunas medallas que llevaba en el bolsillo, fue conducido al ayuntamiento, para salir media hora más tarde, escoltado por dos hombres armados, hacia la cárcel. Tampoco permaneció allí largo tiempo. Ese mismo día, 24 de julio, hacia el mediodía, es trasladado, esposado, a la cárcel de Monzón. Permaneció sereno, a pesar de los improperios e insultos. Encerrado en la cárcel número 1, húmeda y oscura, pasó la noche, y el día de la festividad del apóstol Santiago, hasta que, a las 10,30 de la noche de este día tan señalado, fue sacado de la cárcel y conducido a la plaza Mayor, junto a los demás presos. Es conmovedor el detalle del P. Dionisio pidiendo un cepillo para limpiar su sotana del polvo y las telarañas con las que se había ensuciado en las cárceles de Peralta y de Monzón. Como si presintiera su hora final, quería presentarse con el hábito limpio físicamente para hacer entrega de su vida consagrada. La gente se había congregado en la plaza, profusamente iluminada. El P. Dionisio Pamplona, el único sacerdote, fue colocado en primera fila, como blanco preferido. Sus labios musitaron algunas plegarias. Tenía la vista levantada hacia el oscuro cielo. Al dar la orden de fuego, hizo la señal de la santa cruz, para después dejar sus brazos sobre el pecho. Y al grito frecuente de los mártires: «Viva Cristo

Rey», cayó sin vida sobre el pavimento de la céntrica plaza de Monzón. Le seguirían después otros 24 fusilados. Sus cadáveres, recogidos en un camión, fueron depositados en una fosa común del cementerio de esta localidad oscense. El P. Dionisio Pamplona moría en calidad de sacerdote calasancio como primicias. Después le seguirían los demás miembros de la comunidad de Peralta. En fechas sucesivas serían martirizados el P. Manuel Segura, formador de novicios y postulantes, el P. Faustino Oteiza, que enseñaba a los niños en la escuela, el hermano Florentín Felipe, el mayor de los martirizados en Peralta, y el hermano David Carlos Marañón, en plenitud de vida, pues contaba con 30 años de edad y estaba entregado a la comunidad desde los sencillos servicios de la huerta y de la cocina. Después seguirían otros muchos, que demostrando heroicidad en la fe, afrontaron con admirable serenidad y fortaleza de espíritu la hora del martirio.

Como es lógico, se incoó el proceso exigido para examinar rigurosamente la autenticidad del martirio. Finalizadas las consultas requeridas, las conclusiones fueron aceptadas en Roma por la Congregación para los santos el 15 de marzo de 1985. Y Juan Pablo II declaró ante la citada Congregación que «consta del martirio y su causa de los Siervos de Dios Dionisio Pamplona Polo y doce compañeros de la Orden de Clérigos Regulares Pobres de la Madre de Dios de las Escuelas Pías (PP. Escolapios), muertos el año 1936». Esta alegre noticia se comunicaba el 15 de diciembre de 1994. Como se puede apreciar, encabezaba la lista el esco-

lapio turoloense, sin duda por haber sido el primero de todos en entregar la vida por Cristo. Además de la comunidad de Peralta, perteneciente a la provincia de Aragón, había en este grupo martirial tres provincias más, dignamente representadas. A la de Cataluña pertenecían los PP. Enric Canadell, Maties Cardona, Francesc Carceller e Ignasi Casanova. Los PP. Carlos Navarro, José Ferrer y Juan Agramunt eran miembros de la de Valencia. Finalmente el P. Alfredo Parte, escolapio de Villacarriedo (Cantabria), que tras penosa prisión fue martirizado también, pertenecía a la tercera provincia escolapia. El 1 de octubre de 1995 el papa Juan Pablo II los beatificó solemnemente. Con ellos se encontraba también otro escolapio italiano, el único «confesor», el P. Pietro Casani, contemporáneo del fundador de los Escolapios. Al ser varias las fechas de sus respectivos martirios, se escogió el 22 de septiembre para celebrar y evocar su memoria. Iconográficamente el P. Dionisio Pamplona se representa vistiendo el hábito calasancio con unas llaves en la mano izquierda. Alusión evidente al suceso ocurrido en Peralta de la Sal, de cuyo pueblo era párroco y rector de la comunidad, que tanto significaba en su vida (♣Mártires de la Guerra civil española).

BIBL.: CÁRCCEL ORTÍ V., *Mártires españoles del siglo XX*, BAC, Madrid 1995, 489ss; CARISIO M., *Religiosi Scolopi testimoni della fede*, Postulazione Generale dei Padri Scolopi, Roma 1989; MONTERO A., *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*, BAC, Madrid 1999²; POSTULACIÓN GENERAL DE LAS ESCUELAS PÍAS, *Enseñando a perdonar. Escolapios 1936*, Publicaciones ICCE, Madrid 1995.

J. Beltrán

DIONISIO, RÚSTICO Y ELEUTERIO

Ss. I-III – mártires – fiesta: 9 de octubre

Dionisio, primer obispo de París, fue martirizado en esa misma ciudad (probablemente en el lugar llamado «Montjoie») junto con sus dos compañeros Rústico y Eleuterio, durante una persecución anterior a la de Diocleciano. Estos tres mártires son recordados el 9 de octubre en el *Martirologio pseudo-jeronimiano* que atribuye a Eleuterio el grado de sacerdote y a Rústico el de diácono. Según la Pasión más antigua, o *Gloriosae* (BHL 2171), los textos legendarios presentan los grados invertidos (Rústico sacerdote, Eleuterio diácono) que Usuardo introdujo sobre una raspadura en su *Martirologio* y que terminó por imponerse. Esta dicotomía de la tradición, que no tiene explicación alguna, no es más que uno de los numerosos enigmas de un dossier muy complejo. Para dar realce y prestigio a una sede episcopal que había llegado a ser capital dinástica, Dionisio fue identificado paulatinamente, pero no sin resistencia, con un homónimo griego, convertido por san ♣Pablo (BHL 2178) y autor místico (BHL 2175). Patrón, desde la época de los merovingios, de una abadía donde se hacían enterrar los reyes francos, Dionisio llegó a ser, como ♣Martín de Tours y ♣Remigio, una especie de santo nacional. A partir del s. XI, con motivo de una invención de reliquias, comenzó a ser venerado también en la región de Ratisbona. Enseguida su culto se extendió gradualmente por todo Occidente, de forma que al final de la Edad media era titular de más

de mil iglesias y considerado, en el país germánico, como uno de los catorce santos intercesores.

Las tradiciones más antiguas acerca de Dionisio son contradictorias y carecen de historicidad. Basándose en una fuente hagiográfica meridional, ♣Gregorio de Tours lo cita en una lista de siete apóstoles de las Galias (*Historiae Francorum* I, 30), enviados desde Roma bajo el emperador Decio (249-251); cinco de dichos apóstoles habrían sido confesores, y dos mártires, entre ellos el obispo de París, que, según esa versión, fue decapitado. La Pasión *Gloriosae* menciona el mismo suplicio (el más insignificante de todos), pero coloca la misión de Dionisio durante el reinado del papa ♣Clemente I (discípulo directo de san ♣Pedro), lo cual favorece la opinión de que la sede de París es de origen apostólico. Puesto que el envío por parte de Clemente es ya conocido por el primer biógrafo de santa ♣Genoveva (520 ca.), la tradición atestiguada por la Pasión *Gloriosae* es, sin duda alguna, de origen parisiense y se remonta, como mínimo, a principios del s. VI. Por lo demás, es probable que ninguna de las dos cronologías rivales (ss. I y III) esté apoyada por documentos anteriores. A partir de este período Dionisio fue objeto de un culto importante: en efecto, hacia los años 450-460, Genoveva había hecho construir una iglesia por encima de su tumba, y el nombre del mártir figura en el canon de la misa en algunos de los más antiguos sacramentarios.

Otras dos pasiones, procedentes de la abadía de Saint-Denis enriquecieron notablemente la leyenda primitiva. La primera (BHL 2178 o *Post*

beatam et gloriosam), de la que existe una traducción griega, ha sido considerada durante mucho tiempo demasiado tardía, pero actualmente es opinión generalizada que pertenece a la segunda mitad del s. VIII. El obispo mártir es identificado en ella con el ateniense Dionisio, convertido por el discurso de san Pablo en el areópago (He 17,34), y se dice que abandonó el lugar del suplicio llevando su propia cabeza (*cefaloforia*). La segunda (BHL 2175 o *Post beatam ac salutiferam*) fue redactada hacia el año 835 por el abad Hilduino de Saint-Denis, aparentemente para responder a un mandato oficial del emperador Luis el Pío, pero en realidad más bien para acrecentar el prestigio de la abadía y favorecer al autor. Esta narración desarrolla los relatos de torturas, multiplica a placer los nombres propios y explota por primera vez las obras del escritor místico que en el s. VI se ocultaba bajo el pseudónimo de Dionisio el Areopagita y de las cuales el emperador bizantino había regalado, en 827, un manuscrito griego a Luis el Pío. Posteriormente otros autores (como Anastasio el Bibliotecario, Hincmaro de Reims, Roswitha, Abelardo, etc.) se interesaron por la historia de Dionisio pero sin conseguir el éxito de las ficciones de Hilduino.

La abundante iconografía de Dionisio se inspira sobre todo en las innovaciones de las Pasiones carolingias; el tema fundamental es el de la cefaloforia, que la veneración hacia Dionisio contribuyó a trivializar en Occidente. También ha sido ilustrado el envío en misión por parte del papa, la predicación en París y la destrucción de los ídolos paganos, la comunión

llevada por Cristo a Dionisio en la prisión (fruto de la imaginación de Hilduino) y, finalmente, la decapitación del obispo y de sus dos compañeros.

BIBL.: BHL I, 2171-2203 y *Novum Suppl.*, 2171a-2203d; AS *Octobris* IV, 696-987; BS IV, 650-661; LMA III, 1077-1079; BUCHNER M., *Die Areopagitika des Abtes Hilduin von St. Denis und ihr kirchenpolitischer Hintergrund*, Historisches Jahrbuch 56-59 (1939); HEINZELMANN M.-POULIN J. C., *Les Vies anciennes de sainte Geneviève de Paris*, París 1986; LAPID-GE M., *The Lost «Passio Metrica S. Dionysii» by Hilduin of Saint-Denis*, *Mittelateinisches Jahrbuch* 22 (1987) 56-79; LOENERTZ R. J., *Un prétendu sanctuaire romain de S. Denys de Paris*, AB 66 (1948) 118-133; *La légende de S. Denys l'Aréopagite. Sa genèse et son premier témoin*, AB 69 (1951) 217-237; LOMBARD-JOURDAN A., *«Montjoie et saint Denis»*, *Le centre de la Gaule aux origines de Paris et de Saint Denis*, París 1989; MCK. CROSBY S., *The Royal Abbey of Saint-Denis: from its Beginnings to the Death of Suger*, 475-1151, New Haven-Londres 1987; MORETUS PLANTIN H., *Les Passions de saint Denys*, en *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera*, Toulouse 1948, 215-230; SPIEGEL G. M., *The Cult of Saint Denis and Capetian Kingship*, *Journal of medieval History* 1 (1975) 43-69 (reeditado por S. WILSON [ed.], *Saints and their Cults*, Cambridge 1983, 1985).

F. Dolbeau

DOMINGO y GREGORIO Y DOMINGO

DOMINGO DE GUZMÁN

1172 ca.-1221 – fundador de la Orden dominica – canonizado en 1234 – fiesta: 8 de agosto

Caleruega, lugar de su nacimiento (1172 ca.), era una pequeña aldea de Burgos que pertenecía a la familia de los Guzmán. Pedro Ferrando, que escribió la biografía del santo, entre 1235 y 1239, nos da los nombres de

sus progenitores, Félix y Juana de Aza, nombres que los biógrafos posteriores han respetado. Era una familia pudiente, y no sólo por el hecho de que el padre era recordado como «varón venerable y rico entre sus pueblos», sino por el hecho de que Domingo pudo recibir una buena formación, primero junto a un tío sacerdote, del que recibió una sólida educación eclesiástica, y después continuando con sus estudios de artes y teología en el Studium Generale de Palencia.

La estancia del joven Domingo en la prestigiosa escuela catedralicia palentina es poco conocida, aunque han llegado hasta nosotros algunos hechos reveladores de su personalidad: su amor al prójimo, al sacrificar sus códices para atender las necesidades de los pobres, y el hecho de ofrecer su persona para rescatar un cautivo.

Rondaba Domingo los veinte años de edad, y era clérigo estudiante en Palencia, cuando Martín de Bazán, obispo de Osmá, le invitó a formar parte del cabildo reformado de su iglesia catedral, obra que estaba llevando a cabo con la valiosa ayuda de Diego de Acebes, prior de dicho capítulo, que le sucedería en la sede de Osmá. Fue Diego la persona que más influyó en la personalidad de Domingo cuando, en torno a los veinticinco años, profesó como canónigo regular, según la Regla de san Agustín. La orientación y dirección espiritual de Diego, que había captado las cualidades del joven canónigo, fueron decisivas para el presente y el futuro del santo.

Los biógrafos de Domingo subrayan lo que significaron aquellos años para el futuro fundador de la orden de predicadores: intensa experiencia de

vida claustral, en retiro y silencio, vida de estudio y oración, según un estilo clerical, llena de espíritu apostólico y concebida dentro de un sistema orientado hacia la consecución de la perfección religiosa y con la mirada puesta en la salvación de las almas. Todo un cúmulo de experiencias que le prepararon de manera definitiva para la hora en que iba a dar forma a una obra estable y duradera al servicio de la Iglesia.

Dentro del cabildo Domingo fue asumiendo distintas responsabilidades y en 1203, siendo ya obispo Diego, Domingo era ya el subprior del cabildo de la catedral. Un evento inesperado cambió el rumbo de los acontecimientos: al obispo se le confió una delicada misión diplomática, la formalización del matrimonio del infante don Fernando, hijo y heredero del rey Alfonso VIII de Castilla, con una princesa danesa.

El obispo escogió como compañero eclesiástico de viaje y misión a Domingo, subprior entonces del cabildo catedralicio y hombre de confianza. El viaje que iban a emprender, largo y arriesgado, conllevaba para Domingo la salida del entorno de Osmá y de su tierra natal. Su espíritu tendría ocasión de abrirse a nuevas e inesperadas experiencias. El trayecto proyectado suponía cruzar los Pirineos e internarse en las tierras del Condado de Toulouse, divididas y enfrentadas entre sí por intereses feudales y luchas religiosas, bajo la acción constante de herejes albigenses y valdenses, a pesar de una paz más aparente que real. El encuentro de Domingo con aquel mundo cuarteado por una aguda crisis de fe que desorientaba a muchos creyentes de bue-

na voluntad iba a dejar huella en su espíritu y a fecundar su vida, cuyo ideal era desde muy joven dedicarse por completo a la salvación de las almas. Queda el recuerdo de la primera noche en la capital del condado, en que el santo descubrió en el posadero que los albergaba el daño que hacía la ignorancia religiosa, por una parte, y la falta de ejemplo en cierto clero por otra, aprovechada por la propaganda a favor de la herejía. La gran consecuencia que sacó fue la necesidad de defender y proclamar públicamente la verdadera fe. Para Domingo significó el descubrimiento de una realidad difícilmente imaginable desde el claustro de Osmá, y el estallar de una vocación apostólica que llevaba años intentando aflorar externamente.

Cumplida la misión encomendada en la Corte danesa, regresaron a Castilla, con la buena noticia del resultado positivo de la gestión llevada a cabo, y el conocimiento y experiencia de uno de los más graves problemas de la Iglesia medieval. Dos años después tuvieron que repetir el viaje para ir a recoger a la princesa y acompañarla hasta la corte castellana para sus desposorios con el príncipe heredero. Sin embargo, aquella misión quedó incumplida por el fallecimiento de la princesa.

Suprimido el objetivo del viaje, no había prisa por regresar, y Diego y Domingo aprovecharon la ocasión para desplazarse a Roma, visitar al papa Inocencio III y conseguir la autorización necesaria para dedicar un tiempo a la predicación entre los herejes del sur de Francia, la gran preocupación del Papa. En el caso de Domingo no había problema, pues

dependía de su obispo, pero Diego se debía a su diócesis, y no podía faltar por mucho tiempo.

Con la bendición del Papa se dirigieron al Císter, de donde procedían los encargados de predicar para la conversión de los herejes en el Languedoc. En el verano de 1206 llegaron a Montpellier, donde se reunieron con un equipo de cistercienses, presididos por el legado apostólico, que predicaban en aquellas tierras dominadas por la herejía. El obispo de Osma propuso, antes de iniciar la campaña evangelizadora, emprender una gira de ejemplaridad, dando testimonio público de pobreza evangélica, contrarréplica a la actitud que tomaban los predicadores herejes. En 1207 comenzó la obra de predicación a fondo. En ella ocupaba un lugar destacado la predicación de Domingo. Las tierras de Montpellier, Béziers, Carcasona, Toulouse y otras fueron escenario de la predicación de aquellos heraldos del evangelio que, ante la sorpresa de los herejes, utilizaban unos recursos que no habían empleado antes: teología como ciencia y como vida.

La conversión de un grupo de mujeres cátaras dio pie a que por indicación del obispo de Osma se fundase el primer monasterio femenino en torno a la pequeña iglesia de Nuestra Señora de Prulla. Domingo fue el alma de aquella fundación y su primer superior. Desde Prulla irradió su gran obra de predicación.

Pero aquella empresa apostólica era temporal, a pesar de las esperanzas que el mismo romano pontífice tenía puestas en ella. Diego de Acebes tuvo que regresar a Osma, su sede, confiando poder enviar refuer-

zos al grupo de predicadores, pero falleció pocas semanas después de llegar a su diócesis. Por otra parte el legado pontificio, Pedro de Castelnau, jefe del grupo de predicadores, murió asesinado, y los cistercienses optaron por regresar a su monasterio. Inocencio III convocó una cruzada y el país se vio envuelto en el caos de la guerra, que culminó en 1209 con la conquista de los ejércitos cruzados bajo el mando de Simón de Montfort.

Incansable en su misión de predicador, Domingo se quedó solo por algún tiempo, continuando la obra evangelizadora a pesar de haberse disuelto el grupo. Desde sus centros apostólicos de Prulla y Fanjeaux, se mantuvo por completo al margen de cualquier intervención en la contienda militar. Su esfuerzo no pasó desapercibido, y no tardó en formarse alrededor de él otro grupo, procedente de la burguesía tolosana, que mantuvo encendido el entusiasmo por la obra de la predicación. Fulco, obispo de Toulouse, supo apreciar el valor de aquel grupo como instrumento de predicación diocesana. Decidió protegerlos y los llamó a Toulouse. Veía en ellos un nuevo espíritu de evangelización pura, en pobreza evangélica, de altos valores permanentes y con proyección universal.

En 1214, después de la guerra decidida a favor de los cruzados en la batalla de Muret en 1213 —donde la violencia impidió la vida del grupo, teniendo que abandonar la ciudad en entredicho—, pudo Domingo reagrupar de nuevo a los primeros compañeros en la primavera de 1215, y constituir una pequeña comunidad gracias a las casas cedidas por uno de ellos, Pedro Seila, recibiendo la pri-

mera aprobación canónica como casa de derecho diocesano, constituida como comunidad entregada al ministerio de la predicación y en la práctica de la pobreza evangélica.

Domingo acompañó al obispo Fulco al concilio IV de Letrán, celebrado a finales de 1215, y pudo informar de la experiencia diocesana de la obra de predicación en tierras albigenses, después del fracaso de la misión de los cistercienses. El Papa, a tenor con lo que había decidido el Concilio, autorizó de palabra la obra, con tal de que tomasen como regla una de las ya aprobadas por la Iglesia. Así se pudo formalizar una comunidad de canónigos regulares bajo la Regla de san Agustín en torno a la iglesia de San Román, en Toulouse, con la misión de ser predicadores diocesanos. Honorio III, sucesor de Inocencio III, confirmó la obra el 22 de diciembre de 1216, transformándola en un orden regular de derecho pontificio y de carácter universal, teniendo como base la Regla de san Agustín, con un estatuto de vida fundado en la práctica de la estricta pobreza evangélica, con mandato pontificio de entregarse a la predicación itinerante y a la que dio el nombre de Orden de Predicadores. El objetivo de Domingo de Guzmán se había alcanzado con creces.

El 15 de agosto de 1217 Domingo tomó una decisión trascendental: dispersó por Europa a aquellos primeros compañeros que se le habían unido en la predicación; unos pocos quedaron en Toulouse, un pequeño grupo fue enviado a París y otro a España. Él, con un compañero de camino, se dirigió a Roma, abriéndose a la universalidad. La fase occitana en la

vida de Domingo quedaba definitivamente cancelada. El ministerio de la predicación itinerante iniciaba su carrera de expansión y configuración jurídica definitivas.

Los últimos cuatro años de la vida de santo Domingo de Guzmán conocieron una actividad desbordante, cuyos resultados parecían prodigiosos. De especial importancia fue su política de fundaciones, bien calculadas. El convento de Santiago de París y el de San Nicolás de Bolonia fueron fundaciones señeras que sirvieron de pilares básicos en el desenvolvimiento de la orden recién fundada. En 1220 tuvo lugar la fundación del monasterio de San Sixto de Roma, consiguiendo además poder establecer definitivamente a los frailes en Santa Sabina, en el Aventino. Proliferaron nuevas fundaciones en Francia, España, Portugal y Lombardía. El aumento de vocaciones resultó muy llamativo en muchas partes, pero sobre todo en ambientes universitarios, como París y Bolonia, donde se unieron a la orden grandes figuras de la enseñanza universitaria de aquella época. Al mismo tiempo, y bajo la firme y segura dirección de Domingo, la orden iba adquiriendo el régimen constitucional adecuado, con el fin de poder atender debidamente las necesidades que imponía la predicación itinerante.

En la obra legislativa de Domingo adquirió un sentido peculiar la utilización de la dispensa como ley, con el fin de hacer frente a los imponderables que puede presentar el ejercicio de la predicación como ministerio y la itinerancia apostólica. El voto de obediencia, único voto del que se hacía mención en la antigua fórmula de

profesión, se apoyaba sobre la figura del maestro de la orden, que recapitulaba la autoridad en la misma. Ahora bien, la trilogía de poderes supremos en la orden de predicadores, se asienta en una asamblea general, que debe reunirse periódicamente y que se reconoce como capítulo general o generalísimo según los casos, y al que están sometidos todos los miembros de la orden sin excepción. Semejante relación entre la autoridad y la obediencia, marcada por un notorio carácter democrático que desde sus orígenes caracterizó la visión de Domingo, perfilada en el capítulo general de 1220, se ha convertido en la carta magna de la legislación dominicana.

Al capítulo general del año 1221, último presidido por el santo en vida, le correspondió completar la concepción unitaria de la orden, distribuyéndola en provincias con personalidad propia. Así nacieron las provincias dominicanas de Francia, España, Provenza, Lombardía y Roma, poniendo los cimientos para la creación de nuevas provincias religiosas entre los anglosajones y los países del Este. La orden fundada por santo Domingo de Guzmán quedaba plenamente dibujada en sus rasgos fundamentales.

En el capítulo de 1221 Domingo, en un gesto de sincera humildad y renovado vigor apostólico, quiso dejar en manos de sus hijos la dirección de la Orden, pues el número de frailes había rebasado los cálculos más optimistas y contaba entre ellos con eminentes figuras. Aspiraba el santo a retirarse, para dedicarse exclusivamente a la evangelización de los paganos, contando incluso con la posibilidad y el deseo de conseguir la corona del martirio por la fe que duran-

te toda su vida había predicado de distintas maneras. Los representantes de la orden, reunidos en capítulo general, no le aceptaron la renuncia en un acto de noble democracia. Y Domingo obedeció a los hijos de la Orden que él había fundado.

Murió el santo pocos meses después en un día de agosto, en el convento de San Nicolás de Bolonia. Murió en la suprema pobreza evangélica que tanto había predicado y practicado, pues ni celda propia tenía. A sus hijos les dejaba el testimonio de su vida santa y la promesa de que iba a serles más útil desde el cielo que en la tierra. En contrapartida, les pidió suma fidelidad a la pobreza y energía en la defensa de la pureza virginal. Sellos que iban a ser la garantía de la autenticidad de la persona del predicador. Y como gracia personal les pidió ser enterrado bajo los pies de sus hermanos. Los frailes interpretaron al pie de la letra los deseos de su padre fundador. Y no sólo le enterraron en una sencilla sepultura, sin signo alguno que recordase su santidad, sino que descuidaron por completo la posibilidad de elevarlo al honor de los altares. Tuvo que ser el mismo Papa quien les recriminase su descuido, a pesar de la buena fe con que habían obrado.

Gregorio IX, el que fuera cardenal Hugolino, amigo personal de Domingo, que había asistido a su entierro, decidió abrir el proceso de canonización de Domingo de Guzmán en el año 1233. Cumplidos los requisitos, canonizó solemnemente a santo Domingo el 3 de julio de 1234. Aunque el santo murió el 6 de agosto, por coincidir en dicha fecha la de san Sixto I, y desde 1457 la de la Transfigu-

ración del Señor, se fijó su fiesta para el día 5 de agosto. Al universalizarse la fiesta de la Virgen de las Nieves, Clemente VIII anticipó la festividad de santo Domingo al día 4. Con motivo de la reforma litúrgica después del Vaticano II, al señalar para el 4 de agosto la fiesta de san Juan María Vianney, el popular cura de Ars, la fiesta de santo Domingo de Guzmán fue trasladada definitivamente al 8 de agosto.

Al referirse a la obra de santo Domingo de Guzmán es usual aludir a las tres ramas que integran la familia dominicana, procedentes de la misma actividad del santo fundador: la orden primera, que abarca el conjunto de los frailes predicadores; la segunda orden o las monjas de vida claustral y contemplativa; y los movimientos laicales, precedidos de lo que se llamaba la «Milicia de Jesucristo», que han pasado a la historia como tercera orden de Santo Domingo, similar a las otras terceras órdenes de las órdenes mendicantes. Sin embargo, la regla de sus miembros fue promulgada por el maestro de la orden Munio de Zamora, como *Regla de los hermanos y hermanas de la Orden de Penitencia de Santo Domingo* en el año 1285. Significó la sistematización de los laicos, que desde el s. XIII se vinculaban a la actividad de los centros dominicanos, bien en forma de beguinajes, o como miembros de los penitentes. De ellos salieron las dos grandes orientaciones de terciarios seculares, que vivían en el mundo, y miembros de la orden tercera, que vivían en comunidad, y de la que se han derivado numerosas congregaciones religiosas dominicanas, sobre todo femeninas, que han significado una

gran aportación a la orden de Santo Domingo en todo el mundo y a través de múltiples actividades.

Otro aspecto que se ha vinculado a la amplia obra de Domingo de Guzmán fue el de la creación de la devoción del rosario de la santísima Virgen. Aunque no se pueda considerar como fundador, en el sentido técnico de la palabra, tal como se entiende y practica tal devoción —a partir de san Pío V—, tampoco sería correcto negarle su aportación a la técnica medieval de oración en forma del rezo del avemaría «repetido y meditado». El popular salterio mariano se inscribe en esta línea, como muestra de devoción a la Virgen. Domingo fue un devotísimo y entusiasta predicador de las excelencias de la Madre de Dios. Su devoción hacia la Señora era muy conocida de sus frailes, entrando dentro de los grandes propagadores del amor y devoción hacia la Virgen. La tradición popular le ha atribuido la total fundación del rosario representándolo, mediante una abundante y variada iconografía, junto a la Virgen del Rosario. La documentación histórica no tiene las pruebas definitivas, llegan hasta un cierto límite, muy válido, aunque no sea definitivo.

La iconografía de santo Domingo de Guzmán es múltiple y variada: muy generalizada es la que coloca a su vera un cachorro con una tea encendida en las fauces, evocando el sueño de la madre del santo, símbolo del predicador que iba a enardecer al mundo. Paralelamente se le representa con una estrella en la frente, recuerdo del resplandor que la madrina vio en la frente del niño en el momento de su bautismo. A veces se le representa como inquisidor, aunque

hay que recordar que el santo murió diez años antes de la fundación de la Inquisición pontificia. También está a veces rodeado de ciertos atributos que representan aspectos de su vida: la azucena, evocación de su pureza virginal; un libro en la mano, recuerdo de la Biblia que llevaba consigo o de las *Constituciones* de la orden. La mitra a sus pies rememora la renuncia que hizo a la dignidad episcopal, la cruz patriarcal por su obra de fundador. Arrodillado a los pies de la Virgen del Rosario expresa su vinculación a la devoción mariana. Algunas miniaturas dan a conocer sus modos de oración. Por lo demás siempre aparece con el hábito de la orden. También se le representa con las disciplinas del penitente.

BIBL.: BHL 2208-2236f y *Novum Suppl.*; AS Augusti I, París-Roma 1867, 359ss; KOUDELKA V. J. (ed.), *Monumenta Diplomatica S. Dominici*, Roma 1966 (*Monumenta Ordinis Praedicatorum historia*, XXV); *Monumenta historica Sancti Patris nostri Dominici*, Roma 1935 (*Monumenta Ordinis Praedicatorum historica*, XVI).

AA.VV., *Santo Domingo visto por sus contemporáneos*, BAC, Madrid 1966²; ABRESCIA D., *Laici dominicani*, Nicolini, Gavirate Nicolini 1989; ALONSO GETINO L., *Origen del rosario*, El Rosario, Vergara 1925; ANIZ-DÍAZ P., *Santo Domingo de Caleruega en su contexto socio-político (1170-1221)*, San Esteban, Salamanca 1994; CARRO V. D., *Domingo de Guzmán. Historia documentada*, OPE, Madrid 1973; GÁLMÉS L., *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, BAC, Madrid 1987; GUIRAUD J., *Cartulaire de Notre Dame de Prouille*, París 1907; HERTZ A.-NILS H., *Domingo de Guzmán y los dominicos*, Sal Terrae, Santander 1981; ITURGAIZ D., *Iconografía de Santo Domingo de Guzmán*, Aldecoa, Burgos 1992; MACÍAS J. M., *Santo Domingo de Guzmán*, BAC, Madrid 1979; MARTÍNEZ E., *Colección diplomática del Real Convento de Santo Domingo de Caleruega*, Vergara 1931; MEZARD D., *Les origines du rosaire*, París 1912; VICAIRE M. H., *Histoire de saint Dominique*,

Cerf, París 1982; *Dominique et ses precheurs*, Cerf, París 1966.

L. Galmés

DOMINGO DE LA CALZADA

†1190 – sacerdote – fiesta: 12 de mayo

Pastor que se hizo ermitaño y se consagró al servicio de los peregrinos que hacían la ruta de Santiago. Después de fracasar en sus intentos de ser monje benedictino en Valvanera y San Millán de la Cogolla, por sus escasos estudios, decidió retirarse a la vida eremítica. Con motivo del paso de la comitiva de Gregorio, obispo de Ostia y legado de Benedicto IX, por tierras de España, se ofreció para acompañarle como guía, paje y discípulo. Su piedad y su inteligencia se fueron formando con los ejemplos y predicaciones del venerable obispo. Parece ser que llegó a recibir incluso la ordenación sacerdotal. Sus desplazamientos le dieron ocasión de darse cuenta de las dificultades que encontraban a veces los peregrinos que se dirigían a Compostela.

Al morir el obispo en 1048, decidió dedicarse a la ayuda de peregrinos y caminantes en el valle del Oja, zona riojana que escondía muchas dificultades y peligros: malos caminos, presencia de salteadores y ausencia de refugios donde hospedarse en caso de necesidad. Domingo comenzó su tarea sin más medios que una hoz. Construyó una ermita con una choza y desde ella emprendió los trabajos de reparación de caminos. Con especial empeño construyó un puente sobre el Oja, que llamó «la calzada», que dio nombre a la localidad. Con un vigoroso espíritu apostólico se en-

tregó a la ayuda de los peregrinos, que vieron en él un ángel de Dios.

Con su trabajo y las limosnas que pedía a las puertas de las iglesias iba recabando medios para hacer frente a las necesidades, que cada vez eran mayores. La pequeña choza se convirtió en un gran albergue con su hospital, donde Domingo hacía de todo: cocinero, enfermero, médico y albañil. Aquel hogar de peregrinos del valle de Oja fue ampliándose y cambiando la fisonomía del paraje. La pequeña ermita acabó convertida en una espléndida catedral, y el grupito de casas en una gran ciudad que ha hecho historia con el nombre de Santo Domingo de la Calzada.

Elementos legendarios le vinculan al milagro de resucitar una gallina del plato de su comensal para dar testimonio de la verdad proclamada por Domingo. Aún se perpetúa este elemento folclórico en la catedral de Santo Domingo y a menudo acompañan las efigies del santo. Al poco tiempo de su muerte se le inscribió en los santorales locales de Burgos y Calahorra, y su fiesta se celebra el 12 de mayo, día de su fallecimiento. Según el *Codex calixtinus*, sus reliquias ya eran objeto de veneración y culto en 1139.

BIBL.: BHL 2237; AS *Maii* III, 167-180; BS IV, 682-683; DHEE I, 321; PÉREZ DE URBEL J., *Año cristiano* II, BAC, Madrid 1940, 295-301; VÁZQUEZ DE PARGA L.-LACARRA J. M.-VRIÁ J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela* II, Madrid 1949, 162-173.

L. Galmés

DOMINGO DE SORA

†1301 – benedictino – fiesta: 22 de enero

Domingo nació en Foligno y murió en Sora, provincia de Frosinone, el 22 de enero de 1031, siendo abad del monasterio benedictino de Santa María de Sora que él mismo había fundado y que, después de su muerte, debía pasar bajo su patronazgo. Según sus biógrafos, murió siendo casi octogenario, lo que nos permite situar su nacimiento ya mediado el s. X. Su figura es característica de una época que aspiraba a una reforma espiritual radical, aspiración que recogió más tarde el alto clero gregoriano.

Nacido de familia noble, Domingo fue confiado, todavía niño, al monasterio de San Silvestre de Foligno, en el que manifestó sus talentos intelectuales. Cuando lo ordenaron sacerdote, en lugar de seguir una carrera eclesiástica, abandonó su patria y se hizo monje en un monasterio de Sabina, en el territorio de Scandriglia, provincia de Rieti, y luego ermitaño en una montaña de las proximidades. Su fama de santidad atrajo discípulos y le valió algunas donaciones de tierras por parte de un noble vecino. De esta forma llegó a ser abad de una comunidad (San Salvador menor), hasta que su deseo de soledad lo llevó a marchar a otra ermita. Domingo vivió lejos de las ciudades el resto de su vida, pasando alternativamente de anacoreta a cenobita, predicando enérgicamente contra los sacerdotes casados y dejando transparentar, cada vez con mayor claridad, sus dones de visionario y tauturgo. Primero en Sabina y después en los confines de los Abruzos y del Lacio meridional, fundó varios monasterios, algunos de los cuales fueron luego donados a las abadías de Farfa y Montecassino. Sus mayo-

res fundaciones, además de la de Sora, fueron: San Pedro en Lago (L'Aquila), San Pedro Avellana (Isernia), San Miguel Arcángel y San Bartolomé de Trisulti (Frosinone).

Varias «vidas de Domingo», algunas de ellas con narraciones de milagros, fueron escritas entre 1031 y finales del s. XI, momento en que el culto del santo era más activo. Su cronología y sus relaciones son discutidas todavía hoy por los historiadores. El texto más desarrollado fue compuesto, según parece, entre los años 1065-1070 por Alberico, célebre maestro de Montecassino (BHL 2245b + 2242). Este critica duramente la obra de un predecesor, la cual, según los documentos existentes, es difícil afirmar que haya llegado a nosotros (recientemente se propone reconocer como pertenecientes a dicha obra algunos extractos en BHL 2246). La *Vida* que antes se atribuía a Jean, pariente del santo (BHL 2241), refleja ciertas tradiciones de Trisulti, pero no merece su antiguo título de *Vita prima*, puesto que parece depender en cierta medida de la de Alberico. El único texto posterior al final del s. XI es una *Vida* inédita (BHL 2243), que probablemente fue encargada por motivos de reactualización estilística. Su redactor es el dominico Jacobo de Voragine, autor de la *Legenda aurea*, compuesta en 1273.

Domingo fue enterrado en Sora y su tumba atrajo enseguida peregrinaciones. Baronio, que también era natural de Sora, introdujo su nombre en el *Martirologio Romano*. Domingo es objeto de culto popular en la zona en que ejerció su ministerio y su fiesta se celebra el 22 de enero. Se le invo-

ca tradicionalmente contra las intemperies, fiebres, rabia y mordeduras de serpientes.

BIBL.: BHL 2241-2246 y *Novum Suppl.*, 2245b; AS *Ianuarii* II, 442-446; BS IV, 737-739; DBI 40, 573-678; S. *Dominici Sorani Abbatis vita et miracula a coaevis conscripta*, AB 1 (1882) 279-322; BOESCH GAJANO S., *Santità di vita, sacralità dei luoghi. Aspetti della tradizione agiografica di Domenico di Sora*, en *Scritti in onore di Filippo Caraffa*, Anagni 1986, 187-204; DOLBEAU F., *Le dossier de saint Dominique de Sora, d'Albéric du Mont-Cassin à Jacques de Voragine*, Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, 102 (1990) 7-78; FRANKLIN C. V., *The Restored Life and Miracles of St. Dominic of Sora by Alberic of Monte Cassino*, *Mediaeval Studies* 55 (1993) 285-345; LENTINI A., *La «Vita S. Dominici» di Alberico Cassinese*, *Benedictina* 5 (1951) 57-77; *San Domenico Sorano e Montecassino*, II. *Su tre inni in onore di San Domenico abate*, ib 185-199.

F. Dolbeau

DOMINGO HENARES

1765-1838 – mártir dominico – canonizado el 19 de junio de 1988 – fiesta: 25 de junio

Nació en Baena (Córdoba) el 19 de diciembre de 1765. Siendo aún muy niño, Domingo se trasladó con su familia a Granada, donde sus padres esperaban salir de la pobreza en que habían ido a parar. Se establecieron en la feligresía de San Cecilio. Era un niño de sanas y buenas costumbres y cuando empezó a estudiar gramática en la universidad, tuvo éxito entre sus compañeros y condiscípulos, quienes le seguían a todas partes. Era muy joven cuando sintió la vocación a la vida religiosa y pidió el ingreso en el convento granadino de Santa Cruz, perteneciente a la Orden de Predicadores, aunque no fue admitido. Viajó

hasta Niebla sin apenas medios para sostenerse y alimentarse durante el viaje, pero tampoco allí le admitieron. Fue luego a Cádiz, donde se encontró con la oposición de sus tíos y regresó a Granada, insistiendo, en vano, en la petición del hábito. Por fin fue admitido en el convento de Guadix el 30 de agosto de 1783, haciendo seguidamente el noviciado y profesando. A continuación comenzó los estudios sacerdotales, que al principio no le resultaron fáciles.

En 1784 el P. Procurador de Filipinas solicitó jóvenes religiosos para las misiones. Se ofreció enseguida Domingo y, aunque era rechazado repetidamente, él insistía en cada negativa. Finalmente se aceptó su petición, y partió en barco hacia Filipinas vía América. En La Habana hubo de esconderse en el barco, ya que temía que el interés de una familia devota del convento, que tenía en mucha estima a Domingo, fuera causa de que le dejaran en Cuba sin proseguir su trayecto. Después de hacer escala en México llegó a Manila, donde retomó sus estudios sacerdotales con brillantez, siendo muy notable su conocimiento del latín. Recibida la ordenación sacerdotal, le encargaron la enseñanza de gramática, aparte del apostolado de la predicación y la confesión. Ya entonces se acreditó como religioso ejemplar que edificaba a los religiosos asiduos al convento. Esta estancia en Manila, cumpliendo los deberes que la obediencia le tenía asignados, duró seis años.

La Orden de Predicadores mantenía en la ciudad de Tonkín una misión que, debido a la persecución que por entonces sufría el cristianismo, se había vuelto difícilísima. En 1790

hubo necesidad de enviar nuevos misioneros y, naturalmente, había que hacer cuidadosamente la selección, ya que era necesaria una firme personalidad para sortear los muchos obstáculos que la empresa misionera presentaba en aquel país. Domingo deseaba ardientemente ser destinado a esta misión, pero prefirió esperar a que sus superiores lo invitasen para estar así seguro de que no era opción propia sino voluntad de Dios. Por ello respondió con alegría a la propuesta que la Orden le hizo, y el 29 de octubre arribaba a Tonkín, acompañado de ◊Clemente Ignacio Delgado, con quien había llegado a Manila desde España, y quien fuera posteriormente canonizado al igual que él. Como era buen profesor, la primera encomienda que se le hizo fue la de dirigir la escuela de latín de Tien Chu, donde se preparaba a los nativos para abrazar el sacerdocio y de donde saldrían numerosos mártires. Más tarde, cuando el P. Delgado fue consagrado obispo, trabajó afanosamente como vicario general en aquella nascente comunidad, procurando sostener a los fieles en la fe, evangelizar a cuantos fuera posible y contribuir al buen orden y regularidad del vicariato. El capítulo provincial de su Orden le dio el cargo de vicario provincial de la misión, lo que indica claramente la confianza que la Orden depositaba en él.

A propuesta de la Orden, el papa Pío VII lo preconizó el 9 de septiembre de 1800 obispo titular de Fez al servicio del Vicariato Apostólico. Todos se alegraron de esta elección, que Domingo recibió con sorpresa e intentó esquivar. Hubo que insistirle y, no fue sino tras larga oración y re-

flexión y viendo que su Orden se lo pedía, cuando aceptó y fue consagrado obispo. Se entregó por entero a su tarea como pastor de aquella comunidad dispersa y probada. Aprovechó los períodos de calma para efectuar la visita pastoral a todos los rincones del Vicariato, visita que no interrumpía en los períodos de persecución sorteando con habilidad los peligros. No temía la distancia de los caminos, lo escabroso de las muchas rutas y la crudeza invernal. Con tal de confortar a los cristianos, sostener a los débiles y atraer nuevas almas a Cristo, tomó sobre sí continuos y durísimos trabajos. San Jerónimo Hermosilla describió las virtudes de su compañero de misión diciendo que tenía «una extremada pureza de vida, un celo incansable por la salvación de las almas..., una gran prontitud, aún en medio de la noche, para todo lo concerniente al ministerio apostólico, una singular piedad que se manifestaba en una oración ininterrumpida y una continua lectura de los santos padres, una pobreza verdaderamente evangélica para sí y una prodigiosa liberalidad para los más desgraciados, para los que era un verdadero padre...».

A lo largo de sus muchos años de misionero en un país donde el cristianismo era frecuentemente perseguido, había aprendido a sortear peligros, a ser cauto y entregarse a la causa misionera. En una ocasión había sido arrestado y había podido escaparse cuando lo llevaban preso. Pero en junio de 1838, creyendo estar seguro en el poblado de Kien Lao, fue sorprendido y apresado de nuevo, logrando escapar por segunda vez y, mientras huía en un barquichuelo fue

delatado a un mandarín que, a poco de desembarcar, lo apresó, lo encerró en una jaula y lo condujo al tribunal. Allí procuraron que delatase a los demás misioneros y cristianos, lo que no se consiguió de la boca del mártir, que sí declaró el motivo de su estancia en Tonkín y defendió el cristianismo como la fe verdadera. Condenado a muerte, la sentencia fue enviada al rey para su confirmación. Llegada esta el 25 de junio, se dispuso su ejecución junto con la de su catequista Francisco Chikou. Una vez en el lugar del martirio, rogó Domingo que le permitieran orar antes de que su cabeza le fuese separada del cuerpo. Arrojados sus restos al río, fueron recuperados por los cristianos y sepultados en la iglesia de Bui-Chu. Fue canonizado el 19 de junio de 1988 junto a otros 117 Mártires de Vietnam.

BIBL.: BS XII, 616-622; OURY G. M., *La Vietnam des Martyrs et des Saints*, París 1988; TRIMAILLE M., *Pourquoi tant de martyrs au Vietnam?*, Échos de la Rue du Bac, noviembre 1988.

J. L. Repetto Betes

DOMINGO IBÁÑEZ DE ERQUICIA Y COMPAÑEROS

†1633/1637 – mártires dominicos – canonizados el 18 de octubre de 1987 – fiesta: 28 de septiembre

Santo Domingo Ibáñez de Erquicia y compañeros mártires es un grupo de dieciséis Mártires de Japón, de los que cuatro eran españoles, más nueve japoneses, un italiano, un francés y un filipino. De ellos, nueve fueron sacerdotes, dos hermanos cooperadores, dos mujeres dominicas seglares y tres laicos. Todos ellos eran miembros de

la Orden de Predicadores o vinculados a la familia dominicana. Padecieron martirio entre los años 1633 y 1637, bajo el mandato de Iemitsu Tokugawa. Habían llegado a Japón cuando ya estaba vigente en este país la encarnizada persecución que, iniciada por Hideyoshi Toyotomi en 1587 y continuada por el generalísimo Ieyasu Tokugawa y sus sucesores, intentaba borrar todo vestigio de la religión cristiana. Unidos en la fe y el espíritu apostólico, compartieron los mismos tormentos, cárcel, agua ingurgitada, acupunción entre uñas y carne, horca y hoyo, hoguera, y por fin, la muerte. El rezo del rosario fundió también sus voces en una melodía de esperanza en la Virgen María. Sus cenizas fueron arrojadas al mar para evitar la veneración de los cristianos. Dieciséis vidas pararelas, unas en edad avanzada y otras en edad temprana, fueron coronadas con la misma gloria del martirio.

El primero de ellos, Santo Domingo Ibáñez de Erquicia, nacido en 1589 en Régil (Guipúzcoa), llegó a Japón en 1623, después de ejercer durante varios años el ministerio sacerdotal en Filipinas. Obligado a abandonar Japón en virtud del decreto publicado poco después de su llegada a este país, se hizo a la mar con sus compañeros, pero, cuando apenas habían recorrido ocho leguas, una pequeña embarcación enviada por el P. Domingo Castellet (Francisco Morales y compañeros) los devolvió a tierra. Gracias a esta estrategia, pudo ejercer el ministerio durante diez años en clandestinidad y en continuo peligro de ser arrestado. Apresado y conducido a Nagasaki, murió en el tormento de horca y hoyo el 14 de agosto de 1633. Los restantes fueron:

San Miguel de Aozaraza. Nació en Oñate (Guipúzcoa), en 1598. Tras ser ordenado sacerdote, vivió algunos años en Madrid. En 1634 partió a Filipinas, siendo destinado al ministerio de Batáan. Dos años después se trasladó a Japón, pero en las islas Lequios, fue apresado y conducido en una jaula al tribunal de Nagasaki. Tras sufrir horribles tormentos, fue expuesto al escarnio público y decapitado el 29 de septiembre de 1637.

San Antonio González (Francisco de León). Natural de León, donde nació en 1593, fue primeramente seminarista y luego ingresó en la Orden dominicana. Llegado a Filipinas en 1631, enseñó Teología en la Universidad de Santo Tomás de Manila y ocupó el cargo de rector de la misma. En 1636 se embarcó secretamente rumbo a Japón, pero fue detenido en Lequios. Llevado a Nagasaki, fue condenado reiteradamente al suplicio de la ingurgitación, y expiró en la cárcel el 24 de septiembre de 1637.

San Lucas del Espíritu Santo. Nació en Zamora en 1594. Profesó en los dominicos en 1611 y se ofreció voluntario para las misiones de Extremo Oriente. En 1618 llegó a Filipinas y, tras ejercer la enseñanza y la labor pastoral en Luzón, se trasladó al Japón en 1623. Disfrazado y sirviendo de la oscuridad de la noche, difundió la fe cristiana en varias regiones hasta que, apresado en Osaka y conducido a Nagasaki, dio su vida por la fe el 18 de octubre de 1634.

San Jacobo Kyusei de Santa María. Nació en la isla japonesa de Kyûshû en 1582, de joven fue catequista y en 1614 se trasladó a Manila para ingresar en la Orden de los dominicos. Ya sacerdote en 1626, continuó trabajan-

do en Filipinas, pero en 1632 regresó a su patria a sabiendas de la violenta persecución. Descubierto y detenido, murió dos días después de ser colgado el 17 de agosto de 1633.

San Francisco Shoyemon. Fue catequista antes de incorporarse a la Orden dominicana como hermano cooperador. Acompañó al P. Ibáñez de Erquicia en el apostolado y, como él, murió en la confesión de la fe cristiana el 14 de agosto de 1633.

San Miguel Kurobiyoe. Laico y catequista del P. Jacobo de Santa María, fue también su compañero de correrías apostólicas durante tres meses. Encarcelado, manifestó perplejidad ante los tormentos, pero al fin confesó su fe cristiana y, tras sufrir con entereza el martirio de horca y hoyo, murió el 17 de agosto de 1633.

Santo Tomás Hioji. Oriundo de Hirado, nació en 1590. Hijo de padres martirizados por la fe, trabajó primero como catequista. A sus treinta años de edad pasó a Manila donde profesó en la Orden de los dominicos. De regreso a su patria en 1629, fue perseguido con especial saña y al fin encarcelado. Fue sometido al suplicio de la horca y hoyo y murió en Nagasaki el 15 de noviembre de 1634.

San Mateo Kohioye del Rosario. Había nacido en Arima en 1615. Era ayudante del P. Lucas del Espíritu Santo en su actividad misional. En 1633 fue detenido en Osaka y, una vez conducido hasta Nagasaki, fue condenado al último suplicio. El 19 de octubre del mismo año, tras sufrir el tormento de la horca y fosa, entregó el espíritu al Señor, a la temprana edad de 18 años.

Santa Magdalena de Nagasaki. Nacida en Nagasaki en 1610, era hija de

padres cristianos muertos por la fe. Terciaria agustiniana, se afilió también a la Orden Tercera de los dominicos, con los que colaboró en el apostolado. Apresado el P. Jordán de San Esteban, su director espiritual, se presentó espontáneamente a las autoridades, dispuesta a sufrir por Cristo. Murió hacia el 15 de octubre de 1634 en el suplicio de la horca y fosa.

Santa Marina de Omura. Era natural de Omura, ciudad de Nagasaki. Admitida en la Orden Tercera de Santo Domingo, prestó ayuda a los misioneros, por lo que fue arrestada. El tribunal de Omura la condenó a ser paseada desnuda por los pueblos de aquel feudo. El 11 de noviembre de 1634, murió abrasada en la hoguera. Sus cenizas fueron arrojadas al mar para evitar que los cristianos venerasen sus restos.

San Vicente Shiwozuka de la Cruz. Natural de Nagasaki, ejerció como catequista pero, desterrado en 1614, fue a parar a Filipinas. Tras ser ordenado sacerdote en 1619, se ocupó de los cristianos japoneses residentes en Manila y en 1636 ingresó en la Orden dominicana. Al regresar a su patria, fue detenido en Okinawa y posteriormente juzgado en Nagasaki. Se mostró vacilante en la fe ante los suplicios pero se reconcilió con Dios y, tras confesar la fe cristiana, murió decapitado el 29 de septiembre de 1637.

San Lázaro de Kyoto. Nacido en esta ciudad imperial, contrajo la lepra. Por ser cristiano y leproso, fue desterrado en 1632 y llegó a Manila con un centenar de compañeros de infortunio. De regreso a Japón en 1636, fue procesado. Al presenciar los horribles castigos con que atormentaban al P. Antonio González,

apostató de la fe. No obstante, ya en la cárcel, revocó su apostasía y al día siguiente aceptó morir por Cristo. Sometido a varios tormentos, murió en la confesión de su fe el 29 de septiembre de 1637.

San Jordán de San Esteban. Natural de Santo Stefano (Italia), nació en 1589. Ya dominico, pasó a España y luego a Filipinas en cuya capital se dedicó a asistir a los enfermos chinos. En 1632 se embarcó rumbo a Japón donde evangelizó con gran celo apostólico. El 4 de agosto de 1634, en la ciudad de Nagasaki, murió testimoniando la fe en medio de refinados tormentos.

San Guillermo Courtet. Nació en Serignan (Francia) en 1590. Ordenado sacerdote, se trasladó a Madrid y en 1634 embarcó rumbo a Filipinas. Después de enseñar durante un año en la Universidad de Santo Tomás de Manila, se dirigió a Japón, pero fue apresado en Okinawa y llevado a Nagasaki. Sufrió varios tormentos y finalmente, el 29 de septiembre de 1637, fue ejecutado.

San Lorenzo Ruiz. Oriundo de Manila e hijo de padre chino y madre filipina, nació en 1600. Era escribano de oficio, contrajo matrimonio y tuvo tres hijos. En 1636 fue acusado de complicidad en un crimen y, perseguido por la justicia, se unió al P. Antonio González y compañeros que partían para el Japón. Apresado y condenado a muerte por ser cristiano, sufrió los mismos tormentos que sus compañeros. El 29 de septiembre de 1637, en el «Monte santo» de Nagasaki, selló con el martirio su fe en Cristo.

BIBL.: GONZÁLEZ TEJERO P., *Mártires de Japón*, en *Testigos de la fe en Oriente*, Ceferino

Puebla, Madrid 1987, 97-126; VILLARROEL F., *Dominici Ibáñez de Erquicia, O.P. et XVI Sanctorum in odium fidei, uti fertur, annis 1633-1637 interfectorum. Positio super introductione causae et martyrio ex officio concinnata*, Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum, Officium Historicum 84, Roma 1979.

J. González Valles

DOMINGO ITURRATE

1901-1927 – trinitario – beatificado el 30 de octubre de 1983 – fiesta: 11 de mayo

Domingo Iturrate Zubero, en la Orden, del Santísimo Sacramento, nació en el caserío «Biteriño», anteiglesia de Dima (Vizcaya), entonces diócesis de Vitoria, el 11 de mayo de 1901. Fueron sus padres Simón Iturrate Olabarri y Marta Zubero Solaeta, vecinos de Dima. Fue bautizado en la parroquia de San Pedro el día 12 de mayo, y se le impuso el nombre del santo del día, que también lo era de su abuelo paterno. Fue el primero de los once hijos que tuvo este matrimonio ejemplar. Domingo aprendió a creer lo mismo que aprendió a amar. El ambiente familiar y social profundamente cristianos, la ejemplaridad de los sacerdotes y educadores de la escuela pública facilitaron su desarrollo humano y cristiano y modelaron su personalidad, equilibrada y enérgica, concentrada y comunicativa. Recibida la primera comunión, ejerció de monaguillo en la parroquia. El 26 de agosto de 1913 fue confirmado por monseñor Cadena y Eleta, obispo de Vitoria, hallándose en visita pastoral. El 30 de septiembre de 1914 ingresó en el seminario de los Padres Trinitarios de Algorta (Guecho) donde cursó humanidades. Entonces experi-

mentó la llamada de Dios. Los testigos de su proceso ratifican que Domingo respondió con generosidad juvenil. La semilla había caído en tierra fértil. El 11 de diciembre de 1917, tomó el hábito en el convento de La Bien Aparecida (Cantabria). No lo hizo a título de prueba, sino convencido de lo que para él era el mejor camino. Vivió el año de noviciado en clave de trascendencia, sintiendo a Dios. Salió de él convencido de que no hay verdadera virtud si no hay cumplimiento del deber. El 14 de diciembre hizo la profesión simple. Con el tiempo, fue descubriendo el alcance de su consagración a la Santísima Trinidad.

En 1919 fue destinado al convento de San Carlos (Roma), donde permaneció hasta 1926. Cursó los estudios eclesiásticos en la Universidad Gregoriana, doctorándose en Filosofía y Teología. Previa profesión solemne (1922), recibió gradualmente las órdenes sagradas, ordenándose sacerdote el 9 de agosto de 1925. En los años transcurridos en el convento de Roma, contó con compañeros excepcionales y con un director espiritual fuera de serie en ciencia, experiencia y virtud. Pero fue, sobre todo, la docilidad al Espíritu la que le llevó a vivir la identidad de religioso trinitario y de sacerdote más allá de como en aquel momento histórico se concebían los contenidos propios de la vida religiosa de la Orden Trinitaria dentro de la Iglesia. Vivió una intensa «vida escondida en Cristo». Practicó heroicamente las virtudes cristianas. Se esmeró, sin desfallecer, en la observancia fiel de todos sus deberes. Hizo, con permiso de su director espiritual, el voto de «hacer siempre lo

más perfecto». Los superiores esperaban mucho del joven Domingo, tan maduro y tan ilusionado con su sacerdocio, pero en junio de 1926, enfermó gravemente.

En otoño de 1926, fue trasladado a España y destinado al convento de Belmonte (Cuenca), donde murió santamente el 7 de abril de 1927. Dada la fama de santidad de la que gozó ya en vida, apenas un año después de su muerte, se instruyeron los procesos informativos sobre su vida y fama de santidad en Vitoria (1928-1931), Cuenca (1931) y Roma (1932-1935). Los procesos Apostólicos sobre la heroicidad de sus virtudes tuvieron lugar entre 1959 y 1961. Ambos fueron examinados y aprobados por la Sagrada Congregación en 1964. El 11 de octubre de 1980 fue declarado Venerable y beatificado por Juan Pablo II el 30 de octubre de 1983. Los restos de Domingo reposan desde 1974 en la iglesia trinitaria del Santísimo Redentor, en Algorta-Guecho, diócesis de Bilbao. La fiesta litúrgica se celebra el 11 de mayo. Además de los apuntes académicos, se conservan de Domingo cuadernos y cuartillas de escritos espirituales, redactados durante los Ejercicios (1921 y 1924). Los «propósitos» nos desvelan que su autor había superado la «vida purgativa», y que todo su empeño se dirigía a superar las «imperfecciones». También se conservan treinta y una cartas, en las que se muestra ansioso de vida interior, celoso por las almas, agradecido a la vocación recibida y totalmente rendido a la voluntad de Dios, sobre todo durante su enfermedad. Publicó también cuatro artículos divulgativos sobre la devoción a la Santísima Trini-

dad en la revista trinitaria «El Santo Trisagio».

BIBL.: DHEE II, 763-764; ANASAGASTI P., *Reto juvenil a la muerte*, Bilbao 1959; ASUNCIÓN A. DE LA, *Vida angelical del Siervo de Dios P. Fr. Domingo del Santísimo Sacramento*, Madrid 1928; FUENTES M., *La voluntad de ser santo*, Bilbao 1983; SANTA TERESA A., *Heroísmo al día*, Salamanca 1964; URQUIDI T., *El lirio eucarístico de Dima*, Bilbao 1944; VIZCARGÜENAZA I., *El P. Domingo Iturrate, Venerable*, Roma 1981; ZABALA C. M., *Beato Domingo Iturrate. Juventud comprometida*, Bilbao 1983.

C. M. Zabala

DOMINGO SAVIO

1842-1857 – discípulo de san Juan Bosco – canonizado el 12 de junio de 1954 – fiesta: 6 de mayo

Domingo Savio nació en Riva di Chieri (Turín) de Carlos y Rosa Brígida Gaiato (Agagliati o Agagliate) el 2 de abril de 1842. El padre tenía el oficio de herrero y la madre era la modista del pueblo.

La familia, por motivos de trabajo, dos años más tarde se trasladó a Morialdo, aldea próxima a Castelnuovo d'Asti, tierra natal de san Juan Bosco. En estos dos pueblos Domingo realizó los estudios básicos, primero bajo la dirección del capellán de Morialdo, don Juan Bautista Zucca, y después bajo la de don Alejandro Allora de Castelnuovo, que dejaron valiosos testimonios sobre el pequeño Domingo.

El 8 de abril de 1849, día de Pascua, a pesar de tener sólo siete años, fue admitido a la primera comunión, que en aquellos tiempos se hacía a los doce años o, a lo sumo, a los once.

En aquella circunstancia Domingo escribió algunos recuerdos que conservó siempre celosamente y que relefa con frecuencia. San Juan Bosco, en la *Vita* escrita sobre Domingo Savio, afirma: «Yo he podido verlos y los transcribo aquí en su sencillez. Son estos: Recuerdos escritos por mí, Domingo Savio, el año 1849 cuando hice la primera comunión a los siete años: 1. Me confesaré muy a menudo y haré la comunión todas las veces que el confesor me lo permita. 2. Quiero santificar los días festivos. 3. Mis amigos serán Jesús y María. 4. La muerte, pero no pecar». Estos recuerdos, sigue diciendo don Bosco, fueron una especie de guía de sus acciones hasta el fin de su vida. A don Bosco le impresionaron mucho los cuatro recuerdos que Domingo había fijado para su primera comunión. Descubría en ellos una fórmula fácil y completa para la vida cristiana de los jóvenes.

A principios de 1853 los Savio se trasladaron, siempre por motivos de trabajo, a Mondonío, un pequeño pueblo próximo a Castelnuovo. El maestro de Domingo se expresa así: «Puedo decir que en todo este tiempo no tuve nunca en mi escuela un muchacho parecido a Domingo en la amistad con el Señor. Era joven de edad, pero sensato como un adulto. Su dedicación constante al estudio y su cumplida bondad atraían el afecto del maestro y lo hacían amigo de todos».

El 2 de octubre Domingo se encontró con don Bosco en Becchi, junto a la casa natal del santo educador. Se lo había recomendado el maestro de Mondonío, don Cugliero. En este primer encuentro don Bosco ve ya la

buena tela de que está hecho Domingo: «Yo soy la tela y usted será el sastre –responde Domingo–. Lléveme con usted y hará un bonito traje para el Señor».

El 29 de octubre de 1854 entra en el oratorio de Valdocco, de Turín, para completar los estudios, sobre todo el latín. Su manera de comportarse durante algún tiempo es completamente normal. Observa exactamente las reglas de la casa, se aplica seriamente al estudio, cumple bien sus deberes y escucha con satisfacción la palabra de Dios.

Con ocasión de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción (8 de diciembre de 1854) Domingo renueva con particular fervor los compromisos de su primera comunión. Don Bosco se quedó tan impresionado por el progreso del joven que, desde aquel momento, empezó a tomar nota de lo que hacía y decía, para que no cayese en el olvido.

En la primavera de 1855, al oír una prédica de don Bosco sobre la facilidad para ser santos, Domingo se entusiasma y va repitiendo que debe hacerse santo muy pronto porque no tiene demasiado tiempo a disposición. Don Bosco frena este fervor, invitándole a no perder nunca la calma. Después le entrega un programa práctico y concreto de santidad: ante todo debe conservar una alegría serena y constante. Además debe cumplir cada día los deberes de estudio y de piedad; no debe hacer rigurosas mortificaciones o largas horas de oración; debe jugar alegremente con sus compañeros. Desde aquel momento hasta su muerte Domingo se comportó con particular ejemplaridad. Se notaba en él una piedad profunda, pero unida a aquella se-

rena alegría que tanto gustaba a don Bosco. Se dedicaba también con mayor celo al trabajo entre los compañeros. Jugaba con el que era marginado por los demás, hacía de repetidor con quien lo necesitaba, asistía a compañeros enfermos. No faltaron manifestaciones extraordinarias de dones carismáticos.

El 8 de junio, nueve meses antes de morir, fundó la Compañía de la Inmaculada, cuyo reglamento también escribió. Don Bosco lo aprobó, aunque atenuándolo y con alguna modificación. Uno de los principales objetivos de los miembros de la compañía era el apostolado entre los compañeros, es decir, el ser «amables con nuestro prójimo y exactos en todo». La Compañía de la Inmaculada fue la obra maestra de Domingo Savio, testimonio de una alta espiritualidad en un chico de apenas 14 años. Entre los socios de la Compañía elegirá don Bosco dos años después el primer núcleo de sus salesianos.

El 12 de septiembre, seis meses antes de su muerte, Domingo fue protagonista de un episodio que no cuenta don Bosco en la vida que escribió, pero que repitió bajo juramento la última hermana de Domingo, que lo había oído contar. Domingo pidió permiso a don Bosco para ir a visitar a su madre enferma, que esperaba una criatura. De hecho, su madre estaba muy grave. Domingo acude a su lado, le echa los brazos al cuello, le da un beso y vuelve la misma tarde para Turín. Su madre se siente bien y con ella la recién nacida. En el cuello de su madre hay una cinta, de la que pende un pedacito de seda doblada y cosida como un pequeño hábito. A don Bosco, que le pregunta cómo

está su madre, le responde Domingo: «La ha hecho curar el pequeño hábito de la Virgen que le he puesto al cuello». Por eso Domingo es invocado también como «el santo de las cunas» y de las parturientas.

Este continuo esfuerzo hacia la perfección resultó excesivo para su delicada salud: «la gracilidad, la gran sensibilidad y la continua tensión de espíritu son como limas que gastan sus fuerzas vitales», había sentenciado el médico tras una visita. El 1 de marzo de 1857 deja Valdocco y vuelve a casa, a Mondonio, para intentar recuperarse: «Había sido un tiempo feliz para él, un tiempo de bien para sus compañeros y para sus mismos profesores», comenta don Bosco. El 4 de marzo se mete en la cama. Ya está muy grave. Presumiblemente se trata de una pulmonía y las numerosas sangrías no hacen más que debilitarlo. Domingo mismo pide el sacramento de la unción de los enfermos. Sus últimas palabras, pronunciadas con tono de fiesta, fueron, como cuenta don Bosco: «Oh, qué maravilla estoy viendo». Era el 9 de marzo y Domingo no había cumplido aún los quince años.

La fuente más segura y atractiva es la *Vita del giovanetto Savio Domenico*, tal vez la obra maestra de don Bosco, cuya primera edición se publicó en enero de 1859, veintiún meses después de la muerte de Domingo. En 1878 don Bosco preparó la quinta y última edición: «No puedo pensar nunca en la vida de Domingo Savio y corregir las galeradas sin llorar pensando en él». Sospechosa de intenciones moralizantes y de inexactitudes históricas, la *Vita* fue examinada, por orden de Pío XI, por la sección histórica de la Congregación de

los Ritos (1931-1932), que se pronunció a favor de su autenticidad histórica.

A finales de octubre de 1914 los restos mortales fueron trasladados a la basílica de María Auxiliadora de Turín. Declarado venerable por Pío XI en 1933, fue beatificado por Pío XII el 5 de marzo de 1950 y canonizado el 12 de junio de 1954. El 8 de junio de 1956 fue proclamado patrono de los *pueri cantores*.

El retrato, muy conocido, de Domingo reconstruye la figura del santo muchacho estudiando los testimonios de los procesos e inspirándose en un retrato hecho por Tomatis, condiscípulo de Domingo, y publicado por don Bosco en la *Vita* desde la primera edición. Para perpetuar la memoria, el carisma y la capacidad ejemplar de Domingo han surgido asociaciones y movimientos que engloban a muchos de los diez a los quince años. La asociación «Savioclub» comprende grupos sobre todo de preadolescentes, con distintas denominaciones de ámbito local. La más extendida es «Amigos de Domingo Savio» (ADS). La asociación está presente en los ambientes salesianos y en muchas otras realidades eclesiales. Se inspira en la espiritualidad salesiana adaptada a los jóvenes e insiste sobre todo en los compromisos y actividades de tipo formativo, apostólico y de valorización de los lugares de la memoria histórica saviana.

BIBL.: BS IV, 741-743; BOSCO J., *Vita del giovanetto Savio Domenico, allievo dell'Oratorio di San Francesco di Sales*, Turín 1859, en *Opere edite XI*, Roma 1977; *Vita del giovanetto Domenico Savio*, transcripción y complementos de T. Bosco, Leumann (Turín) 1992.

AUBRY J., *Come essere educatori cristiani. L'arte di far rivivere Domenico Savio nei ragazzi di oggi*, Leumann (Turín) 1976; CASTANO L., *Domenico Savio (1842-1857). Alla scuola di don Bosco*, Leumann (Turín) 1994; CAVIGLIA A., *La vita di Savio Domenico - Savio Domenico e don Bosco*, en *Opere e scritti editi e inediti di Don Bosco IV*, Turín 1943; *San Domenico Savio nel ricordo dei contemporanei*, Turín 1957; COIAZZI A., *Beato Domenico Savio*, Alba 1952; SALOTTI C., *Domenico Savio*, Turín 1915; MOLINERIS M., *Nuova vita di Domenico Savio*, Asti 1974; PELLISSIER M., *Domenico Savio*, Leumann (Turín) 1991.

G. Rossi

DONATO DE FIESOLE

†876 – obispo – fiesta: 22 de octubre

Entre los irlandeses que actúan en el continente en la Edad media, Donato merece ser mencionado como una de las personalidades más significativas. Acude a Italia en peregrinación («tempore christianorum principum Lotharii magni et Ludovici boni», es decir, entre el 818 y el 840, según una de las biografías), y después de visitar los lugares santos en Roma, se detuvo, durante el regreso, en Fiesole, donde fue nombrado obispo con el consentimiento unánime de la población. La fecha de su elección puede fijarse aproximadamente entre el 827 y el 829 (en el 826 la sede fiesolana está ocupada por el obispo Grausolfo). A este período remitiría también una expresión del epitafio del santo (que se cree compuso él mismo aproximadamente en el 875), de la que se deduce que desempeñó el cargo de obispo 47 años: fijando en el 876 la fecha de su muerte (año en el que Donato está todavía vivo, pues en el concilio de Ravena del 877 ya se recuerda a su sucesor, Zanobi) y te-

niendo en cuenta el período al que podría remontarse el epitafio, el comienzo del episcopado de Donato caería en torno al 828-829.

La actividad episcopal de Donato es importante. De las fuentes hagiográficas se deduce que procuró –como había hecho pocos años antes el obispo Alejandro– recuperar los bienes de su iglesia, que habían sufrido anteriormente varias usurpaciones a raíz de disposiciones imperiales. Probablemente en junio del 866 Donato obtuvo de Ludovico II, a quien había seguido al sur de Italia, la confirmación de los bienes y derechos adquiridos por la iglesia fiesolana y la concesión de algunos privilegios (estos últimos ratificados por Carlos el Calvo el 6 de febrero del 876). El episodio es una prueba posterior de las buenas relaciones mantenidas por el obispo de Fiesole con los soberanos francos: en el año 844 Donato ya había dado su apoyo a Ludovico II, que había venido a Italia para reafirmar ante el pontífice Sergio II los derechos imperiales en la elección papal, y el 15 de junio del 844 había asistido a la ceremonia de coronación de Ludovico como rey de Italia.

Donato fue también literato y poeta y, quizá, maestro de escuela. Además del mencionado epitafio, en el que se alude a una actividad didáctica (que Tommasini ha puesto en relación con la escuela instituida en aquel período por Lotario en Florencia), se le atribuyen (cf Esposito y Kissane) dos redacciones, respectivamente en verso y en prosa, de la vida de la santa irlandesa Brígida de Kildare (BHL 1458-1459 y *Novum Suppl.* 1459b; pero la atribución a Donato de la redacción en prosa, defendida por

Esposito, no es aceptada por Kissane). Según Esposito, el obispo de Fiesole sería también autor de una composición poética dedicada presumiblemente a Dungal de Pavía, pero la atribución es rechazada por Kissane. Cabría identificar, en cambio, a Dungal con el destinatario de la Vida en verso de santa Brígida (Dungal había sido probablemente maestro de Donato).

Por último, podríamos recordar tres biografías de Donato (BHL 2305-2307), de datación incierta, a excepción de la tercera (transmitida por el ms. Laurenziano Plut. XX, 6), probablemente de comienzos del s. XIV. Dentro de la *Vita* BHL 2305 se encuentra el epitafio del santo.

Muerto en el 876, en una fecha que tradicionalmente se suele fijar el 22 de octubre, Donato fue sepultado en la catedral de Fiesole, que entonces se encontraba a las afueras de la ciudad (donde se levanta hoy la Abadía Fiesolana). En 1817 sus restos fueron trasladados a la actual catedral e inhumados en una capilla que se le dedicó.

En la iconografía Donato es representado siempre con vestiduras episcopales. Entre otros lugares figura en un políptico de Giovanni del Biondo (Florencia, Galería de la Academia); en un panel de la urna lignarea que contuvo el cuerpo de san Andrés de Fiesole, de la escuela de Agnolo Gaddi (iglesia de San Martino a Mensola, Florencia) y en un políptico de Bicci di Lorenzo (catedral de Fiesole).

BIBL.: BHL 2305-2307 y *Novum Suppl.*; AS *Octobris* IX, 648-662; MGH *Poetae latini Medii Aevi* III, 2, 692 (epitafio); BS IV, 787-791; DBI XL, 71-75; LThK III, 409; CAPPELLETTI G., *Le chiese d'Italia* XVII, Venecia

1862, 16-19; STRECKER K., *Ein neuer Dungal?*, *Zeitschrift für romanische Philologie* 41 (1921) 567ss. (ed. de la composición dedicada a Dungal; después en MGH *Poetae latini Medii Aevi*, IV, 2, 1124-1127).

ESPOSITO M., *The Poems of Colmanus «Nepos Caracavist» and Dungalus «Praecipuus Scottorum»*, *The Journal of Theological Studies* 33 (1932) 128-130; KISSANE D. N., «*Vita metrica sanctae Brigidae*»: *A Critical Edition With Introduction, Commentary and Indexes*, *Proceedings of the Royal Irish Academy* 97 (1977) 57-191 (importante entre otras cosas para el problema de la atribución de las Vidas de Brígida); TOMMASINI A., *I santi irlandesi in Italia*, Milán 1932, 319-330.

A. Degl'Innocenti

DOROTEA Y TEÓFILO

Ss. III-IV? – mártires

Dorothea es la protagonista de una *Pasión* legendaria, calificada de «pasión épica». Se dice que la santa pertenecía a la Iglesia de Cesarea de Capadocia, rica en numerosos personajes cuyas historias rayan en lo novelesco. Caridad, pureza y sabiduría son las tres virtudes que caracterizan a Dorothea, y que la hacen célebre entre sus paisanos de Cesarea, hasta llegar su fama a oídos del prefecto Sapricio, autoridad de altísimo rango. Este la llama y le pide cuentas de su fe religiosa, invitándola a obedecer al soberano y a sacrificar a los dioses. La muchacha se niega a ello. El diálogo, característico de los textos de este género, se prolonga y la heroína no teme los tormentos (basándose en Mt 10,28). En este intercambio de frases, a la pregunta «¿Dónde está Cristo?», responde en un triple plano: teológico-filosófico (Cristo por su omnipotencia está en todas partes), fideístico (está sentado en el cielo con el Padre) y poético. La descripción del paraíso

de las delicias también está caracterizada por dos elementos importantes para el posterior desarrollo del relato: en todo tiempo, según Dorotea, crecen en él manzanas y florecen rosas. Saprício parece desorientado y la exhorta a renunciar a estas insensateces, a tomar marido y a estar alegre. La muchacha se opone aduciendo su condición de esposa de Cristo, sin atemorizarse por el hecho de estar sobre una pira. Las pruebas no terminan aquí: Dorotea es confiada a Crísteta y Calixta, dos hermanas apóstatas, que no han resistido a las torturas. Las dos mujeres reciben el encargo de hacerla renegar de la fe, pero no lo consiguen. Por el contrario, la protagonista convence a las dos cristianas a volver a la Iglesia. El magistrado se indigna y condena a las dos hermanas a ser quemadas. Dorotea las asiste, animándolas. Después le toca a la heroína subir a la pira, donde se muestra exultante: aquel día en el cielo hay una gran fiesta por las dos almas que acaban de llegar. También ella quiere ir: que Saprício cumpla cuanto antes con su deber. Mientras la doncella de Cesarea es llevada al suplicio se encuentra con Teófilo (un *advocatus*, indicado también como *scholasticus*, que tal vez haya que entender como «rétor»), que se mofa de ella, dirigiéndole palabras de menosprecio: «Esposa de Dios, mándame rosas y manzanas del jardín de tu esposo». La condenada se las promete. Antes de ser decapitada pide un poco de tiempo para rezar. Se le aparece un niño (es incierto si se trata de un ángel o de Jesús) con tres rosas y tres manzanas. Dorotea le pide que se las dé a Teófilo. El pequeño se acerca a Teófilo mientras este se está va-

nagloriando con sus amigos de haber menospreciado a la culpable. Es el mes de febrero, mes de manzanas, pero no de rosas: frente al prodigio empieza a creer y en medio de los amigos asombrados, afirma que el Dios de los cristianos es el Dios verdadero. Los jóvenes piensan primero que está bromeando y después lo denuncian. Saprício lo llama al tribunal y le interroga. Pero Teófilo es coherente con el significado de su nombre: confiesa y sostiene su fe. Torturado y sajado, es finalmente decapitado.

Dorotea ha gozado de gran veneración a partir del s. VII y, según recientes estudios, su fiesta era ininterrumpidamente celebrada desde el s. XI hasta que, en una decretal del 18 de mayo de 1854, Pío IX asoció el 6 de febrero a san Pío Tito; con el Vaticano II su nombre deja de aparecer en el Calendario.

La mártir de Capadocia, una de las *quatuor virgines capitales*, figura entre el número de los Auxiliadores, es decir, en ese grupo de santos cuya intercesión es considerada particularmente eficaz en determinadas necesidades y contingencias, con una especialización que les atribuye la tradición popular en atención a particularidades derivados de su historia. Dorotea se convierte en patrona de las esposas, de las mujeres que acaban de casarse, de las comadronas, de los mineros y de los cerveceros, vista la gran difusión de su culto en el área germánica. El tema de las rosas fuera de estación, rasgo que caracteriza a la *Pasión*, además de ser el motivo más utilizado en el ámbito iconográfico, ha relacionado a la santa con los jardineros y floristas.

A la gran difusión de su culto pro-

blemente contribuyó su errónea identificación con la mujer alejandrina de que nos habla Eusebio (*Hist. eccl.* VIII, 14, 15) y a quien Rufino atribuye el nombre de Dorotea. Noble, bella, rica, de acrisolada virtud, se enamoró de ella Maximino Daya. Fue rechazado por ella, pero a pesar de su desprecio, el soberano no decidió matarla porque su pasión prevalecía sobre su ira. La castigó con el exilio y la despojó de sus bienes.

La iconografía de Dorotea no se remonta más allá del s. XIV y casi siempre está inspirada en el motivo de las rosas fuera de estación y en la aparición del misterioso niño; en las imágenes que la reproducen, sobresalen cestos y ramos de flores, que tiene en la mano o cerca de ella, además de estar presente a menudo el prodigioso infante que las lleva, cuando no se trata explícitamente de un ángel. En la representación más repetida la santa aparece con vestidos de virgen o ricos atuendos. Presente en obras de varios artistas italianos (desde Ambrosio Lorenzetti a Luca della Robbia o Bernardo Luini), goza de extraordinaria fortuna en Alemania, donde se la representa en estatuas de

madera, miniaturas y pinturas. Son famosos el ciclo pictórico del frontal conservado en el Stadtmuseum de Danzig y el ciclo de la catedral de Bolzano.

Sus reliquias están dispersas en muchos lugares: en Francia (Arles), Alemania (Colonia), Bohemia e Italia (Bologna). En Roma, en la iglesia Santa Dorotea en el Trastevere, el 6 de febrero se bendecían manzanas y se distribuían al pueblo a cambio de una ofrenda.

BIBL.: BHL 2321-2325c y *Suppl.*, 268-269; AS *Februarii* I, París-Roma 1863, 779-784; BS I, 618-623; IV, 820-826; LMA III, 1318-1319; GIANNARELLI E., *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma 1980, 13-28; KAFTAL G., *Iconography of the Saints in the Painting of North East Italy*, Florencia 1978, 267-270; *Iconography of the Saints in the Painting of North West Italy*, Florencia 1985, 269; WILLIAMS-KRAPP W., *Dorothea*, en *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon* II, Berlín-Nueva York 1980, 211-216; WOLF K., *The Legend of Saint Dorothy. Medieval Vernacular Renderings and their Latin Sources*, AB 114 (1996) 41-72.

E. Giannarelli

DUNS ESCOTO / JUAN DUNS ESCOTO

E

**EDITH STEIN
✓TERESA BENEDICTA
DE LA CRUZ****EDMUNDO CAMPION**

1540 ca.-1581 – jesuita – canonizado
el 25 de octubre de 1970 – fiesta: 1
de diciembre

Nació en Londres hacia 1540. A la edad de nueve o diez años, un miembro de la Grocers Company (un sindicato de comerciantes de géneros alimenticios), que se percató de las cualidades del muchacho, convenció a esta corporación para que se encargase de su formación. En la universidad de Oxford, Edmundo destacó por su cultura y sus grandes cualidades como orador.

Sin embargo, durante ese período, Campion había dejado de practicar la religión católica, a causa de las fuertes presiones ejercidas sobre los católicos, y en 1564 prestó el juramento que reconocía la supremacía espiritual de la reina. Ese mismo año inició el estudio de la teología y de las obras de los padres de la Iglesia, convenciendo de que la religión anglicana no era más que una deformación de la antigua fe que había hecho grande a Inglaterra; esto le animó a volver al catolicismo.

A finales de septiembre de 1570,

Campion dejó Oxford y se trasladó a Irlanda con la esperanza de encontrar allí más seguridad. Aquí vivió abiertamente como católico, aunque supiera que lo vigilaban. De hecho, las autoridades protestantes de Dublín no tardaron en descubrirlo. En un primer momento se escondió y después, desde Dublín, regresó disfrazado a Inglaterra a finales de mayo de 1572. Su vuelta formal a la Iglesia católica debió producirse más o menos en este período; a primeros de junio de 1572 se fue al colegio de Douai, fundado por aquel entonces, donde completó la teología y recibió las órdenes menores y después el subdiaconado. Sintiendo atraído por la Compañía de Jesús, partió para Roma, adonde llegó en la primavera de 1573. Fue recibido en la Compañía en abril de 1573. Al no estar constituida aún la provincia inglesa, Campion fue asignado a la austríaca. Llegó a Praga, entonces sede del noviciado austríaco, en agosto de aquel año. Allí se dedicó a la enseñanza, a la predicación, a la instrucción religiosa y a otras actividades apostólicas con gran éxito y general edificación. Fue ordenado diácono en 1578 y después sacerdote por el arzobispo de Praga. Celebró la primera misa el 8 de septiembre de 1578.

En el otoño de 1579, encontrándose en Roma Guillermo Allen (creado cardenal posteriormente), rogó al Papa y al Padre General de la Compañía de Jesús que mandaran algunos jesuitas a la misión inglesa. Tras muchas deliberaciones, fueron elegidos para esta tarea los padres Roberto Persons y Edmundo Campion. Este, después de pasar por Roma, se dirigió a Inglaterra con un pequeño grupo de misioneros, capitaneados por el anciano obispo de San Asaph, Tomás Goldwell, junto al padre Roberto Persons (nombrado superior de Campion) y a dos sacerdotes seculares, Ralph Sherwin y Lucas Kirby.

Campion llegó a Londres en junio de 1580. Para evitar que lo arrestaran dejó Londres a primeros de julio y durante algunos meses trabajó provechosamente en Berkshire, Oxfordshire y Northamptonshire. Antes de partir para estas zonas rurales había escrito la famosa *Challenge* (Desafío) o *Brag and Challenge*, breve carta abierta dirigida al Consejo Privado, en la que explicaba los motivos de la llegada de los jesuitas a Inglaterra y proponía que se celebraran unos debates con los protestantes más eruditos. Esta carta circuló manuscrita, suscitando gran estupor tanto en ambientes católicos como protestantes.

Tras una breve estancia en Londres, Edmundo partió para el norte del país. En Navidad de 1580 se encontraba en Nottinghamshire, y después continuó hacia Lancashire atravesando Derbyshire y Yorkshire. Trasladándose en secreto de una casa católica a otra, dedicó todo su tiempo a la predicación, a la catequesis, a la administración de los sacramentos y a la obra de acercamiento de los que se

habían alejado del cristianismo. Además escribió en este período su libro más famoso, el *Decem Rationes*: diez razones y argumentaciones para demostrar la falsedad del protestantismo y la verdad de la religión católica. En mayo de 1581, volvió a Londres para supervisar la publicación, de modo que a finales de junio ya se habían distribuido 400 ejemplares.

La publicación del *Decem Rationes* fue el momento culminante de la actividad misionera de Campion. A causa de la polvareda levantada por este libro, el padre Persons consideró necesario alejarle de Londres una vez más. Así, el 11 de julio dejó la capital y se dirigió a Norfolk, pero seis días después, el 17 de julio, denunciado por un espía llamado Jorge Eliot, fue arrestado en una casa de Lyford, cerca de Wantage, en Berkshire.

Tras el arresto, fue llevado a Londres y encerrado en la Torre el 22 de julio de 1581. Tres días más tarde, el 25 de julio, tuvo una entrevista con el conde de Leicester (Lord Robert Dudley), el Conde de Bedford y los dos Secretarios de Estado. A su vuelta a la Torre, el lugarteniente Sir Owen Hopton intentó inducirle a renunciar al catolicismo con la promesa de promocionarle en la Iglesia protestante. Al no obtener el resultado deseado, se adoptaron métodos más persuasivos, y Campion fue maltratado y torturado en diferentes interrogatorios.

El 14 de noviembre de 1581, Campion, junto con sus compañeros Sherwin, Kirby y cinco más, fueron llamados a juicio en Westminster Hall bajo la imputación de traición y acusados de haber entrado en Inglaterra para promover una rebelión y destro-

nar a la Reina. El proceso contra Campion, Sherwin, Kirby y sus compañeros, encausados con ellos, se celebró el 20 de noviembre de 1581. Las principales pruebas en las que se apoyó el fiscal para sostener la imputación de traición fueron las deposiciones de falsos testigos sobornados al efecto. El examen del caso duró cerca de tres horas: Campion se defendió a sí mismo y a sus compañeros e hizo el contrainterrogatorio de los testigos de un modo claro, sereno y digno que impresionó a todos. Se dice que la mayor parte de los presentes daba por seguro un veredicto de absolución. Pero, una hora después, el jurado volvió a la sala con la sentencia de culpabilidad para todos los imputados.

El 1 de diciembre de 1581 fue ejecutada la condena emitida contra Campion, Sherwin y Briant. Cuando los tres fueron sacados de la Torre, Campion fue atado sobre una rastra, y Sherwin y Briant, juntos, sobre otra; después, los tres, fueron arrastrados por caballos por las calles de Londres hasta Tyburn. Campion fue el primero en ser ajusticiado. Con la cuerda al cuello se declaró inocente de la acusación de traición y entre sus últimas palabras hubo una oración por la Reina. Beatificado en 1886, fue canonizado por Pablo VI, junto con otros 39 mártires de Inglaterra y Gales, el 25 de octubre de 1970.

BIBL.: BS III, 723-727; *Blessed Edmund Campion, Jesuit Priest, Blessed Ralph Sherwin, Seminary Priest, Blessed Alexander Briant, Seminary Priest, Jesuit, Martyred at Tyburn, London, 1st December 1581, Blessed Luke Kirby, Seminary Priest, Martyred at Tyburn, London, 30th May 1582, en Sacred Congregation of Rites, Historical Section 148, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano*

1968, 229-359 (amplia bibliografía: 355-359); GARDINER H. C., *Edmund Campion. Hero of God's Underground*. Nueva York-Londres 1963⁵; MARTINDALE C. C., *Bl. Edmund Campion*, Londres 1964; MCCOOG T. M., «*The Flower of Oxford*». *The Role of Edmund Campion in Early Recusant Polemics*, *Sixteenth Century Journal* 24 (1993) 899-913; TIGAR C., *Edmund Campion*, en *Forty English and Welsh Martyrs Canonized 25 October 1970*, Londres 1970, 18-20; WAUGH E., *Edmund Campion, Scholar, Priest, Hero and Martyr*, Londres 1961³.

P. Molinari

EDMUNDO RICH

†1240 – obispo – fiesta: 16 de noviembre

Gran parte de los testimonios sobre la vida de Edmundo se encuentran en las actas del proceso de canonización que tuvo lugar en los años 1244-1246. Hay una colección de cartas vinculadas al proceso y los trabajos de los comisarios papales durante las investigaciones para establecer si la santidad de Edmundo tenía suficiente fundamento (estas cartas, conservadas ahora en la catedral de Sens, pueden verse en C. H. LAWRENCE, *St. Edmund*, 320-325). Junto con las cartas es preciso leer un relato de todo el proceso, la *Historia Canonizationis* (BHL 2415), compuesto por Alberto de Colonia, arzobispo de Armagh, que estaba al mando de la comisión papal. Además contamos con un conocido documento como el *Quadriologus* (BHL 2412), una colección de las deposiciones de cuatro testigos sobre la virtuosa vida de Edmundo, como lo exigía la comisión. Los cuatro testigos eran Ricardo de Dunstaple, prior de la comunidad dominicana de Oxford; Esteban, un subdiácono; Ro-

berto, un postulante cisterciense (ambos ex chambelanes del arzobispo Edmundo) y Eustaquio de Faversham, monje de Christ Church y capellán de Edmundo.

A partir de este material se compuso su biografía. La más antigua que poseemos es la *Vida* escrita por Eustaquio de Faversham (BHL 2412d), compilada en los años 1242-1244, antes de que terminara el proceso de canonización, y tal vez incluso antes de que empezara. Aunque Eustaquio hubiera sido capellán de Edmundo, evidentemente conocía muy poco de la vida de este último antes de su nombramiento como arzobispo, y compiló el texto a partir de las cartas de postulación escritas en Inglaterra para obtener la santificación de Edmundo. El resto es un conjunto de lugares comunes hagiográficos, entre los que se incluyó material sacado de las vidas de ↗Martín de Tours y de ↗Tomás Becket.

A la época del proceso de canonización se remonta un conjunto de *Vidas* de Edmundo, obra de anónimos. De estas, la llamada *Vita* de Pontigny (BHL 2410b) era la más conocida y la que tuvo mayor difusión en el continente, probablemente porque se convirtió en la biografía oficial de la Orden Cisterciense. El texto fue completado alrededor de 1247 y se sirvió del material de una vida anterior de Edmundo que se ha perdido; aparentemente fue también la fuente de los textos Anónimo A (inédito) y Anónimo C (BHL 2411), redactados seguramente entre 1244 y 1246. El texto denominado Anónimo B (BHL 2410b), que se basaba en gran parte en la deposición de Eustaquio y en otro material vinculado a Abingdon,

se remonta más o menos al mismo período. Además de estos textos, Mateo Paris escribió una vida (BHL 2405) entre 1247 y 1253; afirmando explícitamente que había obtenido sus informaciones de fuentes anecdóticas; no obstante debía de conocer también la vida más antigua de Edmundo, que incorpora casi por entero en su obra. Posteriormente este autor tradujo su vida de Edmundo en versos en francés.

Nacido en Abingdon, Edmundo Rich fue educado en la universidad de Oxford, donde estudió gramática, y después en París, donde enseñó durante cierto tiempo antes de volver a Oxford como profesor en la facultad de artes de 1195 a 1201. Después fue a París para estudiar teología, a continuación se unió a los canónigos agustinos de Merton, en Surrey, y en 1214 obtuvo el doctorado en teología por Oxford. En 1222 fue nombrado canónigo tesorero de Salisbury, tarea que en aquella época debió resultarle bastante gravosa, dado que estaba en curso la construcción de la catedral. Edmundo, sin embargo, siguió enseñando en la escuela de la catedral. Cuando tenía ocasión, se retiraba a una comunidad cisterciense en Stanley, en Wiltshire, donde era abad Esteban de Lexington, antiguo alumno suyo. En 1233 es nombrado arzobispo de Canterbury, y el período en que desempeñó este cargo puede ser calificado como una gran época de reformas y resistencias a las interferencias externas, reales o papales. Edmundo murió el 16 de noviembre de 1240 en Soisy, durante el viaje que hizo para ver al Papa, y fue inhumado en la abadía cisterciense de Pontigny.

Los escritos de Edmundo están formados por una serie de comentarios a las Escrituras, la mayor parte de los cuales no han llegado hasta nosotros, y por obras devotas, la más famosa de las cuales es su *Speculum religiosorum*, un proyecto para obtener la perfección espiritual en la vida monástica orientado de modo específico a religiosos y monjes. Aunque no fuera muy conocido en la época de su composición, este texto se hizo enormemente popular a finales del s. XIII y comienzos del s. XIV en una traducción anglonormanda, en francés y en una versión en inglés popular. Después, la versión francesa fue traducida al latín y gozó de gran difusión bajo el título de *Speculum Ecclesiae*. Estas versiones más tardías contenían modificaciones que hicieron el texto accesible a un público más amplio, no compuesto sólo por monjes. Aunque el *Speculum* no sea una obra del todo original y, de hecho, constituya una síntesis de las enseñanzas de Hugo de San Víctor, sin embargo, nos da una idea de la profunda erudición de Edmundo y la vastedad de sus lecturas, favoreciendo su reputación de maestro de vida espiritual. Las meditaciones de visiones de escenas de la vida de Cristo, que Edmundo incorporó en su *Speculum*, concuerdan perfectamente con las noticias que tenemos de él procedentes de otras fuentes: su devoción a la pasión de Cristo y el hecho de que a menudo predicase con un crucifijo en la mano. El modelo de piedad emotiva que Edmundo fomentaba entre la gente tuvo gran influencia y remitía a elementos centrales de la espiritualidad franciscana.

Las peticiones al Papa para su canonización empezaron casi inmediatamente después de su muerte, impulsadas por la devoción del pueblo, que siguió con entusiasmo la procesión de su cuerpo de Soisy a Pontigny. Las noticias de milagros ocurridos en Pontigny animaron a los preladados de Francia a recoger cartas de postulación y, durante 1241 y 1242, también se recibieron cartas de los preladados de Inglaterra y de la universidad de Oxford. El primer proceso papal se retrasó porque la sede romana estaba vacante tras la muerte de Gregorio IX en 1241; las investigaciones empezaron formalmente el 23 de abril de 1244 con la designación de dos comisiones, una en Francia y otra en Inglaterra. El papa Inocencio IV no consideró suficientes las pruebas aportadas por las comisiones y se efectuaron ulteriores exámenes tanto en Francia como en Inglaterra. Ambas comisiones elaboraron informes sobre algunos milagros confirmados por varios testigos para cada caso y refrendados por testimonios escritos de la vida virtuosa del santo (solamente ha llegado hasta nosotros el *Quadriologus*, recopilación de los testimonios ingleses). El Papa sin embargo seguía dudando y la bula de canonización no fue promulgada hasta el 11 de enero de 1247 (BHL 2406), después de que algunos testigos de los milagros participaran en la audiencia ante los cardenales examinadores y el mismo Papa.

La festividad se celebra el 16 de noviembre. En junio de 1247 sus restos mortales fueron trasladados desde su tumba a un lugar de honor en Pontigny. Una traslación posterior tuvo lugar el 9 de junio de 1249, para depositar el

cuerpo en un relicario más suntuoso (y esta fecha se convirtió en la fiesta oficial de la traslación a Pontigny). Mientras tanto las noticias de milagros se difundieron también en el extranjero, aumentando el número de peregrinos procedentes de Inglaterra y Francia. En Inglaterra su culto estaba muy difundido, pero era especialmente intenso en Abingdon y Catesby (Northamptonshire), donde sus hermanas Margery y Alice eran monjas.

BIBL.: BHL 2412d, ed. de C. H. LAWRENCE, *St. Edmund of Abingdon, a Study in Hagiography and History*, Oxford 1960, 203-321; BHL 2405, ed. de C. H. LAWRENCE, *o.c.*, 222-279 y W. WALLACE, *Life of St. Edmund of Canterbury*, Londres 1893, 543-583; BHL 2412, ed. de C. H. LAWRENCE, *o.c.*, 187-202 y W. WALLACE, *o.c.*, 9-10; BHL 2404, ed. de E. MARTÈNE-U. DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum* III, París 1717, 1775-1826; BHL 2415, ed. de E. MARTÈNE-U. DURAND, *o.c.*, III, 1831-1874; BHL 2410b, ed. de W. WALLACE, *o.c.*, 614-624; BHL 2411, ed. de W. WALLACE, *o.c.*, 589-612; BHL 2406, ed. de C. H. LAWRENCE, *o.c.*, 280-285; BS IV, 920-921; EC V, 82-83; LMA III, 1581.

Hist. littér. de la France XVIII, París 1835, 253-269; DAVIS H. W. C., *An unpublished Life of Edmund Rich*, English Historical Review 22 (1907) 84-92; FORSHAW H. P. (ed.), *Edmund of Abingdon: Speculum Religiosorum and Speculum Ecclesiae*, Londres 1973; LAWRENCE C. H. (trad.), *The Life of St. Edmund by Matthew Paris*, Stroud 1996; NEWBOLT M. R., *Edmund Rich, Archbishop and Saint*, Londres 1928.

R. C. Love

EDUARDO EL CONFESOR

1003-1066 – rey – canonizado el 7 de febrero de 1161 – fiesta: 13 de octubre

El último rey sajón, antes de que los normandos ocuparan con Guillermo el trono de Inglaterra, nació en el 1003 en Islip, cerca de Oxfordshire, hijo de

Etelred el Indeciso (Ethelred the Unready), y de su segunda mujer, Emma, una princesa normanda. El abolengo de la casa real del Wessex es uno de los más nobles: un santo como tío, Eduardo el Mártir (975-978), como abuelo el gran rey Edgard el Pacífico (959-975), protagonista de la reunificación política del territorio inglés y entusiasta defensor de la gran reforma monástica del s. X, y más de lejos el bisabuelo de Edgard, Alfredo el Grande (871-899), el rey que había resistido a los escandinavos y echado los cimientos del renacimiento cultural de la Inglaterra anglosajona. La figura de Eduardo encaja perfectamente en esta cadena de reyes que parecen reunir, si bien de diferentes modos y en distinto grado, habilidad política, amor a la cultura y vocación a la santidad.

Eduardo vive tiempos difíciles para la corona inglesa. Debe abandonar el país durante el largo período de dominación escandinava, cuando bajo Sven I (1009-1014) y Canuto el Grande (1016-1035), Inglaterra se convierte en una provincia del reino de Dinamarca. Pasa los años del destierro en Normandía, con los parientes maternos: de ahí le vendrá una significativa apertura cultural, entablará múltiples amistades, y preparará en concreto la llegada de la dominación normanda a Inglaterra. Eduardo es llamado a Inglaterra por el hijo de Canuto, Harthcnut, en 1041, proclamado heredero al trono, al que sube en 1042, siendo coronado en 1043. El rey tiene que enfrentarse con los barones sajones, sobre todo con el más poderoso, Godwin de Wessex, que pretende gobernar *de facto* en su lugar. Para contrarrestar esta presión, Eduardo se rodea de notables nor-

mandos y hace venir a obispos de Lotaringia y de Normandía, reduciendo en parte el monopolio de los obispos-monjes ingleses. Incluso llega a prometer al duque Guillermo su nombramiento como heredero al trono.

En efecto, Eduardo no tiene hijos. Se casa, quizá para favorecer la paz, con la hija de Godwin, Edith, pero entre los motivos que contribuyen a exaltar la santidad del rey se encuentra también el de un matrimonio nunca consumado. Otras vicisitudes, entre ellas la expulsión de Godwin (1051) y su rehabilitación (1052), llevan a algunos historiadores a juzgar a Eduardo como un rey débil e inseguro; otros, en cambio, alaban su prudencia y capacidad de negociación, que garantizarán a Inglaterra veinte años de relativa paz.

Además de la castidad, sus virtudes más alabadas son la piedad, la cortesía y familiaridad, que le ponían a disposición de la gente; la generosidad con los pobres y el poder de hacer milagros, entre los que destaca el famoso de curar la escrófula con el simple toque de sus manos. Pero el monumento al que está unido para siempre su nombre y también el lugar donde descansa su cuerpo y donde irá creciendo el culto de su santidad, es la abadía londinense de Westminster. Había hecho voto, mientras estaba exiliado en Normandía, de peregrinar a Roma. Cuando, conquistado el trono, trató de cumplir la promesa, Eduardo encontró una fortísima oposición de los nobles del reino. Tuvo que pedir al papa León IX la dispensa del voto, que le fue concedida, a condición de donar a los pobres los gastos correspondientes al viaje y erigir un monasterio dedicado a San Pedro. El lugar elegido fue un terreno de la parte occidental de la

ciudad, en la parte opuesta a la iglesia de San Pablo (de hecho, Westminster significa «monasterio occidental»). Eduardo no vio la obra acabada: el coro de la abadía fue consagrado el 28 de diciembre de 1065, cuando el rey estaba ya gravemente enfermo. Morirá el 5 de enero de 1066 y será enterrado en la iglesia mandada edificar por él.

Su culto comenzó muy pronto, primero entre un restringido círculo de devotos, y después, una generación más tarde, en la abadía restaurada por él, donde los monjes empezaron también a elaborar, como solía hacerse en estos casos, una recopilación de milagros. En su glorificación estaban interesados los nuevos dominadores normandos. Habían llegado a ocupar Inglaterra en 1066, tras la batalla de Hastings, y no podían olvidar que le debían a él su presencia en el trono inglés. La memoria del rey servía a pesar de todo para reconciliar a sajones y normandos, siendo él mismo una «figura de reconciliación» en su origen familiar, donde confluían la gloriosa dinastía sajona por parte del padre, y la naciente potencia normanda por parte de la madre.

En la historia de la canonización se mezclan razones espirituales y políticas. En 1102 se descubre que su cuerpo había permanecido incorrupto. En 1138, bajo el rey Esteban, se hace un primer intento para obtener la canonización, con el apoyo de una *Vita* escrita por Osbert de Clare, prior de Westminster. En 1160, Enrique II, quien a través de la bisabuela santa Margarita de Escocia tenía algún parentesco con Eduardo, vuelve a pedir su canonización al papa Alejandro III, apoyado por él frente al antipapa, y la obtie-

ne. El 7 de febrero de 1161 Eduardo es proclamado santo. Dos años más tarde, el 13 de octubre de 1163, Tomás Becket, arzobispo de Canterbury, hace la solemne traslación de su cuerpo, depositándolo en el coro de la iglesia mandada edificar por él en Westminster. Para esta fiesta fue invitado a escribir una *Vita* y pronunció un sermón el cisterciense Aelredo, el santo abad de Rievaulx. La fiesta de Eduardo, III en la línea dinástica sajona, pero llamado el «Confesor» por su santidad, aparece en el calendario el 13 de octubre, día de la solemne traslación de sus reliquias, sin embargo el *Martirologio* recuerda su memoria el 5 de enero, día de su muerte.

BIBL.: BHL 2421-2427 y *Novum Suppl.*, 280-281; AS *Ianuarii* I, 293-302; BS IV, 921-926; LMA III, 1583-1584; M. BLOCH, *La Vie d'Edouard le Confesseur par Osbert de Clare*, AB 12 (1923) 5-132; la *Vita* compuesta por AELREDO DE RIEVAULX (idéntica a la de Osbert), en PL 195, 737-790; en ed. moderna en J. BERTRAM (trad. y com.), *Aelfred of Rievaulx, Life of St. Edward*, Gwynedd 1991; diferentes *Vidas* se encuentran recopiladas en H. RICHARD LUARD, *Lives of Edward the Confessor*, *Rerum Brit. Script.* 3, 389-435; la *Vita* de GOSCELLINO en F. BARLOW (ed.), *The Life of King Edward*, Londres 1962, 1-81; además de BARLOW, *F. Edward the Confessor*, Londres 1970; ID (ed., trad. y com.), *The Life of King Edward Who Rests at Westminster, Attributed to a Monk of Saint-Bertin*, Oxford 1992²; SCHOLZ B. W., *The Canonization of Edward the Confessor*, *Speculum* 36 (1961) 385-400.

D. Pezzini

EDUARDO POWELL

1478 ca.-1540 – sacerdote – beatificado el 29 de diciembre de 1886 – fiesta: 30 de julio

Powell nació en Gales y estudió en la universidad de Oxford, donde ingre-

só en el Oriel College en 1495. Su carrera eclesiástica, al principio como protegido del obispo William Smith de Lincoln, empezó muy pronto y tuvo éxito, como se deduce de los numerosos beneficios que obtuvo. En 1506 consiguió el doctorado en teología, tal vez después de haber estudiado algún tiempo en París, con tal éxito que los universitarios de entonces lo consideraron *perdoctus vir*. Tras la subida al trono de Enrique VIII en 1509, Powell a menudo fue llamado como predicador a la corte, por lo que, cuando el rey trató de responder a las doctrinas luteranas, resultó natural que se dirigiera a él. Este compuso una obra en defensa de la autoridad papal y de los sacramentos, publicada en Londres en 1523 bajo el título de *Propugnaculum summi sacerdotii evangelici ac septenarii sacramentorum... adversus Martinum Lutherum* (British Library: C 37 f 9, catalogado como «Povelus»). Pero su suerte cambió al ser nombrado uno de los cuatro teólogos consejeros de la reina Catalina de Aragón en su causa de divorcio con el rey. En calidad de tal, Powell compuso una obra, en la actualidad perdida, el *Tractatus de non dissolvendo Henrici regis cum Catherina matrimonio*. La defensa de la reina por parte de Powell se desarrolló como un ataque a las implicaciones más amplias que la causa tenía en razón de la tradicional interpretación católica de la autoridad papal. La cuestión estalló cuando el clero de Bristol propuso a Powell para responder a Latimer, que había sido invitado por las autoridades ciudadanas a predicar en marzo de 1533. En su respuesta del 25 de abril Powell afirmaba que un príncipe no podía romper

su contrato de matrimonio, y que el poder de la Iglesia estaba por encima del de los gobernantes temporales. Pero la defensa de Powell ofendió el amor propio de Latimer, que lo denunció al ministro del rey, Thomas Cromwell. Powell empeoró posteriormente su posición denunciando públicamente el matrimonio del rey con Ana Bolena. En abril de 1534 fue encarcelado en Dorchester y, el 10 de junio de 1534, trasladado a la Torre de Londres. En noviembre del mismo año fue aprobada un acta del Parlamento contra Powell, ⁷Juan Fisher y otros cuatro por su negativa a pronunciar el Juramento de sucesión, que implicaba la fidelidad a la reina Ana y a sus hijos: se consideraba traición negarse a aceptar el nuevo título del rey, «Jefe de la Iglesia de Inglaterra», así como la difamación de su matrimonio. Powell permaneció en prisión hasta 1540, transcurriendo quizá la última parte de su detención en las cárceles de Newgate. Fue ahorcado, arrastrado por un caballo y descuartizado en Smithfield, Londres, el 30 de julio de 1540, junto con dos hermanos, el beato Thomas Abel (capellán de la reina Catalina) y el beato Richard Fetherston (preceptor de la princesa María), y tres protestantes: Robert Barnes, Thomas Garrett y William Jerome. Powell fue ajusticiado con Barnes, lo que dio motivo a la publicación de un diálogo en verso: *The metynge of Doctor Barons and Doctor Powell at Paradise Gate* (1540: British Library: C 37 a 40).

Eduardo fue conmemorado (aunque su martirio no fuese representado de hecho) en el ciclo de frescos de mártires iniciado por N. Circignani en 1583 (actualmente perdido) para la

iglesia del Colegio Inglés de Roma (Santo Tomás de Canterbury). Tales escenas fueron conservadas en grabados de G. B. De Cavallieri en *Ecclesiae Anglicanae Trophea sive martyrum* (Roma 1584) y constituyeron, para la Congregación de Ritos, una documentación valiosa para demostrar la antigüedad del culto tributado, de modo que León XIII beatificaría a los cincuenta y cuatro mártires el 29 de diciembre de 1886.

BIBL.: BS X, 1082-1083; *Dictionary of National Biography* XVI, 239-240; *New Catholic Encyclopedia* IX, 1872; GILLOW J., *A literary and biographical history or bibliographical dictionary of the English Catholics from the breach with Rome in 1534 to the present time* V, Londres 1902, 355-356; PAUL J. E., *Catherine of Aragon and her friends*, Londres 1966, 166-171, 226-231; POLLEN J. H., *Blessed Edward Powell*, en B. CAMM (ed.), *Lives of the English Martyrs declared blessed by Leo XIII in 1886 and 1891* I, Londres 1904, 484-496.

S. Ditchfield

EDUVIGIS

1180 ca.-1243 – duquesa, cisterciense – canonizada el 26 de marzo de 1267 – fiesta: 16 de octubre

Eduvigis, duquesa de Silesia, era hija de Bertoldo IV, de la familia Diesen-Andechs, y por la segunda mujer de este, Inés de Meissen, pertenecía a la familia de los condes de Andechs, ciudad a orillas del lago de Amer (Baviera). Bertoldo IV, que ya ostentaba el título de conde, fue elevado a la dignidad de marqués de Merano en 1180. Eduvigis fue educada en el monasterio de las benedictinas de Kitzingen (diócesis de Wurzburg). Estaba destinada como esposa al

príncipe serbio Toljen, hijo de Miroslav, pero las negociaciones fracasaron. En torno a 1190 llegó a la corte de Boleslao el Alto, duque de Breslavia, donde contrajo matrimonio con el hijo de este, Enrique el Barbudo, que en 1202 asumió las funciones de gobierno. Del matrimonio con Enrique tuvo seis hijos: Boleslao, Conrado, Enrique el Piadoso, Inés, Sofía y Gertrudis. Perdió a casi todos sus hijos; sólo le sobrevivió su hija Gertrudis, abadesa de las monjas cistercienses de Trebnitz, en el monasterio fundado por Eduvigis en 1202; estuvo muy ligada a su nuera Ana, mujer de Enrique II el Piadoso (que cayó en la batalla contra los tártaros en Liegnitz en 1241) e hija de Ottokar Přemysl de Bohemia. La duquesa de Silesia se consideró soberana de una región polaca y aprendió y habló polaco. Eduvigis participaba con entusiasmo en las celebraciones litúrgicas. En la corte se acostumbraba a leer durante las comidas pasajes de la Biblia y de las vidas de santos (se han conservado dos manuscritos suyos: el salterio de Trebnitz y un libro de las horas ricamente miniado). Eduvigis vestía sencillamente, nunca usaba ropas ostentosas y en contacto directo con el cuerpo llevaba un hábito de saco; se ceñía los costados con una cuerda de crin de caballo; no usaba trajes nuevos, a menos que no los hubiera llevado antes otra dama de su corte. Del palacio ducal se trasladó al monasterio de Trebnitz. Aquí servía la mesa a las monjas con frecuencia. Pidió que la sepultaran en el cementerio de aquel monasterio, en una tumba común. En Trebnitz su vida ascética, se hizo más dura aún. Se flagelaba hasta derramar sangre o se

hacía flagelar por las monjas; no bebía vino sino agua (durante las fiestas probaba la cerveza); ayunaba casi totalmente a pesar de las protestas de su hermano Ecberto, obispo de Brandeburgo; caminaba descalza; incluso, en invierno, solía sostener el salterio y la vela con las manos desnudas; dormía sobre tablas o en el suelo, cubierto de granzas. Llevó una vida de oración y de vigiliass por encima de cualquier resistencia física. Si nos atenemos al relato de la monja Gaudencia, una vez permaneció tanto tiempo tendida en el suelo en forma de cruz, que podría haber rezado medio salterio. Su nuera Ana testificó que, aun conociendo muchas vidas de santos, no encontró un ejemplo de ascesis vivida con semejante severidad.

Fundadora del monasterio de Trebnitz, Eduvigis inspiró y sostuvo la fundación de otros monasterios. Se ocupaba de las viudas, huérfanos, enfermos y pobres y distribuía limosnas. Murió en Trebnitz el 14 de octubre de 1243. Su canonización se llevó a cabo en poco tiempo (26 de marzo de 1267), bajo el pontificado del papa Clemente IV; desde el principio, en efecto, se difundió la fama de sus milagros (su fiesta se celebra el 16 de octubre). Algún tiempo más tarde su cuerpo fue exhumado y trasladado a una capilla del monasterio de Trebnitz. La vida conocida como *Vita sanctae Edvigis*, nos ha llegado en una copia del s. XIV, cuyo autor es un fraile franciscano. Se compone de dos partes muy distintas: la «vida menor» y la «vida mayor». Esta biografía fue traducida al alemán en 1504. Pedro Skarga (1536-1612) trató de Eduvigis en sus *Vidas de los Santos* (1579).

BIBL.: BHL 3766-3771 y *Novum Suppl.*, 411-412; AS *Octobris VIII*, 200-267; BS III, 933-934; BRAUENFELS W. (ed.), *Der Hedwigs-Codex von 1353*, Berlín 1972; FOLZ R., *Les saintes reines du Moyen Âge occidental (VI^e-XIII^e siècles)*, Bruselas 1992; STARNAWSKI J., *Drogi rozwojowe hagiografii polskiej i łacinskiej w wiekach srednich*, Cracovia 1993, 61-75.

J. Starnawski

EFRÉN

S. IV – diácono y doctor de la Iglesia – fiesta: 9 de junio

Tal vez la única fecha cierta de la vida de Efrén es la de su muerte, el 9 de junio del 373, en Edesa. Aquí había llegado desde Nisibis, poco después de la cesión, «sin habitantes», de la ciudad a Sapor II por parte del emperador Joviano, en el 363, como refrendo de los tratados de paz que terminaron con la guerra que desde hacía varios años enfrentaba a Roma con la Persia sasánida, al día siguiente de la muerte de Juliano el Apóstata, aquel que había sacrificado nuevamente a los ídolos y deshonrado las iglesias, como manifestó Efrén en algunos himnos escritos contra él.

En Nisibis, romana desde el 297 y sede del *dux Mesopotamiae*, había nacido Efrén en torno al 306, de padres cristianos. Sabemos, por una inscripción de aquel período, que la ciudad albergaba a una comunidad cristiana «ortodoxa» ya en la segunda mitad del s. II –mucho antes, por tanto, de haber sido anexionada a Roma–. Sabemos, además, que en ella no sólo existía desde hacía tiempo, como en otras partes, una comunidad judía, sino que también funcionaba una escuela judía, a partir de una fecha anterior al 70 e incluso desde finales del

s. II, cuando fue trasladada a Palestina. Conocemos las profusas relaciones existentes en Siria entre sinagoga e iglesia y, por último, sabemos, por un texto datable en los últimos decenios del s. VII, que el obispo Santiago (ca. 303-338), había fundado en Nisibis, precisamente una escuela en la que Efrén ejercía el cargo de «intérprete de las Escrituras». La noticia no se puede precisar; sin embargo, aunque no conocamos la estructura de la institución en su nacimiento, sí se puede hablar de institución en sentido estricto; también existe consenso sobre el hecho de que los estatutos de la más tardía y activa escuela que conocemos y que se remontan a un período muy posterior, datable entre los ss. VI y VII, no deberían disociarse demasiado de los originarios o, en cualquier caso, de la organización de la institución en sus comienzos. Por lo demás, a su actividad remitía ya parte de la disciplina que regulaba la vida de aquellos «hijos del Pacto», aquellos «solitarios» que en muchas iglesias de Persia constituían un grupo de cristianos que, renunciando al matrimonio y al trabajo, servían, en ascesis, oración y caridad, a la manera de los ángeles con tintes escatológicos en la liturgia y la enseñanza de la Iglesia. Efrén, independientemente de su papel posterior, primero en la «escuela» querida por Santiago y después en Edesa, creció entre estos grupos, como «solitario», y en ellos aprendió, y por tanto a su vez enseñó, aquellas tradiciones exegeticas que una fuente más tardía indican como las enseñanzas «del apóstol Addai», el evangelizador de Edesa y de Siria.

A esta actividad de Efrén deben re-

ferirse dos de sus escritos exegeticos, la *Interpretación del Génesis* y la más sucinta *Explicación del Éxodo*. Estos textos manifiestan una gran proximidad (en los métodos y en el interés intelectual que los conforma, aun antes que en las conclusiones particulares de su investigación) a los textos paralelos de la exégesis judía: su interés por la reconstrucción de los hechos narrados por las Escrituras (Efrén habla a menudo de «interpretación *factual*»); por la precisión en la identificación y en los rasgos de cada uno de los personajes contenidos en ellos; por los problemas planteados por la cronología bíblica, por una parte, y, por la otra, las técnicas a que se recurre para resolver las posibles cuestiones o dificultades no tienen nada de judías. La misma limitada atención concedida en estos escritos a los rasgos tipológicos de personas o acontecimientos de las Escrituras de Israel confirma esta tendencia. De hecho, aquí el «prototipo» es definido sobre todo en relación a los pasajes que también tenían valor profético para Israel, con relación al Mesías o a las historias del pueblo de los últimos tiempos.

Muy diferente del testimonio de estos «comentarios» es, en cambio, el de sus «discursos» e «himnos». Aquí, donde Efrén expresa mejor el poder de su genio intelectual y poético, la atención está puesta siempre en los «misterios» de la Escritura y de la misma naturaleza. En efecto, tres son para él las arpas dispuestas por Dios, que toca su Iglesia, como refiere el himno 27 *Sobre la virginidad*: la de Moisés, la del Salvador y la de la naturaleza. Hombres y cosas llevan la impronta de la gracia y justicia de

Dios; componen figuras, descoloridos semblantes, de su escondida Presencia. Así como el pajarillo, que sólo puede remontar el vuelo y ser sostenido por el aire si despliega y tiene abiertas las alas, testimonio, en la forma que asume para elevarse, el poder de la cruz (cf *Himnos sobre la fe*, 18, 6), de aquel madero que es el Árbol mismo de la vida y, por consiguiente, del Hijo; así también los justos y los acontecimientos de las Escrituras remiten a él.

Recordábamos arriba los orígenes antiguos de la comunidad cristiana «ortodoxa» de Nisibis. Sin embargo, Efrén escribe que fue Santiago el que «engendró (la iglesia nisibena) y le dio la leche de la infancia»; el que «la llevó de niña en su seno» y fue, «en la descarada edad de la juventud, su temible educador» (*Carmina nisibena*, respectivamente 14, 21 y 20; 16, 17). Por tanto, sólo con este obispo –constructor de la primera gran iglesia de la ciudad (entre el 313 y el 320 ca.), presente en Nicea y testigo después en Nisibis de la fe nicena–, la Iglesia católica local habría adquirido, para Efrén, una fisonomía concreta. Por otra parte, insiste en este origen reciente de su comunidad cuando recuerda los sucesivos episcopados de Babu (338-346) y Vologeso (muerto en el 361 ó 362), a cuyo lado estuvo como diácono, además de doctor ya maduro y autorizado, y cuya limpidez y dulzura, santidad y sabiduría canta.

Un ulterior rasgo de la fisonomía espiritual de Efrén fue la profunda comunión en que vivió con la Iglesia local presidida por el obispo. Para él, en un tiempo de profundas y dramáticas laceraciones («disputas en los mercados y divisiones en las asam-

bleas y, dentro de la iglesia, puñal y espada», escribirá en sus últimos años en *Himnos sobre la fe*, 53, 2), la fidelidad a la tradición eclesial apostólica es el criterio de la ortodoxia y la raíz de la vida cristiana: contra las comunidades heréticas, por ejemplo, observa que se llaman según el nombre de su fundador; sólo las comunidades ortodoxas se designan únicamente en relación al nombre de Cristo. Efrén está preocupado por la legítima ordenación de aquel que preside en la iglesia; en efecto, si no se coloca en la recta sucesión apostólica, testimonia la falsedad de la doctrina que ese presunto obispo profesa.

Como prueba de su empeño en la vida de la Iglesia y de la ciudad puede citarse su participación, en Edesa, durante la carestía que sufrió entre los años 372 y 373, en la organización de las ayudas a los necesitados, en la distribución de los alimentos y en la caritativa obra de dar sepultura a los muertos. O, como subraya con particular eficacia Brock, se puede recordar un rasgo que caracteriza toda su obra, tanto pastoral como teológica: la atención que presta a la mujer, a los aspectos de la presencia femenina en la Iglesia y en el misterio mismo de Dios. Lo notaba ya, al menos por lo que concierne al talante pastoral, un escritor y obispo de Siria de los ss. V-VI, Santiago de Sarug. Lo que hizo Moisés por las mujeres de Israel, observaba, Efrén, a imitación suya, lo había hecho por las mujeres cristianas: las incluyó, mediante el canto, en la liturgia de las iglesias, porque no convenía que asistieran en silencio, sin manifestar la alabanza, como si no fueran una nueva criatura, iguales a los ángeles.

De hecho, muchos himnos están compuestos para voces femeninas, para las voces de las «hijas del Pacto», que no sólo los cantaban en la iglesia, en la celebración del santo, sino también por las calles para instruir a los hombres. Bajo el perfil teológico, Efrén ve en la mujer una doble y esencial potencia: la generadora y la del cuidado. Aquí bastará citar, siguiendo a Brock, dos pasajes, según los cuales tanto el Padre como el Hijo conservan, para él, marcados rasgos femeninos. Así se lee en *Himnos sobre la resurrección*, 1, 7: «La palabra del Padre vino de su seno y se revisió de cuerpo en otro seno: la Palabra procedió de un seno al otro, / los castos senos ahora están grávidos. / ¡Bendito el que ha puesto su morada en nosotros!».

En cambio, en el pasaje siguiente, es la paradoja del Verbo encarnado, convertido en niño que se amamanta, la que inspira el canto de Efrén, en términos que nada difieren de otros, de la misma tradición siríaca: «Él yacía allí, y succionaba la leche de María: / y sin embargo las criaturas todas liban su bondad. / Es él el pecho viviente: de su vida / los muertos sorben un hálito de vida y vuelven a vivir» (*Himnos sobre la Natividad*, 4, 149-150).

Un «abismo» separa al Creador de su criatura, un abismo infranqueable para ella. Blasfema y vana es toda investigación irreverente y curiosa: los escrutadores del Misterio, arrianos o gnósticos, no pueden menos que quedar confusos en su pretensión de contenerlo o definirlo. En efecto, «demasiado insignificante es el hombre para que pueda [interpretar] todas las lenguas, / pero si fuera capaz de oír la

lengua de los ángeles espirituales, / ¿se elevaría después a oír el silencio musitado entre el Padre y el Hijo? / Es extraña nuestra lengua a la voz de los animales. La lengua de los ángeles es extraña a cualquier otra lengua. / El silencio en que el Padre habla con su Dilecto es extraño a los ángeles (mismos)». Pero «bueno (es) aquel que, como reviste toda semblanza para nuestra vida, así reviste toda voz para nuestro convencimiento. / Una es su naturaleza: es posible verla. Uno es su silencio: puede ser escuchado» (*Himnos sobre la fe*, 11, 7-9).

El Dios lejano, «urgido por su amor», ha creado primero y después se ha acercado a su criatura, a pesar de su transgresión, mitigando la propia gloria, para que ella no muriese a causa de su proximidad; más aún: para que ella lo eligiese libremente. En efecto, el hombre es libre; libre como su Señor, a quien Efrén canta así: «(La libertad) es un gran don a través del cual Dios te ha elevado / por encima de los mares, aprisionados en sus abismos; / por encima de la tierra, del cielo y de los montes, / que, privados de ella, son mucho más pequeños (que nosotros). / Mediante la libertad, Señor mío, has exaltado un pequeño cuerpo por encima de todas las criaturas». A esto tiende toda la economía divina: a enseñar «dos cosas a un tiempo: que tenemos un Señor, y también libertad» (*Himnos contra los herejes*, 11, 1 y 14). Una libertad por cuyo motivo Efrén grita a los hombres, molestos por su voluntaria servidumbre: «Liberaos, pues, arrojad lejos de vosotros el peso y ascendid velozmente por encima de vosotros mismos, por el poder de

(vuestra) libertad. En efecto, no somos piedra, sorda por naturaleza. El alma puede alzarse», si confía, llevada por el «Espíritu que (viene) de lo alto y se mezcla con nuestra interioridad, / él, cuya ala es celeste» (*Himnos sobre la Iglesia*, 31, 2 y 1).

Por tanto, sinergia entre un Dios que afirma su gloria en la humillación, y otorga y manifiesta todo lo que es suyo, y un hombre que por la fe se excede en el amor: esta parece ser la enseñanza de Efrén, que surge de uno de sus escritos más felices, los *Himnos sobre el Paraíso*.

BIBL.: El amplio legado literario de Efrén, repartido en diferentes lenguas, a causa de las numerosas traducciones de que han sido objeto sus escritos desde la antigüedad y de las vicisitudes de su transmisión, plantea numerosos problemas de autenticidad. Los escritos cuya atribución es más segura comprenden obras en prosa, en prosa atildada o en versos. Por brevedad, remitimos sólo a las indicaciones dadas por A. Camplani en un breve estudio que sirve de introducción general a Efrén: se trata del capítulo dedicado precisamente a san Efrén, en G. BOSIO-E. DAL COVOLO-M. MARITANO (eds.), *Introduzione ai Padri della Chiesa: Secoli III e IV*, Turín 1993, 457-477, 476. Para las *Vitae*, cf. BHG 583-592k; BHO 269-273; BS IV, 944-949; DHGE XV, 590-597; DPAC I, 685-688.

En castellano: EFRÉN DE SIRIA, *Endechas*, Colección Excelsa, Aspas, Madrid 1950. Además: ALTANER B., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 299-301; HUSCENOT J., *Los doctores de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1990, 27-39.

EFRÉN DE NISIBIS, *Hymnes sur le Paradis*, ed. de R. LAVENANT, SC 137, París 1968; *Hymns on Paradise*, ed. de S. BROCK, Nueva York 1990; *Hymns*, ed. de K. E. McVEY (que contiene la traducción de los himnos sobre la natividad, contra Juliano y sobre la virginidad); *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, SC 121, París 1966.

BROCK S., *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of St Ephrem*, Roma 1986; DE HALLEUX A., *Saint Ephrem le Syrien*, Revue théologique de Louvain 14 (1983) 328-355. Un breve estudio de la exégesis de Efrén, en

el ámbito de las tradiciones interpretativas relativas a las Escrituras del área siríaca, se encuentra en L. VAN ROMPAY, *The Christian Syriac Tradition of Interpretation, en Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation* V. I, 1ª parte: M. SAEBO (ed.), *Antiquity*, Gotinga 1996, 612-641, en part. 622-628.

P. Bettolo

EGIDIO

Ss. VII-VIII? – ermitaño – fiesta: 1 de septiembre

«El beatísimo Egidio es el más solícito de todos los santos que acude en socorro de los necesitados, atribulados y afligidos que se dirigen a él». Así presentaba la Guía del peregrino de Compostela (*Codex calixtinus* V, 8) a este antiguo eremita a los que, dirigidos al célebre santuario gallego, llegaban por el camino tolosano a la etapa obligada de Saint-Gilles-du-Gard, en la región de Nîmes. Aquí, a finales del s. XI, se había construido una nueva basílica sobre la antigua cripta que conservaba el cuerpo de Egidio (también conocido como Gil), encerrado en una tumba de época merovingia, pero cuya inscripción se remontaba al s. X.

La más antigua recensión de la *Vita*, fechable con seguridad en el s. X (BHL I, 93), narra que Egidio, llegado a Galia desde Grecia, su país de origen, tras una breve estancia en Provenza, se retiró a una vida eremítica en un lugar desierto de Septimania, en compañía únicamente de una cierva que le proporcionaba leche. Durante una batida de caza el animal logró salvarse porque una flecha disparada por el rey de los godos alcanzó a Egidio, quedando herido en una pierna. El soberano le dio entonces al

eremita unas tierras, en las que construyó un monasterio del que llegó a ser abad. Habiéndose difundido su fama de santidad, Egidio fue invitado por el rey de los francos, Carlos (ciertamente Carlomagno en la mente del hagiógrafo), quien le suplicó que rezara para obtenerle el perdón de una culpa que no osaba confesar a nadie. El domingo siguiente, mientras celebraba la misa, se le apareció a Egidio un ángel y depositó sobre el altar un trozo de papel en el que estaba escrito el pecado secreto del soberano. Así fue perdonado.

Posteriormente, Egidio habría ido a Roma para poner su monasterio bajo la protección papal, obteniendo del pontífice privilegios que libraban al cenobio de cualquier otra injerencia. Murió poco después de la vuelta de Roma, en la noche del 1 de septiembre.

Las incertidumbres y contradicciones del relato hagiográfico hacen difícil toda connotación histórica concreta del personaje, y sólo permiten afirmar que Egidio fue un eremita o un monje que vivió en la región de Nîmes, tal vez entre los ss. VII-VIII, de quien no se debía conocer ya nada cuando, a partir del s. X, el desarrollo del monasterio que guardaba sus reliquias dio gran fama a su nombre. Con el aumento de la importancia de su cenobio, los monjes de Saint-Gilles-du-Gard intentaron repetidamente librarse de la jurisdicción ejercida sobre ellos por los obispos de Nîmes, ciertamente todavía en el s. IX. Esto explica con probabilidad la inclusión en la *Vita* del episodio del viaje de Egidio a Roma y la posterior presencia entre los documentos del monasterio de dos bulas pontificias

—que resultaron de modo evidente falsas— con las que en el 878 el papa Juan VIII habría restablecido en sus derechos, violados por los prelados de Nîmes, al abad de Saint-Gilles, basándose en la presunta donación del cenobio hecha por el fundador a la Santa Sede.

El culto de Egidio conoció en los ss. X-XIII dimensiones europeas. Sus reliquias se hallaban en varias localidades de Francia (en particular en la iglesia de Saint-Sernin de Toulouse), Bélgica y Alemania, mientras que al menos cuatro monasterios decían conservar su cuerpo entero. Fue invocado contra un gran número de enfermedades (desde las fiebres palúdicas hasta el miedo a los terrores nocturnos) y considerado patrono de las gentes del mar, de los pastores y de los mendigos (en Inglaterra, de los cojos y mutilados, en atención a la herida recibida en la pierna para salvar a la cierva), tanto que en el s. XIV entró en el número de los 14 «santos auxiliaadores».

Mientras que la cierva se convirtió en uno de los atributos iconográficos más difundidos del santo, el episodio del pecado secreto de Carlomagno fue uno de los que más recreó la fantasía de artistas: se encuentra representado en una vidriera de la catedral de Chartres y en el «cofre de las reliquias» conservado en Aquisgrán. Su fiesta se celebra el 1 de septiembre.

BIBL.: BHL I, 93-98; AS *Septembris* I, Venecia 1756, 284-304; AB 8 (1889) 103-120; BS IV, 958-959; BRITAIN F., *Saint Gilles*, Cambridge 1928; MÅLE E., *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, París 1948, 626.

D. Tuniz

EGIDIO DE ASÍS

†1262 – franciscano – culto confirmado en 1777 – fiesta: 23 de abril

Después de Bernardo de Quintavalle y Pedro (que se unieron a san [♂]Francisco de Asís el 16 de abril de 1208), Egidio es el tercer compañero del santo (23 de abril) y, tras el fundador, «la más bella encarnación del espíritu franciscano» (P. Sabatier). En mayo-junio de 1208, Egidio y Francisco recorren la Marca Anconitana exhortando al amor a Dios y a la penitencia. De regreso en la Porciúncula, son objeto de desprecio; los habitantes de Asís, que no quieren favorecer a quienes, renunciando a bienes y trabajo, viven a costa de los demás, se niegan a darles limosna. De octubre a diciembre de ese mismo año, Francisco envía, de dos en dos, a sus hermanos al norte, centro y sur de Italia (y él, con Felipe, va al este), a predicar con el ejemplo y la buena palabra, inaugurando así la conocida itinerancia franciscana. Egidio, con Bernardo, «toma la dirección de Compostela» (hacia la Toscana). Creyéndolos «ribaldos», el pueblo no los ayuda, dejándolos expuestos a los rigores invernales, al hambre y sed, al frío y humedad. Sólo un florentino, descubriendo su virtud, los acompaña días. Con otros diez compañeros acompaña a Roma al fundador para la aprobación oral de la protorregla franciscana por parte de Inocencio III (entre el 25 de abril y el 16 de mayo de 1209). Hacia 1212-1213, con el permiso de Francisco, su espíritu aventurero y el gusto por los viajes lo llevan, peregrino y predicador penitencial itinerante, a los grandes santuarios: Compostela, San Miguel de Gargano, San Nicolás de Bari, Tierra Santa,

Roma... Pero se gana el sustento con el trabajo manual: en Brindisi transporta agua; en Ancona fabrica espuelas de juncos; por el camino hace de leñador o varea olivas; en Roma es un jornalero más en el vareo de las nueces; en los Quattro Coronati ayuda al molinero a tamizar la harina y transporta el agua desde San Sisto Vecchio; en Rieti se queda en casa del cardenal Nicolás, pero todos los días sale a ganarse el pan. Cualquier trabajo es bueno, siempre que le permita la meditación cotidiana y el rezo del breviario romano (ha de recitarlo por razón de la tonsura recibida con los primeros compañeros en 1209). Es también el primer representante de aquellos franciscanos particularmente dados a la contemplación y a grandes experiencias místicas, los cuales, según la primitiva forma de vida minorítica, alternaban algunos días de eremitorio con el apostolado. Vive esta forma de vida eremítica de 1215 a 1219 en Favaronne, en los valles umbros, donde recibe gracias místicas y visiones. En 1219-1220 ca. ensaya también la aventura misionera en el norte de África. Del 23 de junio al 31 de enero de 1226 está con el cardenal Nicolás en Rieti. Este mismo año —muere Francisco— se pone en camino hacia el eremitorio de «Septone» (= Cetona) en la diócesis de Chiusi, cuando en los eremitorios franciscanos se ha pasado a una vida contemplativa (sin trabajo manual). Sobrevive 26 años a san Francisco. Pasa los últimos años de vida en Monteripido (Perusa) totalmente entregado a la contemplación mística. Muere aquí el 23 de abril de 1262. Sus restos mortales, trasladados a San Francesco al Prato en Perusa (junio de 1262), el 20 de septiembre de 1920 son devueltos a Monteripido.

Es autor de *Dichos*. Fuentes de noticias sobre él son las distintas redacciones de la *Vita beati fratris Aegidii*.

Para los contemporáneos (sobre todo la *Vita prima san Francisci*, c. 24, escrita en 1228 por Tomás de Celano) fue apóstol y contemplativo, hombre sencillo y humilde, verdadero «caballero de la mesa redonda» (de san Francisco), justo y temeroso de Dios, modelo de perfecta obediencia y laboriosidad, de vida eremítica y santa contemplación. Su culto fue ratificado por Pío VI en 1777. Su memoria se celebra el 23 de abril.

BIBL.: Principales fuentes: las antiguas vidas y *Legendae* de san Francisco; la triple redacción de la *Vita b. Aegidii* (la *Vita I*, atribuida a fray León, 1265 ca., ed. crítica de R. B. BROOKE en *Scripta Leonis, Rufini et Angeli*, Oxford 1970; la II, fragmentaria y complementaria de la anterior, tal vez de fray Juan de Perusa, compañero de Egidio, en *AS Aprilis III*, Amberes 1675, 221-227; la III, más larga y elaborada, quizá por el autor del *Anonimo Perugino*. Analecra franciscana III, 74-115. Para una lista completa de las hagiografías del santo cf BHL *Novum Suppl.*; BS IV, 960-961; *Dicta b. Aegidii Assisensis* (Bibliotheca franciscana mediaevi, III), Quaracchi 1905; (tr. it. N. VIAN (ed.), *I Detti del beato Egidio*, Brescia 1933); BROWN R., *Franciscan Mystics. The Life of Blessed Brother Giles of Assisi Companion of St. Francis*, Garden City (Nueva York) 1962 (bibliografía 211-221); FRATINI G., *Vita del B. E. d' A.*, Asís 1898; HARDICK R., *Leben und «goldene Worte» des Bruders Aegidius*, Werl-Westfalia 1953 (con intr. crítica a las fuentes para la vida de Egidio).

A. Pompei

ELENA

Ss. III-IV – emperatriz – fiesta: 18 de agosto

Flavia Julia Helena Augusta, venerada como santa Elena en la Iglesia latina, fue madre del emperador Cons-

tantino. Sus datos biográficos, extraídos en general de la *Vita Constantini* de Eusebio de Cesarea (BHG 361x) y del *De obitu Theodosii* de san ↗ Ambrosio, son escasos e inciertos. De humildes orígenes, nació hacia mediados del s. III tal vez en Drepanum, en Bitinia, a la que más tarde Constantino denominó *Helenópolis*. Concubina de Constancio Cloro, fue alejada cuando este hubo de casarse por razones de estado, hasta que su hijo Constantino, que sucedió a su padre, la reclamó en el 307 a la corte dándole el título de *Augusta* y confiriéndole riquezas y honores. Elena se dedicó entonces a obras de beneficencia, ayudando a personas necesitadas y a ciudades enteras y haciendo construir nuevas iglesias en Roma, Constantinopla y Palestina.

Eusebio afirma que fue convertida al cristianismo por su hijo Constantino, aunque esto parezca contradecir el testimonio de Ambrosio, según el cual la madre dio al hijo mucho más de lo que había recibido. Estas fuentes insisten en sus virtudes, en particular la piedad, la generosidad y la modestia. En edad tardía emprendió una peregrinación a Palestina e hizo construir una basílica en Belén y otra en el Monte de los Olivos, donde, según la leyenda (Eusebio no habla de ella), habría encontrado la cruz de la pasión de Cristo, parte de la cual hizo conservar en Roma en la basílica de Santa Cruz.

De su muerte se sabe sólo que ocurrió en edad tardía, tal vez entre el 330 y el 335. Su cuerpo habría sido trasladado a Roma y sepultado en la vía Labicana (hoy Casilina) en un sarcófago de pódrido, colocado dentro del mausoleo imperial, del que que-

dan algunas ruinas en una localidad conocida como Tor Pignattara. Son numerosas las biografías y las traslaciones a partir del s. IX.

Elena fue venerada inmediatamente como santa, y su culto se difundió por Oriente y Occidente. En el *Martirologio* de Usuardo (s. IX) su fiesta se celebra el 18 de agosto, en la Iglesia griega se la venera en cambio el 21 de mayo junto con su hijo Constantino. Representa el modelo de la santa imperial, que tiene también por esto (además de por el hallazgo de la cruz) un eco universal, pero es asimismo una de las primeras santas no mártires ni monjas de la tradición hagiográfica.

También, en relación a sus reliquias, tenemos varias tradiciones, que hablan del traslado de su cuerpo a Constantinopla al mausoleo de su hijo, y después a Venecia en 1212, o bien a Reims, en Francia, en el período carolingio o, por último, de su ubicación en el s. XII en la basílica romana de *Aracoeli*. Hoy es la patrona de Pesaro y de Ascoli Piceno (Italia), y es venerada en Alemania y Francia, sobre todo en París (adonde habrían sido trasladadas sus reliquias después de la Revolución francesa) y en Elna, originariamente *Castrum Helenae*. Es considerada la protectora de los fabricantes de clavos y de agujas, en relación con el hallazgo de los clavos de la pasión de Cristo, y, por la misma razón, de quien busca objetos perdidos. Su intercesión es solicitada además con ocasión de temporales e incendios, y de muchas enfermedades, probablemente en recuerdo de sus obras de asistencia a los pobres y enfermos.

Del período romano quedan algu-

nas monedas y medallas con su efigie, mandadas acuñar por su hijo; por testimonios epigráficos y literarios sabemos que se le erigieron muchas estatuas. A partir de la Alta Edad media contamos con varias representaciones orientales y occidentales, en las que aparece vestida de emperatriz junto a la cruz y, a menudo, junto a su hijo Constantino (sobre todo en el arte bizantino); otras representaciones se refieren a las distintas tradiciones del hallazgo e identificación de la verdadera cruz. Entre las obras más importantes se encuentran las esculturas medievales de la iglesia de Saint Just de Valcabrère, junto a Saint-Bertrand-de-Comminges (s. XII), y de la fachada de la catedral de Reims (s. XIII); los frescos de Agnolo Gaddi en la basílica de Santa Cruz de Florencia (s. XIV), de Piero della Francesca en San Francisco de Arezzo (s. XV) y de Marco Palmezzano en Santa Cruz de Jerusalén en Roma (s. XV); las pinturas de Paolo Veronese en la National Gallery de Londres (1570) y en la Pinacoteca Vaticana de Roma (1580) y de Tintoretto en la Pinacoteca de Brea en Milán (s. XVI); además de la estatua de A. Bolgi en la basílica de San Pedro en Roma (1639).

BIBL.: BHL 3772-3790 y *Novum Suppl.* 3776-3790d; AS *Augustii* III, 580-653; BS IV, 988-995; EC V, 205-209; PG XX, 1101-1108; AMBROSIO DE MILÁN, *De obitu Theodosii*, (CSEL 73), Viena 1955, 369-401; EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini*, Leipzig 1902, 96-97.

CONSOLINO F. E., *L'invenzione di una biografia: Almanno di Hautvillers e la vita di sant'Elena*, *Hagiographica* I (1994) 81-100; HUNT E. D., *Holy Land Pilgrimage in the Late Roman Empire, A. D. 312-460*, Oxford 1984, 28-49; MAURICE J., *Sainte Hélène*, París 1929; RÉAU L., *Iconographie de l'art chrétien* III/1, París 1958, 633-636; *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Stuttgart 1990, 358-366; WIL-

KINSON J., *Christian Pilgrims in Jerusalem during the Byzantine Period*, Palestine Exploration Fund 108 (1976) 91-93.

A. Simonetti

ELENA GUERRA

1835-1914 – fundadora de las Oblatas del Espíritu Santo – beatificada el 26 de abril de 1959 – fiesta: 11 de abril

Nació en Luca el 23 de junio de 1835 de Antonio y Ernestina Franceschi, una familia acomodada de la media burguesía, que dio a su hija la instrucción típica reservada a las muchachas del s. XIX. Elena, como contó ella misma, perfeccionó sus estudios, incluso de latín, escuchando a escondidas las clases que le daban a su hermano Almerico (que se convertiría en una figura eminente del clero luqués). Fue una autodidacta, convencida del valor de la cultura también para las mujeres. Estudió, escribió y publicó. Fue organizadora y fundadora. En 1856 dio vida al «Giardinetto di Maria» y después a las «Amicizie spirituali», que eran formas de asociaciones femeninas laicas, nacidas de la necesidad de ayuda espiritual recíproca entre mujeres jóvenes. Entre 1857 y 1864, cuando una grave enfermedad la obligó a permanecer mucho tiempo inmóvil, vivió de esta forma casi una experiencia de comunidad. En 1870, tras una peregrinación a Roma, Elena se sintió atraída a abrazar la vida contemplativa en un monasterio; pero, tras dar vida a otra asociación de jóvenes seculares que vivían en familia (futuras Adoratrices perpetuas de Jesús Sacramentado), fundó en 1872 el «Instituto de Santa

Zita» (en honor de \nearrow Zita de Luca, patrona de la ciudad), también este formado inicialmente por mujeres que no hacían vida comunitaria y se proponían instruir y educar a niñas. Los luqueses las llamarán «zitas».

Durante diez años el grupo trabaja entre la incomprensión de sus paisanos, del clero y del mismo obispo Arrigoni, así como de la familia Guerra. Por fin en 1882, tras abandonar su casa e iniciar la vida de comunidad, Elena obtiene el reconocimiento de la «Congregación de las Religiosas de Santa Zita», cuyas reglas ha escrito con el apoyo del arzobispo Ghilardi, que concedía a las hermanas vestir el hábito religioso. Así nacían las «Oblatas del Espíritu Santo».

Convencida de la función de la prensa como servicio fundamental para la Iglesia, Elena escribía y publicaba sus «libritos» sobre temas relativos a la mujer (esposas, novias, empleadas de hogar) y a la escuela para orientar a profesores y alumnos hacia una cultura cristiana (cabe recordar el «Brevísimo compendio de la Historia de Italia», compuesto a imitación de las obras de don \nearrow Juan Bosco). En la madurez sus intereses se centraron en el motivo básico de su espiritualidad: el Espíritu Santo, el Cenáculo, Pentecostés. En esta línea, en 1886 le pedía al Papa que emprendiera una campaña de renovación de la Iglesia a través de una vuelta a la devoción del Espíritu Santo. Mons. Volpi, obispo auxiliar de Luca, la animaba tanto a publicar (opúsculo *El nuevo Cenáculo*) como a viajar a Roma, donde Elena fue recibida por León XIII. Cuando en 1897 se publicó la encíclica *Divinum illud munus* sobre el Espíritu Santo, Elena dio vida al «Cenáculo

permanente», asociación de religiosos y laicos, orientados a la oración común, sobre todo litúrgica.

Luego vino «la hora de las tinieblas». Entre 1905 y 1906 en el interior de su instituto se lanzaron acusaciones contra la fundadora por mala administración: le imputaban el haber dilapidado el patrimonio con sus publicaciones. Las autoridades eclesásticas la obligaron a dimitir como superiora y a renunciar a publicar. Eran los años de la crisis modernista, y el nuevo arzobispo de Luca, Lorenzelli mostró cierta desconfianza respecto a una religiosa que escribía tanto. El 20 de septiembre de 1906 Elena dimitió: aceptaba la humillación ofreciendo su vida por el bien de la Iglesia. Vivió después en silencio y en obligada inactividad hasta el 11 de abril de 1914. Inmediatamente después de su muerte, en la ciudad el pueblo la consideró santa.

En 1930 se abrió el proceso informativo para la causa de beatificación. En 1953 se publicaba el decreto sobre la heroicidad de las virtudes de la venerable Elena Guerra, beatificada el 26 de abril de 1959 (es la primera beatificación del papa \nearrow Juan XXIII). Sus publicaciones son muy numerosas; algunas han aparecido en nuevas ediciones, sobre todo los escritos relativos al Espíritu Santo. También son muchas las biografías, anónimas, obra de religiosas del instituto. Fue alumna de su instituto en Luca y asidua lectora de sus escritos espirituales, otra santa y contemporánea luquesa, la mística \nearrow Gema Galgani.

BIBL.: BS VII, 452-453; DIP IV, 1474-1477; LThK IV, 1264; ABBRESCIA D. M., *Elena Guerra. Profetismo e rinnovamento*, Brescia 1970; *La Chiesa è un Cenacolo*, Roma 1977;

GUERRA E., *Rinascere nello Spirito Santo (antologia di pensieri)*, Luca 1995; SCAVIZZI P., *La beata Elena Guerra. Ignis ardens*, Roma 1965.

M. L. Trebiliani

ELEUTERIO

S. II – papa – fiesta: 26 de mayo

Griego de origen (Nicópolis, en el Epiro) según el *Liber Pontificalis* (I, 136), diácono del papa Aniceto, Eleuterio sucedió a \nearrow Sotero en el episcopado de Roma (175?-189). Es el último nombre de la lista episcopal compilada por \nearrow Ireneo de Lyon (*Adv. haer.* III, 3). A «Eleuterio, obispo de Roma», así como «a los hermanos de Asia y de Frigia» va dirigida una carta, de la que fue portador Ireneo mismo, de los cristianos de Lyon encarcelados en espera del martirio: consultados, al parecer, acerca del movimiento montanista, declaraban su intención de ser «mensajeros de paz entre las iglesias», aconsejando tolerancia con los «profetas» de Frigia (EUSEBIO, *Hist. eccl.* V, 3).

Tal vez haya que identificar con Eleuterio al anónimo obispo que, según Tertuliano (*Adv. Prax.* I), habría enviado cartas de comunión a las iglesias de Asia y de Frigia, reconociendo de este modo la ortodoxia de Montano y de sus seguidores, pero que más tarde –convencido de la intransigencia de Praxeos– las habría revocado. Debe considerarse apócrifa la epístola *Magno munere* (PL 130, 110), que tradicionalmente se le atribuye.

El *Liber Pontificalis* (I, 136), que atribuye entre otras cosas a su episcopado la condena de la abstinencia

practicada por los grupos rigoristas, narra que el papa Eleuterio entabló relaciones con Lucio, rey de los britanos, que pensaba convertirse al cristianismo: en realidad se trataría del eco de una leyenda que nace de la errónea lectura de un pasaje de la célebre carta dirigida a Jesús, atribuida al rey Abgar de Edesa, donde el término *Britium* (localidad fortificada en las proximidades de Edesa) se habría leído Britania, con la consiguiente localización en la isla del destinatario y la posterior amplificación de la leyenda, hasta la invención en el s. XII, de los nombres de los misioneros enviados allí por el papa para la obra de conversión, los cuales entraron a su tiempo en el *Martirologio Romano*.

La tradición relativa al martirio de Eleuterio, desconocida para las fuentes antiguas, aparece en códices tardíos del *Martirologio Jeronimiano* con fecha del 27 de mayo, derivada de una de las posibles lecturas de la indicación del *Liber* sobre la fecha de la muerte. Otra lectura distinta lleva la inscripción de la fiesta el 25 de mayo en el *Martirologio* de \nearrow Adón de Vienne, hasta su definitiva fijación el 26 de mayo que entra en el *Martirologio Romano* (quedan no obstante variantes en los calendarios locales). En cualquier caso, cabe recordar que, a falta de testimonios históricos, la noticia del martirio no parece verosímil en una época de relativa paz para la Iglesia bajo el imperio de Cómodo, en la que se colocó el episcopado de Eleuterio.

Las abundantes indicaciones sobre la presencia de reliquias que figuran en las fuentes hagiográficas en general derivan de la confusión con otro san Eleuterio, obispo de Iliria, con

quien a menudo fue confundido el papa incluso en las representaciones iconográficas.

La figura de Eleuterio aparece en todas las series de retratos papales, en las reproducciones de San Pablo Extramuros y en las de San Pedro in Grado de Pisa (ss. XII-XIV), en el Palacio Altieri de Oriolo Romano y en el Palacio Colonna de Marino. Del s. XII es el bajorrelieve que representa al papa en la catedral de Chartres (atrio meridional); la imagen de la serie pintada entre las ventanas en la Capilla Sixtina es atribuida a Fray Diamante (s. XV).

BIBL.: BHL I, 368; AS *Maii* V, 829-830; para la leyenda hagiográfica: DUCHESNE L., *Éléuthère et le roi breton Lucius*, *Revue celtique* 6 (1883-1885) 491-499; HARNACK A., *Der Brief des britischen Königs Lucius an den Papst Eleutherus*, SAB (1904) 909-916; para la iconografía: LADNER G. B., *I ritratti dei Papi nell'antichità e nel Medio Evo* I, Ciudad del Vaticano 1941, 38 y tab. 40; también PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 17-18.

M. Forlin Patrucco

ELEUTERIO \nearrow DIONISIO, RÚSTICO Y ELEUTERIO

ELÍAS

AT – profeta – fiesta: 20 de julio

Elías desarrolla su actividad profética en el decenio 860-850 a.C. Combate el indiferentismo religioso del rey Ajab (874-853) y sobre todo el activismo en favor de Baal de la reina Jezabel, hija de Etbaal, rey de Sidón. Estos hechos se narran en el llamado «ciclo de Elías» (1Re 17-19; 21): el «rpto» (2Re 2) pertenece más bien al sucesivo «ciclo de \nearrow Eliseo».

El primer enfrentamiento (860 ca.) tiene lugar en un momento de expansión constructora: el rey tiene necesidad de terrenos para ampliar su residencia y pide la viña de Nabot, prometiendo una permuta o una indemnización apropiada (1Re 21). El rechazo da lugar a un proceso injusto contra Nabot, acusado de blasfemia, lapidado y expropiado. Elías reprobaba el delito y anuncia un severo castigo divino, si bien remitiéndolo a los descendientes tras la conversión del rey.

La larga sequía, que causa el debilitamiento y la derrota del ejército en las guerras contra Damasco (2Re 20), aumenta el odio del rey. Elías debe esconderse en el torrente Querit (17,7) y después en Sarepta en casa de una viuda, a la que multiplica la harina y el aceite y le resucita al hijo (17,16,22). La pugna con el palacio real culmina en el episodio del monte Carmelo con la muerte de los 400 sacerdotes de Baal. El relato asume el lenguaje de la epopeya. Esta victoria no asegura la vida de Elías, perseguido por Jezabel y obligado a huir al Sinaí, donde hace una singular experiencia de Dios.

Elías significa «mi Dios es Yavé», lo opuesto del nombre de Jezabel («Baal es mi Dios»). El enfrentamiento con la casa reinante está encaminado a determinar si el verdadero Dios es el Señor de la historia conocido en Egipto por los israelitas o el Baal de la naturaleza propio de los cananeos, y permite descubrir al verdadero dador de la lluvia, necesaria para toda forma de vida en Palestina. «En estos dos años no habrá lluvia ni rocío, mientras yo no lo diga» (1Re 17,1; cf el paralelo inclusivo de

18,45), afirma Elías, impugnando el sincretismo religioso favorecido por el rey. La capacidad de dar vida en sus diferentes maneras, refrendada únicamente por Yavé, encuentra confirmación en la doble recompensa a la viuda de Sarepta por haber acogido al hombre de Dios y haber creído en su palabra. El desafío del Carmelo, donde existen altares dedicados al Señor y a Baal, desplaza el problema de la verdad sobre Dios a la verdad del culto. El fuego caído del cielo sobre el holocausto preparado por Elías incita al pueblo a destruir toda forma de religiosidad relacionada con Baal.

La defensa de la tradición aparece también en el plano social en la relación con Nabot. Este apela a la costumbre que le confiere el derecho de no ceder la herencia de los padres. Ajab pretende, en cuanto rey, disponer, como los monarcas vecinos, de los súbditos y de sus bienes. El posterior viaje al desierto, que lo presenta profundamente humano, cansado y descorazonado, le permite al profeta sumergirse en las tradiciones de los padres y sintonizar con \nearrow Moisés, que tuvo la experiencia de Dios en el mismo lugar, la «cavidad de la roca» (19,9; cf Éx 33,22). El episodio del Horeb supone también un paso adelante. Elías experimenta una mayor intimidad que Moisés, limitada a los tradicionales elementos teofánicos (huracán, terremoto, fuego), sustituidos aquí por «un ligero susurro de aire»: el episodio prepara no a la muerte, sino a un nuevo florecimiento de la fe a través de un «resto» integérrimo (1Re 19,18). Elías se convierte así en precursor de los profetas de los siglos siguientes: es innovador por su fidelidad a los valores de

la tradición. Identificado con \nearrow Juan Bautista (Mc 1,2-3), asistirá a la vuelta de Jesús a la tierra (cf Mt 17,3).

El culto a Elías se ha difundido sobre todo en las Iglesias orientales. La antigüedad cristiana ha representado principalmente la ascensión del profeta al cielo (escena que aparece ya en catacumbas y sarcófagos). Además del carro de fuego, otros atributos del profeta son el cuervo que lo alimentó junto al torrente, el niño resucitado o el ángel que lo asistió en el desierto. En alguna obra Elías se representa como un carmelita (los monjes del Monte Carmelo remontaban su orden a Elías).

BIBL.: BS IV, 1022; AA.VV., *Elia al monte Carmelo*, Il mondo della Bibbia 8 (1991); *Élie le prophète*, 2 vols., Études Carmélitaines, Tournai 1956; CAVEDO R., *Profetas. Historia y teología del profetismo en el Antiguo Testamento*, San Pablo, Madrid 1996, 39ss; GIACOBBI C., *Storia di Elia*, AVE, Roma 1994; NEHER A., *La esencia del profetismo*, Sigueme, Salamanca 1974; ROPÉ A., *Storie di profeti*, Paideia, Brescia 1991, 154-158; 214-227; 247-264; SALAS A., *Los profetas. Heraldos del Dios que actúa*, San Pablo, Madrid 1993; STECK O. H., *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*, Neuchirchen-Vluyn 1968.

B. Marconcini

ELISEO

AT – profeta – fiesta: 14 de junio

La fuente para reconstruir su vida es el «ciclo de Eliseo» (2Re 2-13), que incluye también narraciones relativas a las guerras de Israel contra Damasco y Moab y noticias sobre los reyes contemporáneos de Judá. Está constituida por relatos populares parecidos a las *Floreccillas de san Francisco*, unidos entre sí por criterios asociati-

vos externos a los contenidos y a la cronología, como semejanzas de palabras, de personajes, de lugares, más interesados en expresar la veneración de los discípulos hacia el maestro y padre (2Re 3,8; 6,1) que la historicidad de los hechos. Eliseo ejerce el ministerio profético en la segunda mitad del s. IX, en el reino del norte, cerca de Gálgala, sin vínculo alguno con un santuario, durante el reinado de Jorán. Jehú, Joacaz y Joás: está en relación con los «hijos de los profetas», unidos por una vida comunitaria, en gran parte célibes, de bajo nivel económico.

Eliseo acepta seguir a \nearrow Elías, que «le echa encima su capa» (1Re 19,19), rompiendo así decididamente con la vida anterior, y le sucede tras «el rapto» del maestro (2Re 2), esto es, tras la muerte singular, coronación de una existencia gastada por el Señor. Eliseo, en efecto, con la capa de Elías, signo del poder milagroso, repite el gesto de la división de las aguas del río Jordán; decidido a seguirlo (2Re 2,2.4.6), pide «las dos terceras partes de su espíritu», es decir, la parte del hijo mayor (cf Dt 21,17). Inicia así aquel cometido salvífico («Dios es mi salvación» quiere decir su nombre) con fidelidad al carisma recibido.

La decena de prodigios que se le atribuyen revela a un profeta deseoso de transmitir a todas las categorías de personas la acción salvífica de Dios. La pobre viuda endeudada recibe una abundante cantidad de aceite para satisfacer a los acreedores y vivir del resto; la rica sunamita supera la esterilidad, vuelve a ver al hijo resucitado y recupera del rey sus bienes al término del exilio en tierras filisteas;

el poderoso jefe del ejército arameo, Naamán, es curado de la lepra. Esta última intervención de Eliseo revela la proximidad y la bendición divina a todas las personas justas, pertenezcan al pueblo que pertenezcan, y a un Dios que realiza prodigios con simplicidad de medios, como el bañarse siete veces en el Jordán. Destaca el desinterés del hombre de Dios frente a la avaricia de su servidor, Guejazí.

Los prodigios influyen también en el campo político. Eliseo hace ungir rey a Jehú (841-813) y exterminar a toda la casa de Ajab, a partir del rey Jorán y de su madre, Jezabel; ayuda con capacidad previsor a al rey de Israel, revelándole varias veces los movimientos estratégicos del ejército arameo y la liberación de Samaría, asediada y hambrienta. El influjo político alcanza nivel internacional cuando Eliseo, en una breve y bastante ambigua conversación (2Re 8,7-15), predice la usurpación del reino de Damasco por parte de Jazael, favoreciendo un complot contra el rey Ben-Hadad, sofocado al día siguiente por el mismo usurpador. Eliseo, con las intervenciones en favor de personas rectas, anticipa algunas características de la profecía clásica del s. VIII.

Iconográficamente Eliseo tiene una tipología concreta y repetitiva: se representa calvo, con hábito de carmelita, con atributos como el vaso de aceite o el acetre (que hizo encontrar en las aguas del Jordán). A veces una paloma bicéfala se apoya en su hombro como símbolo del doble espíritu heredado de Elías.

BIBL.: BS IV, 1125; CARLSON R. A., *Élisée. Le successeur d'Élie*, Vetus Testamentum 20

(1970) 385-405; CAVEDO R., *Profetas. Historia y teología del profetismo en el Antiguo Testamento*, San Pablo, Madrid 1996, 39ss; ROFÉ A., *Storie di profeti*, Paideia, Brescia 1991, 52-92; 148-154; SALAS A., *Los profetas. Heraldos del Dios que actúa*, San Pablo, Madrid 1993; SCHEDL C., *Storia del Vecchio Testamento III*, San Paolo, Roma 1964, 77-106; SCHMITT H. C., *Elisa. Traditions-geschichtliche Untersuchungen zur Vorklassischen Prophetie*, Gütersloh 1972.

B. Marconcini

EMERENCIANA

Ss. III-IV – mártir romana – fiesta: 23 de enero

Al ser tan efímera la existencia de esta mártir romana muy poco es lo que se conoce de su vida de 13 ó 14 años, que se sitúa en los últimos años del s. III y primeros del IV. Se conoce su nombre y su martirio. Documentalmente se la llama «Colactánea», es decir, hermana de leche de santa [✓]Inés de Roma, mártir en el año 304. San [✓]Dámaso papa compuso un epigrama para santa Inés en el que habla de una cierta nodriza de la santa que bien pudo ser la madre de Emerenciana.

Según cuenta la tradición, tres días después del martirio de Inés, se encontraba Emerenciana con un grupo de cristianos orando ante el sepulcro de la hermana, cuando fueron sorprendidos por los paganos que lapidaron a la santa. Esa misma tradición cuenta que se produjo una enorme tormenta en la ciudad en ese preciso momento. El cuerpo lapidado de la catecúmena es recogido por los cristianos y sepultado cerca del «Angellum» de santa Inés, en el cementerio mayor de la vía Nomentana. Así lo indica el *Acta Sanctorum*. Poste-

riormente se levantaría en ese mismo lugar una pequeña basílica, donde se veneraron por algunos siglos las reliquias de la santa.

Adriano I (772-795) restauró la iglesia, pero fue en el s. IX cuando se trasladaron sus reliquias a la basílica de Santa Inés y colocadas junto al sepulcro de la hermana. Parece ser que en esa época se produjo la división de las reliquias, ya que parte de ellas se trasladaron a Santa Práxedes. Pues ya en 1605, el cardenal Paolo Emilio Sfrondati descubrió y reconoció las reliquias de ambas santas sin sus respectivos cráneos. En la actualidad se siguen conservando dichos cuerpos en la basílica de vía Nomentana.

La vinculación de santa Emerenciana con la diócesis de Teruel se remonta al año 1361 cuando sus reliquias (la cabeza) hacen su entrada en la ciudad aragonesa. Sin embargo no existe un documento que lo acredite. Será a partir del s. XV cuando abunden los testimonios escritos sobre la presencia y culto a sus reliquias. El sínodo del 1589 ya la consideró patrona y casi un siglo antes se había construido la capilla de Santa Emerenciana, ampliada y restaurada en el XVIII con un retablo barroco. Emerenciana tiene su liturgia propia en el *Misal Cesaraugustano* que se celebró hasta la reforma tridentina, cuando ya en 1696 se aprobó una nueva liturgia. Fue en el s. XV cuando se constituyó para su devoción el llamado «Seisado» de santa Emerenciana, integrado por un regidor que preside, un ciudadano como segundo y cuatro seises. El regidor es el último concejal del ayuntamiento que haya contraído matrimonio, los otros cinco seises se eligen de entre los ciudadanos que ese

año han contraído matrimonio. Deben ser «hijos de Teruel» y asumen el gobierno del ayuntamiento en hipotético y fatídico caso de la muerte de toda la corporación.

BIBL.: BOURGEOIS L. E., *Les martyres de Rome après l'histoire et l'arquitologie chretiennes I*, París 1897, 97-134; CROISSET J., *Novísimo año cristiano*, Madrid 1877; IGUACEN BORAU D., *Santa Emerenciana*, Zaragoza 1977; PRIETO A., *Il complesso monumentale di Sant'Agnese*, Roma 1976; SEBASTIÁN LÓPEZ S., *Los monumentos de la ciudad de Teruel*, Teruel 1963; TOMÁS LAGUÍA C., *Las capillas de la catedral de Teruel*, Teruel 1959.

A. Solaz Villanueva

EMETERIO Y CELEDONIO

Ss. III-IV – soldados mártires – fiesta: 3 de marzo y 30 de agosto

Con una mirada crítica sólo podemos afirmar sobre la vida de estos santos que eran hermanos, que desempeñaban el cargo de oficiales en el ejército romano y que en torno al año 300, siendo emperadores Diocleciano y Maximiano Hércules, fueron decapitados en la ciudad riojana de Calahorra por confesarse cristianos y actuar en consecuencia. Las actas completas del martirio de estos soldados no llegaron a nuestras manos por decisión imperial, como nos narra Aurelio Prudencio¹ y nos lo confirma el historiador Eusebio de Cesarea². Pero sí conocemos que la guardia personal de Augusto la constituían, por su valor reconocido y su fidelidad a toda prueba al emperador, militares de Calahorra³. Por ello resultaba más enojoso y difícil el sacrificio por la fe de los oficiales, Emeterio y Celedonio.

Su tumba erigida en baptisterio en el mismo lugar del martirio fue obje-

to de un intenso culto durante el s. IV y el poeta cristiano de la época, Aurelio Prudencio, les dedicó el primero de los himnos de su famoso libro *Peristephanon*. Por él⁴, y por otras fuentes posteriores, consta que en el momento de su inmolación se vio cómo volaban hacia el cielo el reluciente anillo de uno de los mártires y el blanco pañuelo del otro, como símbolo de sus candidas almas. Recuerdan este hecho san [✓]Gregorio de Tours⁵, el *Martirologio Jeronimiano*⁶, el *Sacramentarium mozárabe*, con una misa inspirada en el texto de Prudencio⁷, la *Lectio IV del Officium proprium* de los santos calagurritanos aprobada por el papa Pío VI el 30 de septiembre del 1791... Con este pañuelo y este anillo nos representa desde antiguo la iconografía cristiana con su porte y uniforme militar⁸.

Parece fuera de toda duda que la llegada de los mártires a la costa cantábrica, lo que después iba a ser Santander, está en relación con la invasión árabe del s. VIII, cuando muchos hispano-visigodos se refugian en las montañas, llevando consigo sus enseres más preciados. He aquí el origen de muchas de las reliquias existentes en las catedrales, abadías e iglesias del norte de España⁹. El temor de estos cristianos estaba justificado porque la primera catedral visigótica dedicada al Salvador en Calahorra fue destruida por la invasión musulmana el año 932¹⁰. En esta huida con las reliquias se origina el hecho de que se venera la memoria de estos santos por distintos lugares de la España septentrional: Navarra, Guipúzcoa, Vizcaya..., y, sobre todo, Santander. Porque, en todo caso, lo que sí sabemos con certeza es que sobre las ruinas del

antiguo *Portus Victoriae* (hoy Santander) se edificó una ermita o pequeño monasterio dedicado a los dos hermanos, pero del que no se conserva documento fidedigno alguno hasta pasado el s. X.

Al menos ya próximo al s. XI hay un poblado en torno a la iglesia que se llama *Portus Sancti Emetherii*, como consta en un privilegio que en el año 1068 el rey de Castilla Sancho II otorga al obispado de Oca¹¹. En 1099 se cita el monasterio *Sancti Emetherii et Celedonii* y a su abad don Alfonso Ferrer, a quien se dirige Alfonso VI para agradecerle ciertos regalos y confirmarle privilegios y posesiones¹². En el s. XII aparecen varias citas de la abadía; en una de 1122 se habla del abad Romanus de *Sancti Hemetherii*, que confirma el privilegio de Santoña¹³; otra de 1130 con la fórmula abreviada y popular de Santi Anderii¹⁴; una tercera de 1174 donde se habla del abad Miguel de *Sancti Emetherii et Caeledonii*¹⁵ y, finalmente tenemos en 1187 la concesión por Alfonso VIII del fuero de Santander, a la que llama *Villa Sancti Emetherii*, bajo la jurisdicción del abad¹⁶. Junto a la abadía se va formando un núcleo de población que recibió la denominación de villa de San Emeterio, de donde procede su actual nombre de Santander.

Por otra parte, el conjunto sacro edificado recibe frecuentemente el nombre de iglesia de los Cuerpos Santos; así lo leemos en las *Constituciones* del abad don Nuño Pérez de Monroy en 1310¹⁷, en honor de los cuales hay que decir una misa «cada día al altar... que es yuso»¹⁸, y «una misa cantada de los mártires cada miércoles al su altar que está so la bóveda»¹⁹. En 1340, Alfonso XI vuelve a hablar de la «iglesia de

los Cuerpos Santos de Santander»²⁰. En 1380 se deja un legado para la «candela de los Cuerpos Santos de San Meder e Celedón..., para que alumbre» y se crea «un anual de misas»²¹; en 1417, en un documento de arriendo se dice: «Nos el prior e cabildo de la iglesia colegial de los Cuerpos Santos Sant Meder et San Celedón de la villa de Santander»²² y en 1432 el prior de la abadía Juan Gutiérrez de Rivas daba una manda para «alumbrar el altar de los Cuerpos Santos»²³.

Pero en lo que sí conviene insistir es que ha existido una tradición según la cual estos llamados *cuerpos* en un sentido amplio, son precisamente las *cabezas*. Así, en 1285 en las *Constituciones* del abad Loaysa se describe el sello de la abadía: «...dos figuras de cabezas... et en derredor destas figuras decía Emeterii Celedonii»²⁴. «En un cáliz de plata dorada que dio (en el primer cuarto del s. XIV) Juan Pérez de Perzanes y tiene las cabezas de los gloriosos mártires»²⁵. En el *Breviario de Burgos*, de 1502, dice una de las lecciones del 3 de marzo: «quorum corpora Calagurie, capita vero in oppido de Santander colegiata ecclesiae Burgensis Dioecesis summa hominum veneratione sepulta iacent»²⁶. En 1506 se enumeran las ofrendas del abad don Juan de Ortega y se dice: «Por servicio de Dios... et de los gloriosos mártires Sant Medel et San Celedón, cuyas santas cabezas están en la dicha de su Yglesia»²⁷. El *Officium Proprium* para su fiesta, aprobada por Pío VI cuando los constituyó Patronos en 1791, recoge la misma afirmación: «Sus cuerpos fueron llevados a la catedral de Calahorra... pero sus cabezas fueron trasladadas hace mucho tiempo al puerto maríti-

mo de Santander, en cuya iglesia catedral reposan con todo honor...»²⁸; así se venía leyendo en Cantabria desde el s. XVI.

Pero, ¿dónde concretamente se encontraban las cabezas? José Martínez Mazas recoge en su tiempo una tradición según la cual las cabezas fueron ocultadas intencionadamente para protegerlas de los piratas, en este caso de los normandos²⁹. Pero lo que no ofrecía duda alguna es que se encontraban en el subsuelo. Así las cosas, el abad don Martín Mendoza inició unas excavaciones en 1533 en la cripta, hoy parroquia del Santísimo Cristo. Unos años después, Fernán Gutiérrez de Barcenilla, escribano, lo declaraba ante notario en Palencia en 1542: «E que vio este testigo que en la dicha iglesia de Santander se hallaron las cabezas de los mártires Emeterio e Celedonio bajo una capilla que está debajo de toda la iglesia»³⁰. En este sentido, Juan de Castañeda, en su *Memorial* del año 1598 es más explícito: «Sus santas cabezas... estuvieron escondidas mucho tiempo en un altar pequeño que allí dentro está, que corresponde perpendicularmente a otro altar que hay encima en una capilla exenta que a devoción de los santos mártires está en medio de la primera nave de la iglesia bajera»³¹, es decir, en una especie de cripta menor debajo de la actual iglesia del Santísimo Cristo³², que contempló, bien ornada en 1524 don Toribio Fernández de Villa, capiscol de la Colegiata de Santillana³³.

Las obras de excavación fueron caras: «Se gastaron en abrir la capilla do se hallaron las cabeças de los gloriosos santos mártires... dos mil e ciento e ochenta e ocho maravedís»³⁴.

La devoción popular a los santos mártires fue muy grande en otro tiempo y no sólo en la ciudad de Santander, donde un documento de 1650 ya los denomina «patronos de la iglesia y villa...»³⁵, sino por su extensión en otros lugares de la región, que los escogieron como titulares de su iglesia: Cabezón de Liébana, Gibaja, Hoz y Taranco de Mena, Leciñana, Unquera... Sobre todo la gente de mar ante los peligros. Cuando había galerna tañía en la catedral la campana de los mártires y allí acudían con velas, para orar, los familiares de quienes faenaban en la mar.

Así las cosas, el tercer obispo de la diócesis, Mons. Rafael Tomás Menéndez de Luarca, envió, con fecha del 20 de mayo del 1790, una carta circular al cabildo, clero, justicias, regidores, procuradores y fieles todos para que eligiesen quien bien les plugiese como patrono, abogado y protector, ya que, conforme a lo dispuesto por la Sagrada Congregación de Ritos del 26 de marzo de 1630, n. 1, 3 y hecho suyo por el papa Urbano VIII, era condición precisa esta previa votación de los propios interesados para que la Santa Sede lo aprobara después³⁶.

Hábilmente el prelado asturiano daba en ella amplia libertad e insinuaba, con todo, algunos nombres, tales como san Juan Nepomuceno, santo Juan Tomás de Villanueva y san Julián de Cuenca, y, de modo particular, a los santos mártires Emeterio y Celedonio. El resultado del plebiscito fue una mayoría sorprendente en favor de los santos calagurritanos. Expuesto el veredicto popular al romano pontífice, Pío VI, este envía un rescripto del 30 de septiembre de 1791 dado en

Santa María la Mayor, en el que se declaraban oficialmente patronos de la ciudad y de la diócesis los santos mártires. Se traslada la fiesta de los titulares al 30 de agosto «con rito doble de primera clase y con octava» sin dejar por ello de celebrar la fiesta del día 3 de marzo. Aprueba, así mismo, Pío VI el oficio y la misa propios de los mártires de Calahorra, que ya se leían desde el s. XVI y que en 1800 fueron editados por primera vez en Valladolid³⁷.

Pues bien, don Rafael Tomás hizo público el 7 de agosto de 1792 un decreto refrendado por el secretario Dr. don Francisco Antonio del Acebo en el que comunicaba oficialmente la buena nueva del patronazgo conseguido, y en el que ordena que cuanto antes, en todas las iglesias, se coloquen efigies de los santos patronos, que cada día festivo se les recen dos Padrenuestros, Avemarías y Gloria Patri, que se les hagan rogativas en las necesidades públicas y que en su fiesta se celebre misa solemne con sermón y procesión en torno a cada iglesia. Además enuncia la indulgencia plenaria, que el mismo papa Pío VI, en otro breve expedido el 23 de diciembre de 1791, concedía a todos los fieles verdaderamente contritos, que hubiesen confesado y comulgado el 30 de agosto y visitaran cualesquiera de las iglesias parroquiales de la diócesis y allí rogasen por la exaltación de la Iglesia católica.

Pero un breve anterior del mismo Pontífice tenía concedida «semejante gracia a los que en los mismos términos visitasen la santa iglesia catedral, el mismo día o en el antecedente y siguiente inmediatos» a la fiesta³⁸. Quizá este fuese el último vestigio de que hacía varios siglos se celebraba, cada

cierto tiempo, un año jubilar, cuya memoria prácticamente había desaparecido, salvo el testimonio de la existencia de una «puerta del perdón», propia de las iglesias que celebraban un Año Santo, y que, durante las excavaciones de Echegaray y Casado en 1982, apareció en la iglesia del Cristo, fechable, como muy tarde, a comienzos del s. XIII, en cuya decoración aparecen evidentes alusiones a la fiesta del jubileo³⁹. De todos estos elementos del culto público a los santos calagurritanos sólo queda hoy la exposición de sus cabezas en relicarios de plata en un arcosolio de la parroquia del Cristo, y la procesión capitular con estas reliquias, restringida últimamente al bellissimo claustro románico de la catedral el día de la fiesta. La procesión marítima de otros tiempos cesó con la contienda civil.

Está, pues, claro que el Breve Pontificio no fue otra cosa que el reconocimiento del derecho de una realidad ya existente, derivada del hecho de que la villa de Santander se convirtió en sede episcopal y la abadía santanderina en iglesia catedral, pasando por tanto a ser los patronos de la villa y la abadía, patronos así mismo de la propia diócesis montañesa.

NOTAS: ¹ *Peritephanon*, hymnus I, vv. 73-78, cf *Obras completas de Aurelio Prudencio*, BAC, Madrid 1950, 476-485, concretamente en la p. 483 de este *I Himno en honor de los santos Emeterio y Celedonio*. – ² Cf C. KIRCH, *Enchiridion fontium Historiae Ecclesiasticae antiquae*, Herder, Barcelona 1946⁴; EUSEBIO: *Historia ecclesiastica*, 446. – ³ Cf CAYO SUETONIO TRANQUILIO, *De vita XII Caesarum Augustus* 49, 1. – ⁴ *Peristephanon*, ib, 483, vv. 91-93. – ⁵ SAN GREGORIO DE TOURS, *Liber in Gloria Martyrum*, editado en MGH *SS rer. Mer. I*, 448. – ⁶ Es del s. VI; relata el martirio de los santos Emeterio y Celedonio, ed. de H. DELEHAYE-H. QUENTIN, Bruselas 1931. – ⁷ D. M. FEROTIM,

Le Liber Mozarabicus Sacramentorum, París 1912. – ⁸ AS *Martii I*, Amberes 1643-1940, 228-234; CROISSSET J., *Año cristiano III*, Real Compañía, Madrid 1818, 57-69; P. GUERIN, *Les petits hollandistes-Vies de saints III*, 15 vols., Bloud et Barral, París 1866-1869, 141; H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques du moyen âge*, París 1908, 151-158; L. DE ECHEVARRÍA Y OTROS, *Año Cristiano I*, BAC, Madrid 1959, 484-491. – ⁹ J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Los cántabros*, Guadarrama, Madrid 1966, 246. – ¹⁰ Véase este hecho recogido en el códice primero del Archivo Catedralicio de Calahorra. – ¹¹ L. SERRANO, *El obispado de Burgos y Castilla primitiva III*, Madrid 1936, 32. – ¹² Archivo de la catedral de Santander, R-20, parece hoy extraviado, pero una transcripción del mismo parece verse en J. DE LA HOZ TEJA, *Los santos mártires. Sagradas Reliquias de san Emeterio y san Celedonio en la Iglesia de Santander*, Cantabria, Santander 1949, 36-37. – ¹³ V. FERNÁNDEZ LLERA, *Informe, en El escudo de la ciudad de Santander*, Santander 1922, 15. – ¹⁴ AMÓS DE ESCALANTE, *Costas y montañas II*, Publicaciones Españolas, Madrid 1961³, Apéndice I. – ¹⁵ V. FERNÁNDEZ LLERA, *o.c.* – ¹⁶ ID., *El fuero de san Emeterio*, Boletín de la Real Academia de la Historia 79 (1922) 220-242; R. PÉREZ BUSTAMANTE, *El fuero de Santander*, en *La Edad Media en Cantabria*, Inst. Cult. de Cantabria, Santander 1973, 187-212. – ¹⁷ P. DE SANTIAGO CAMPORREDONDO, *Informe, en El escudo de la ciudad de Santander*, *o.c.*, 45. – ¹⁸ Ib, 39. – ¹⁹ Archivo de la catedral de Santander. per. s. XIV, leg. 4; M. SOLANA GONZÁLEZ-CAMINO, *Informe, en El escudo de la ciudad de Santander*, *o.c.*, 76 y 89. – ²⁰ Ib, 99. – ²¹ Archivo de la catedral de Santander, leg. 212; J. DE LA HOZ TEJA, *o.c.*, 69. – ²² Archivo de la catedral de Santander, per. s. XIV, leg. 6. n.º 42; M. SOLANA, *o.c.*, 101. – ²³ Archivo de la catedral de Santander, per. s. XIV, leg. 4; M. SOLANA, *o.c.*, 81; J. DE LA HOZ TEJA, *o.c.*, 69. – ²⁴ P. DE SANTIAGO CAMPORREDONDO, *o.c.*, 48. – ²⁵ Ib, 40. – ²⁶ J. MARTÍNEZ MAZAS, *Memorias antiguas y modernas de la Iglesia y obispado de Santander*, Biblioteca Menéndez Pelayo, Jaén, Manuscrito 1777, f. 75. – ²⁷ M. SOLANA, *o.c.*, 127. – ²⁸ *Officium Proprium Sanctorum Hemetherii et Celedonii... ex concessione SS. D. N. Pii VI 30 Sept, 1791*. Impreso por primera vez en Valladolid, 1800. La última impresión se realizó el 28 de marzo de 1944 en Santander. En la *lectio VI* se dice en el latín original: «...iuxta civitatem Calagurritanam... eorum corpora ad cathedralem translata fuerunt... Capita vero maximo Dei Beneficio in Santanderium Oceani portum... priscis

temporibus deportata, honorifice reposita sunt in pervetusta ecclesia...», erecta in cathedralem...». – ²⁹ J. MARTÍNEZ MAZAS, *o.c.*, f. 76. – ³⁰ Archivo de la catedral de Santander, Sign. F-1; M. SOLANA, *o.c.*, 129-130. – ³¹ J. DE CASTAÑEDA SALINAS, *Memorial de la villa de Santander y de alguno de sus linajes*, Santander 1592, f. 34 (es manuscrito de la colección Pedraja en la Biblioteca Menéndez Pelayo); lo ha publicado J. L. CASADO SOTO, *Santander, una villa marinera del siglo XVI*, Estudio, Santander 1990, 57-101, esp. 69-70. – ³² R. MENÉNDEZ DE LUARCA, *Relación de la fundación de la iglesia de Santander y sucesos más memorables de ella, con noticias de sus abades*, Santander 1778, f. 170 (es también manuscrito de la colección Pedraja en la Biblioteca de Menéndez Pelayo). – ³³ Archivo de la catedral de Santander, Sign. E-2, f. 54; M. SOLANA, *o.c.*, 128. – ³⁴ Archivo de la catedral de Santander, Sign. E-2, f. 86; M. SOLANA, *o.c.*, 129. – ³⁵ P. DE SANTIAGO CAMPORREDONDO, *o.c.*, 46. – ³⁶ Doctrina sobre los patronos de diversas instituciones que recogía el *Código de Derecho Canónico* de 1917 en su canon 1278, pero no se remite al Código de 1983. – ³⁷ Con Prólogo del prelado al cabildo y clero de la diócesis de Santander. Cf nota 28. – ³⁸ Este breve es del 13 de enero de 1789. Lo reproduce íntegro el *Boletín del obispado de Santander* 71, 1945, 80-86, tardíamente, gracias al sacerdote Dr. D. Luis González-Camino Aguirre, que lo facilitó de su Archivo familiar. – ³⁹ J. GONZÁLEZ ECHEGARAY-J. L. CASADO SOTO, *Santander, puerto romano. Excavaciones bajo la catedral*, Ayuntamiento de Santander 1985.

F. Odriozola

EMILIA DE VIALAR

1797-1856 – fundadora de las Hermanas de San José de la Aparición – canonizada el 24 de junio de 1951 – fiesta: 24 de agosto

Nació en Gaillac, en Tarn, el 12 de septiembre de 1797, en época revolucionaria y al comienzo de las campañas victoriosas de Napoleón en Europa, que marcarían la historia de los veinte años siguientes. De familia aristocrática y burguesa, en la que no faltaban magistrados, fue educada en

París con gran esmero por su madre, hija del barón Portal, científico y célebre médico en la capital francesa. Su madre, sabiamente, pensó confiar a su hija, para una mejor formación, a las Damas de la Abbaye-au-Bois, pero murió en el viaje a París. Emilia, a los quince años, volvió a la casa paterna, en Gaillac, donde encontró una situación delicada, entre la depresión del padre, entristecido en su soledad, y el despotismo de una gobernanta que había tomado las riendas de la casa y de la educación de los dos hermanos de Emilia. Pero asimismo era delicado el equilibrio de la futura santa, dividida entre la atracción por aquella vida que le parecía natural, acogedora, tranquilizadora en el trato con buenas amistades, y el impulso a cambiar de vida, intuyendo los horizontes de un mundo más vasto al servicio del Evangelio, dondequiera que Dios la llamara.

A los dieciocho años, Emilia decidió dar un sentido a su vida en el servicio a los más pobres. No teniendo ni idea de adónde dirigirse, ni amigo alguno fidedigno con quien confiarse, pensó en hacer la cosa más inmediata y directa: puso su casa y sus bienes a disposición de los muchos pobres y ancianos del París posrevolucionario, con gran contrariedad de la devota, pero despótica gobernanta. A su padre, decepcionado porque Emilia no pensaba encaminar su vida hacia el matrimonio, no le gustaba ver su propia casa invadida por tantos pobres. Pasarían quince años para que se diera el giro decisivo en la vida de Emilia. El abuelo Portal, al morir, dejó a sus nietos una inmensa fortuna y Emilia pudo comprar en su ciudad natal una casa donde asentarse con sus primeras

compañeras, no obstante el parecer contrario del padre. Era la noche de Navidad de 1832. Emilia tendría presentes las muchas órdenes religiosas que iban floreciendo en aquellos años. En efecto, a comienzos del s. XIX, se producía un significativo cambio para las congregaciones religiosas, en gran parte femeninas, que conocen una nueva situación, sobre todo después de los difíciles y ruinosos años de la época revolucionaria.

Decenas de nuevas congregaciones nacían tras la Revolución francesa, que había hecho *tabula rasa* de todo el tejido religioso en los decenios inmediatamente precedentes. Cabe recordar que la Santa Sede no ratificará el nacimiento de los institutos religiosos hasta finales del s. XIX, en 1889, con el decreto *Ecclesia Catholica*. La constitución *Conditae a Christo* será incorporada directamente en el *Código de Derecho Canónico* de 1917.

La ciudad de Gaillac, en el sur de Francia, cerca de Toulouse, reaccionó a la iniciativa de Emilia con sorpresa y desconfianza, pero después se rindió a la seriedad de la iniciativa. El obispo de la cercana ciudad de Albi, Mons. de Gualy, tomó bajo su protección la naciente congregación, denominada «Hermanas de San José de la Aparición». Era asimismo significativa la elección del santo protector, que tuvo gran éxito en los años siguientes como defensor de los últimos en las batallas por la defensa del trabajo y del salario, y que culminaría en la encíclica de León XIII *Rerum novarum*.

La atención y el servicio a los enfermos, pobres y niños perfeccionaron la sensibilidad de la futura santa

que, insatisfecha, pensaba en los grandes horizontes misioneros, tal vez empujada por la fuerte personalidad del fundador de los Oblatos de María Inmaculada, Mons. Eugenio de Mazenod, obispo de Marsella, una de las figuras de mayor relieve de la Iglesia francesa del s. XIX. Marsella era, y seguiría siendo, para bien y para mal, una de las ciudades emblemáticas de Francia, abierta a todo aquel mundo que se asomaba al mar Mediterráneo, el Magreb africano. El hermano de Emilia, Agustín, vivía desde hacía años en Argelia y estaba muy afectado por las miserables condiciones de gran parte de la población argelina.

Al expirar el siglo, otro noble francés, Charles de Foucauld, se haría los mismos interrogantes sobre la posibilidad de ayudar a poblaciones tan pobres. El hermano pidió, pues, a Emilia que abriera un hospital en Boufarik con la ayuda del cónsul de regencia. Una epidemia de cólera puso inmediatamente a prueba a las pobres mujeres que acababan de desembarcar. Su dedicación en favor de los enfermos causó gran impresión entre los musulmanes, que reputaron dignas de gran honor a las «morabitas blancas».

Emilia volvió a Gaillac para escribir las Constituciones de la naciente congregación. En aquellos años surgieron algunos problemas con el obispo de Argel, que había tomado bajo su protección al joven instituto, pero que, en su impetuosidad, fruto de una mentalidad que probablemente no creía a las mujeres capaces de dirigir autónomamente semejante actividad en tierras islámicas, llegó a pretender dirigir como propia una obra

que no le pertenecía. La fundadora resistió. El resultado fue que el obispo de Argel logró convencer a la diócesis de París de retirar la congregación de Argelia. A los cuarenta y seis años, en 1843, Emilia debía abandonar Argelia con todo el patrimonio heredado del abuelo materno. Otra mujer, con una personalidad más débil, habría encontrado en estos acontecimientos suficientes motivos para protestar contra las injusticias sufridas. Pero Emilia no lo hizo: «No lloréis –les dijo a las hermanas–, Jesús sufrió mucho más».

Abandonada Argelia sin grandes dramas, les quedaba el vasto mundo. Desde aquel momento, durante trece años, la futura santa no se detuvo ante ningún obstáculo y fue donde «la Providencia» le ordenaba dirigirse. «Siempre es ella la que llama», afirmaba entre seria e irónica. Comenzó a peregrinar por el Mediterráneo, primero a Malta, donde llegó casualmente tras una tempestad, y después a Chipre, Trípoli, Beirut; por fin, a Palestina y Siria, Alepo y Erzurum. No satisfecha, desde el Mediterráneo dio el gran salto hacia el inmenso Oriente, Birmania, y la desconocida Australia.

La vida de Emilia estuvo marcada por continuas paradojas: tras llegar a los extremos confines del mundo, volvió a la ciudad donde había nacido para sufrir las más grandes humillaciones. En Gaillac, la superiora local yerra en algunas operaciones financieras, engañada por un hombre de negocios de la ciudad. En lugar de colaborar con la fundadora, empezó a hablar mal de la congregación y, tras haberla dejado, llevó a juicio a Emilia para recuperar la dote inicial. Emi-

lia se vio obligada a abandonar Gailiac, «donde no puede seguir haciendo el bien», para trasladarse a Toulouse. Fueron tiempos difícilísimos, que la antigua y rica nieta del barón Portal vivió entre pobreza, hambre y contradicciones. «Si no me hubiera vuelto pobre, la orden no habría prosperado», dijo consolando a sus afligidas hermanas. Con acierto eligió por fin Marsella como sede de una congregación volcada del todo en las misiones. Marsella, «la puerta de Oriente», se prestaba perfectamente para una congregación misionera que quería conservar un estrecho contacto con sus fundaciones. Además, en Marsella, en aquellos años, era obispo Mons. Mazenod, conocido por su sensibilidad e interés por las misiones. En efecto, Emilia se encontró a gusto con el obispo misionero, y Marsella fue para ella un puerto de abrigo a partir del 24 de junio de 1856.

Emilia de Vialar poseía un carácter muy fuerte, hábil para moverse dentro del complejo mundo de la Restauración. Sus capacidades se encontraron con la necesidad para la Iglesia francesa de reorganizarse tras la época napoleónica. A la gracia de su sonrisa unía el calor de su acogida y sabía ablandar incluso a quien llegaba con actitudes duras. La preocupación y el afecto por sus hermanas la acompañaban hasta los confines del mundo. Fue notable y significativa la relación con los fieles de las demás religiones, sobre todo con los musulmanes. Un día, mientras curaba la pierna gangrenada de un árabe, este, indicando su crucifijo, le dijo: «Este es bueno, puesto que te hace hacer estas cosas». Eran, en efecto, las raíces de un futuro camino para nuevas ge-

neraciones de creyentes, donde sólo el recíproco conocimiento de una seria y profunda búsqueda religiosa podría ser la condición de un encuentro por los caminos del mundo. La capacidad de trabajo, de relaciones y de diálogo iban acompañadas en Emilia de una profundidad espiritual que le hacía encontrar al Señor, en medio de sus preocupaciones o de sus fatigosos viajes.

Los procesos sobre la fama de santidad, el «non cultu» y las virtudes se desarrollaron en Marsella entre 1923 y 1926, en Toulouse en 1926 y en 1927 en Beirut y Alepo. El 18 de junio de 1939 fue declarada beata y el 24 de junio de 1951 Pío XII la proclamó santa, sumándose a aquella inmensa falange de mujeres y varones fundadores de congregaciones religiosas que formaron los católicos en el s. XIX.

BIBL.: BS IV, 1178; DIP III, 1128-1129; PICARD L., *Émilie de Vialar, fondatrice des Religieuses de St. Joseph de l'Apparition*, París 1824.

F. Dante

EMILIA MARÍA GUILLERMINA DE RODAT

1787-1852 – fundadora de las Hermanas de la Sagrada Familia – canonizada el 23 de abril de 1950 – fiesta: 19 de septiembre

Emilia de Rodat nació el 6 de septiembre de 1787 en el castillo de Druelle, cerca de Rodez (Aveyron, Francia). Era de familia noble, y hasta la edad de dieciséis años fue confiada a la abuela materna, de quien recibió una esmerada educación: leyó

a san \wedge Francisco de Sales, obras referentes a la vida contemplativa y sobre todo el Nuevo Testamento.

Durante la fiesta del Corpus Christi de 1804, mientras vivía en Villefranche-de-Rouergue, adonde su abuela se había retirado en una casa para ancianas, renunció al mundo y se prometió a sí misma dedicarse a Dios y a los pobres. Comenzó a ocuparse sobre todo de la instrucción de las jóvenes.

Para entregarse al Señor prueba en diferentes congregaciones, primero en Figeac, en el noviciado de las Hermanas de la Caridad de Nevers; después con las Damas de la Adoración perpetua en Picpus y, por fin, en Moissac, con las Hermanas de la Misericordia; pero se siente llamada a consagrarse al Señor en la educación de las jóvenes, por lo que ninguna de estas experiencias le satisfacen.

En 1815, animada por el P. Marty, Emilia abre una obra para ayudar a indigentes. El proyecto, que inicialmente es muy sencillo, se va consolidando: así nace la congregación de las Hermanas de la Sagrada Familia. El fin específico que había empujado a Emilia era la educación cristiana de la juventud, pero poco a poco la congregación irá ampliando su actividad, más bajo la presión de las circunstancias que por deseo de la fundadora: visita a los enfermos, dirección de dispensarios, atención a los encarcelados, refugiados y niños huérfanos. El nombre de Sagrada Familia elegido por ella para su congregación manifiesta el deseo de tomar como modelo la vida de la santa familia de Nazaret y de seguir su ejemplo en la misión de instruir a los pobres. La importancia dada por Emilia a la oración nace de la convicción de que la

unión con Jesús confiere verdadero valor a la acción. Para salvaguardar los momentos de oración, las religiosas vivirán en clausura y en silencio y llevarán una intensa vida de oración. Las obras no sufrirán por ello. En 1834 se añade una nueva rama, la de las Hermanas de las Escuelas, que no están sujetas al voto de clausura.

La congregación de las Hermanas de la Sagrada Familia se difunde de manera sorprendente. A la muerte de la fundadora, acaecida en Villefranche el 19 de septiembre de 1852, cuenta con más de 36 casas. Emilia María Guillermina de Rodat fue beatificada en 1940 y canonizada en 1950. Su fiesta se celebra el 19 de septiembre.

BIBL.: BS IV, 1181-1182; DHGE XV, 404; DIP III, 1127-1128; AUBINEAU V. L., *Vie de la Révérende Mère Émilie*, París 1855; BERNVILLE G., *Sainte Émilie de Rodat*, París 1959; MARTY H., *Lettres de la Vénérable Mère Émilie de Rodat*, 2 vols., París 1888; RICHOMME A., *Sainte Émilie de Rodat*, París 1955; *Autobiographie*, Lyon 1958; SAVIGNY-VESSO M., *La bienheureuse Marie-Émilie de Rodat*, París 1950.

J. J. Díaz Catalán

EMILIANA

1219-1246 – reclusa – fiesta: 19 de mayo

Nacida en 1219 en Florencia, quizá segundogénita de los siete hijos que Ulivieri di Cerchio de Cerchi tuvo del primer matrimonio, se quedó pronto huérfana de madre, confiándose a los cuidados de la segunda mujer de su padre, Ermellina di Cambio de Benizzi, que la seguirá más tarde en las aspiraciones penitenciales y que dará a Ulivieri otros once herederos, fundadores de la futura fortuna eco-

nómica de los Cerchi. Destinada por la política familiar al matrimonio, Emiliana, en 1234, sin cumplir aún los dieciséis años, se casó, según una tradición posterior, con uno de los Bonaguisi. El biógrafo de Emiliana, el franciscano Vito da Cortona, recopilador de las memorias del confesor de la santa, no dará demasiada importancia a estos elementos históricos, subrayando por el contrario, en el acceso al estado matrimonial de Emiliana, los primeros indicios de su intención penitencial. En efecto, salvo el debido decoro a la familia de adopción, la joven esposa despreciará siempre las pompas y ornamentos del siglo, con la complicidad y el apoyo de una cuñada, la buena Ravenna, mujer del mayor de los hermanos de su marido y a partir de entonces compañera de las opciones devocionales y caritativas de Emiliana. Con su cuñada, la joven esposa recorrerá los caminos que llevan, fuera de las murallas, a los pequeños *loca sancta* de la tradición devocional florentina, o transcurrirá las noches en laboriosas vigiliias para preparar alimentos –sustraídos a la despensa familiar– para distribuirlos a los pobres al día siguiente, o en la confección de vestidos, también en este caso destinados a cubrir las necesidades de los indigentes. Santa misericordia, que no siempre encontraba la comprensión y solidaridad de los miembros masculinos de la familia, rigurosos administradores de los enseres y nada partidarios de la devota generosidad administrada por las mujeres de casa.

Reprendida y castigada por esto en distintas ocasiones, Emiliana aceptaría por fin la muerte de su marido como una liberación (1239) y la posi-

bilidad de volver, transcurrido el tradicional año de luto en la casa conyugal, a la familia de origen. Sin embargo, la relativa libertad de su estado de viudez no le permitiría disponer plenamente de sí misma según sus propias intenciones: rechazadas con resolución las propuestas de contraer nuevas nupcias, tal como sugerían insistentemente sus parientes, la joven viuda vería frustrado su deseo de entrar en clausura: su simpatía por las comunidades femeninas de los Mendicantes en Florencia, las Dominicas de San Jacopo de Ripoli y las Clarisas de Monticelli no daría resultados concretos. Tal vez también para contrarrestar el deseo del claustro, su padre Olivieri le negaba la dote, condenándola de hecho a una total dependencia y a un papel de pasiva inutilidad en la economía doméstica. Convertida en huésped indeseado en la familia, que gracias a los matrimonios se abría al complejo juego de alianzas, Emiliana, veía incluso peligrar el espacio familiar necesario para el desarrollo de su devoción privada.

Tras mucho rogar, consiguió que le cedieran una torre, donde se retiraba como a un eremitorio, elevada sobre el universo hostil del ambiente doméstico y sobre la ciudad inquieta y llena de luchas políticas de mediados del s. XIII. Rodeada de pocos objetos de su devoción –un cuadro de la Virgen con el niño en el regazo, que será ocasión de una importante visión, o una reliquia de los cabellos de la Virgen–, la joven viuda elaboró una personal disciplina del espíritu cada vez más alejada de la esfera activa de la piedad y de la misericordia vivida al principio de su conversión, propia en cambio de aquel ambiente de devotos

pertenecientes a la Orden de la penitencia (beatos o casados, más tarde terciarios), para quienes su figura, al día siguiente de su muerte y de la celebración de su vida por parte de los franciscanos, se convertirá en modelo ejemplar. Cada vez más alejada de los afectos del mundo –casi llegará a ignorar a sus hijos en la total abstracción de la plegaria– y probada en compensación con mayor intensidad por un demonio particularmente eficaz en la insinuación de la duda y el desconsuelo, Emiliana llegaba extenuada por la enfermedad a los umbrales de la muerte, acaecida el 19 de mayo de 1246. Pocos meses después, en agosto, los franciscanos de la entonces pequeña comunidad de Santa Cruz organizaron una solemne traslación de la misma, mientras confiaban al más culto de los hermanos presentes en el convento (fray Vito da Cortona) el encargo de redactar una larga y bella versión hagiográfica de su vida (1248), a la que siguió poco después (1249) una recopilación de milagros acreditados (obra de fray Hipólito de Florencia). Se iniciaba así un culto que, destinado a constituirse en primer lugar en un punto de referencia espiritual para las piadosas mujeres que se reunían en torno al convento franciscano, se ampliaría más tarde en la tradición minorítica cuando la organización de la tercera orden exigió, junto a normas concretas, un cuadro de referencias parenéticas.

BIBL.: BHL 4041-4044; *Vita* en AS *Maiti* IV, Amberes 1685, 385-400; *Apparitiones post mortem*, ib 400-402; *Miracula*, ib 403-407; BS III, 1132-1134; DBI XXIII, 692-696; BENVENUTI PAPI A., «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990, 59-98; POZZI G.-LEONARDI C.

(eds.), *Scrittrici mistiche italiane*, Génova 1988, 80-93.

A. Benvenuti

ENGRACIA DE BRAGA

S. XI – mártir – fiesta: 17 de febrero

La historiografía contemporánea diferencia documentalmente a las tres «Engracias» que aparecen en el pasionario hispano: la de Zaragoza, la segoviana y la bracarense, e identifica a esta con la Engracia de Braga o de Carvajales o de Badajoz. En el primer libro llamado *Primado* o *Primacía de la Iglesia metropolitana de Braga* se recoge un valioso texto: «Esta santa, huyendo de su patria, llegó hasta los montes de Carvajales, cerca de León, donde sufrió el martirio. Allí existía una iglesia, puesta bajo el título y dedicada al honor de la santa, la que desde muy antiguo fundaron los frailes agustinos, que hacían una vida eremita, y, posteriormente, fueron trasladados al pueblo de Carvajales, en el que construyeron un humilde convento». Y en el mismo archivo y lugar se lee la misma historia de que los ermitaños sepultaron el tronco de la mártir en su iglesia.

Nació en Braga, ciudad de la antigua Gallaetia, que más tarde se integraría a Portugal. Sus biógrafos opinan que fue martirizada en el 1050, en torno a los veinte años de edad. Por tanto, nacería hacia el 1030, época en que el rey de León-Castilla, Fernando I conquistó el noroeste peninsular. Siguiendo la costumbre de la época, el padre de Engracia la prometió en matrimonio, sin su consentimiento, a un noble castellano de la región, pero ella se había consagrado

a Dios en perfecta virginidad. La reacción del prometido fue violenta. Solano de Figueroa lo describe así: «Ella, criada desde su niñez en virtud y recogimiento, y creciendo cada día en el cariño y amor a la castidad, consagró a Dios su virginal pureza, eligiendo por Esposo al que ostenta serlo de las vírgenes». Ante tan enérgica imposición, decide abandonar la casa paterna y dirigirse hacia el interior de la Península. Pronto, el prometido esposo salió en su persecución, alcanzándola en los montes de Carvajales –hoy Carvajales de Alba (Zamora)–. Esta comarca zamorana posee una orografía propicia para ocultarse del mozo bracarense, como lo hicieron otros vecinos durante la ocupación musulmana. Allí se ensaña el perseguidor con su muerte: postrada en oración, cogió la espada y de un golpe la degolló, consiguiendo Engracia la doble corona de la virginidad y el martirio. El despedido prometido cogió la cabeza, cual trofeo de victoria terrena, la llevó hasta las inmediaciones de Badajoz y la arrojó en una laguna del río Guadiana. No sabemos con precisión cuánto tiempo estuvo oculta, pero en un principio se piensa que entre 1050 y 1200. George Cardoso en el *Agiologio Lusitano*, como antes nos describiera su martirio, recoge el hallazgo de la cabeza así: «Apacentaba su rebaño un pastor por las cercanías de la laguna, y llevándolo un día a beber, salió del agua un resplandor tan extraordinario que se espantaron las ovejas; el pastor atónito fijando los ojos en aquella luz, quedó deslumbrado como si los clavara en el sol, y no sabía qué hacerse. Volviendo en sí, por inspiración del cielo, dio parte a algunas gentes de lo

que le había sucedido. Y habiendo agotado con artificios el agua de la laguna, hallaron la cabeza fresca y encarnada. A este hallazgo siguieron algunas maravillas que obró nuestro Señor por intercesión de esta santa». A partir del s. XV, no faltan algunos autores, hispanos y lusos, que confunden la santa bracarense con la homónima cesaragustana: algunos datos de su vida, e incluso el día de su celebración litúrgica –nada fiables, por supuesto– se han intercambiado y mezclado. Por consiguiente, aquí serán omitidos.

Arraigó en España la devoción popular en torno a sus reliquias, extendiéndose por Portugal, Iberoamérica y algunas regiones de Europa. Por lo que se refiere a Carvajales, los frailes agustinos se encargan de fomentar el culto ordinario, cuando a finales del s. XIII, tuvo lugar la repoblación de la Villa de Carvajales, los vecinos construyeron un nuevo convento agustino, donde se trasladaron los restos mortales, junto al altar mayor del nuevo templo. Allí permanecen hasta la desamortización de 1835, en que se pierde el paradero. El culto extraordinario de los cofrades continuaba en la dehesa carvajalina, también propiedad de los agustinos, con misas, romerías, procesiones y peregrinaciones. En cuanto a Badajoz, la cabeza hallada se mantuvo durante algún tiempo en una ermita que edificaron en aquel sitio a dos millas de la ciudad. Reedificada por el obispo pacense Juan de Morales en 1415, se conserva hasta la época moderna. En el tránsito del s. XIII al XIV se establecieron en Badajoz los religiosos agustinos en la ermita de Santa Engracia. En 1313, tras la extinción de la Orden

del Temple, se establecieron en el convento de estos, extramuros de la ciudad, frente a la puerta de Santa Marina; y en 1431 se trasladaron de nuevo, pasando a ocupar la parroquia de San Lorenzo hasta la expulsión de 1820. No podemos saber con precisión cuándo fue el traslado de la cabeza a la catedral pacense, pero, según las actas sinodales, ya en 1501 el cabildo venera la cabeza el día de su fiesta, el 3 de abril, que se guarda en el relicario catedralicio, hoy desaparecida por un incendio en la catedral. Pero su liturgia aparece en los propios «pacenses» antiguos y ediciones posteriores, cuya celebración es el 16 de abril. Gregorio XVI, por decreto del 17 de julio de 1830 confirma el rezo propio para Badajoz, seguido de otro en 1831 con nuevas precisiones. A partir de la publicación de la reforma litúrgica de san Pío X (1914), se ha intentado reavivar la fiesta, cuya celebración se fija el 17 de febrero. En el calendario litúrgico bracarense entra muy tardíamente, ya que el concilio de Braga prohibió algunos textos en la liturgia para evitar graves errores teológicos.

La santa viene representada en pinturas e imágenes de la iglesia de Santa Engracia (Carvaxales) con los atributos del martirio, corona y palma, y con aquel específico: un cuchillo, aún conservada así en el s. XVII. Sin embargo, el retablo de la parroquia a ella dedicada en Badajoz descubre toda su historia, pues en el tríptico está pintada la santa virgen con la palma martirial y en otros paneles, uno haciendo oración a la llegada del enfurecido esposo, y otro en el que los pastores admiran la laguna y las ovejas salen espantadas (Conjunto pictórico de

Pérez Muñoz, 1976). Muchos nombres de Iglesias, plazas y calles testimonian esta devoción popular hacia Engracia. Basta resaltar el Panteón Nacional de Hombres Ilustres, símbolo de la devoción del pueblo luso a la santa (1896-1966) sobre la primitiva parroquia lisboeta, levantada nuevamente en el primer tercio del s. XVIII y la Unidad Vecinal de Absorción (1966) en el cerro y camino viejo de Santa Engracia en Badajoz, hoy barriada populosa.

BIBL.: BS IV, 1213; DHGE VI, 112; ES XIV, 306-307; ÁLVAREZ L., *El Movimiento «observante» agustiniano en España y su culminación en tiempos de los Reyes Católicos*, Roma 1978; CARDOSO G., *Agiologio lusitano II*, Lisboa 1754, 13 de abril; LÓPEZ LÓPEZ T. A., *Santa Engracia de Badajoz*, Badajoz 1991; RODRÍGUEZ PASCUAL F., *Santa Engracia de Carvajales*, Valladolid 1983, 44; SOLANO DE FIGUEROA J., *Historia eclesiástica de la Ciudad y del Obispado de Badajoz II*, C.E.E., 1929-1935, 238-251.

T. A. López López

ENRIQUE II

973(978?)-1024 – rey y emperador – canonizado en 1146 – fiesta: 13 de julio

Nacido el 6 de mayo del 973 (978?) en Baviera, bisnieto del rey Enrique I, hijo del duque Enrique de Baviera y de Gisela de Borgoña, Enrique fue encaminado a la carrera eclesiástica y recibió una adecuada formación, primero en Hildesheim y después en Ratisbona. En dicha ocasión conoció al obispo Wolfango de Ratisbona, descubrió la reforma monástica de Gorze en el monasterio de San Emmerano y entró en relación con algunos de sus obispos imperiales. No obstante, contrariamente

te al proyecto originario, en el 995 le sucedió a su padre como duque de Baviera. En torno al 998/1000 se casó con Cunegunda de Luxemburgo, de la casa de los condes de Luxemburgo. Tras la inesperada muerte del emperador Otón III, logró subir al trono frente a otros candidatos y a la oposición de los señores del imperio. Después de su elevación al trono (fue coronado el 7 de julio de 1002 en Maguncia) recorrió una vasta parte del imperio para obtener un general reconocimiento de su soberanía y ganarse el apoyo de grandes potentados que se le oponían. Por lo que concierne a su política exterior, las tres guerras contra Boleslao I el Valiente fueron criticadas durante su misma vida por estipular una alianza con los liutizos, paganos, contra los polacos, ya cristianos. En la parte occidental del imperio se dirigió contra los principados territoriales que se habían hecho demasiado poderosos, aun encontrándose entre ellos los parientes de su mujer. Enrique emprendió además tres expediciones a Italia: durante la primera se hizo entronizar en el año 1004 en Pavía con la corona real de los longobardos, hecho que inició una alternancia en el trono que concluyó con la retirada del antirrey Arduino de Ivrea. Con su segunda expedición acudió en ayuda del papa de la facción de los señores de Tuscolo, Benedicto VIII, contra los Crescenzi, y se hizo coronar por él emperador el 14 de febrero de 1014. Por último, la tercera expedición, en 1021/1022, para detener la ofensiva bizantina en el centro de Italia, que amenazaba sobre todo al Estado de la Iglesia y al principado de Benevento. Durante su regreso nombró en Montecassino a un nuevo abad y convocó el sínodo de Pavía (1 de

agosto de 1022), en el que se prescribió el celibato eclesiástico. En política interna Enrique intensificó la acción de su predecesor para el control de la Iglesia por parte del imperio. Así, durante su reinado, prefirió utilizar como lugares de residencia imperial, en lugar de los palacios, las sedes episcopales, cuya hospitalidad solicitó con más frecuencia que su predecesor. Sus logros más significativos en el campo de la política eclesiástica son el restablecimiento de la diócesis de Merseburg en 1004 y la fundación de la nueva diócesis de Bamberg en 1007. También aquí demostró su grandísima habilidad política. Para obligar a las diócesis vecinas de Wurzburg y de Eichstätt a las necesarias cesiones territoriales, prometió a la diócesis de Wurzburg la dignidad arzobispal y la sumisión de la nueva diócesis a su influencia metropolitana; con Eichstätt sólo tuvo éxito cuando estableció como obispo a Gundecaro I, apoyado por él.

Cuando el 13 de julio de 1024 murió Enrique, probablemente a los cincuenta años, en el palacio de Gronau junto a Gotinga (fue sepultado en la catedral de Bamberg), dejaba en herencia a sus sucesores de la dinastía sálica un imperio bien ordenado y consolidado. En su acción de gobierno fue capaz de conjugar eficazmente sus auténticas convicciones religiosas, la sacralidad de su cargo y un sobrio pragmatismo. La leyenda ha atribuido la falta de hijos de Enrique II, siempre citada como razón de su generosidad con las iglesias, a un supuesto voto de castidad hecho con su mujer Cunegunda. Su veneración comenzó inmediatamente después de su muerte y alcanzó la cumbre con su canonización por Eugenio III en 1146.

La fiesta se celebra el 13 de julio. Su culto fue ampliamente difundido en los ss. XVII y XVIII a partir de sus fundaciones. Enrique es patrono de Bamberg y Basilea.

Se le representa como emperador medieval con barba corta y oscura, en el trono y con corona, cetro y globo imperial; la efigie más antigua es una miniatura de 1002/1014 ca. que se encuentra en su sacramentario, el ms. de Munich, Bayerische Staatsbibliothek Clm 4456, fol. 11v (LCI VI, 478-481).

BIBL.: BHL 3811-3816 y *Novum Suppl.:* *Vita adscripta Adalboldo ep. Ultraiectensi*, MGH SS 4, 683-695 (BHL 3811); BS IV, 1240-1246; DHGE XXIII, 1047-1050; LMA IV, 2037-2039; LThK² V, 179-180; NDB VIII, 310-313.

BENZ K. J., *Heinrich II. und Cluny*, RB 84 (1974) 313-337; HOFFMANN H., *Mönchskönig und rex idiota. Studien zur Kirchenpolitik Heinrichs II. und Konrads II.*, Hannover 1993; KLAUSER R., *Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bistum Bamberg* (95. Bericht des Historischen Vereins Bamberg), Bamberg 1957, 1-208; REINHARDT R., *Kaiser Heinrich II. und seine Gemahlin Kaiserin Kunigunde*, en G. SCHWAIGER (ed.), *Bavaria Sancta I*, Regensburg 1970, 233-248; SCHIEFFER T., *Heinrich II. und Konrad II.*, DA 8 (1951) 384-437; SCHNEIDER R., *Die Königserhebung Heinrichs II. im Jahre 1002*, DA 28 (1972) 74-104; WEINFURTER S., *Die Zentralisierung der Herrschaftsgewalt im Reich durch Kaiser Heinrich II.*, *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 106 (1986) 241-297.

S. Haarländer

ENRIQUE DE OSSÓ Y CERVELLÓ

1840-1896 – fundador de la Compañía de Santa Teresa – canonizado el 15 de junio de 1993 – fiesta: 27 de enero

Sacerdote catalán de la segunda mitad del s. XIX, que se caracterizó por su

profunda vida de oración y por una actividad apostólica incansable. Su deseo de restaurar todas las cosas en Cristo le llevó a dedicarse principalmente, como motores fundamentales de transformación de la sociedad, a los niños y jóvenes –«por los niños a la conquista de los hombres»– y a la mujer –«educar a un niño es formar a un hombre, educar a una mujer es formar a una familia»–. Teresa de Jesús vertebró su espiritualidad y estilo de vida. En los escritos y en el cristocentrismo de santa Teresa, modelo de mujer, encontró alimento espiritual y la raíz del carisma que impregnó todas sus obras apostólicas.

Sacerdote, catequista, escritor, periodista, pedagogo, fundador de asociaciones, maestro de oración, hombre de contemplación y de acción, buscó sobre todas las cosas «conocer y amar a Jesús y hacerle conocer y amar a todos». La gran obra de su vida fue la fundación de la Compañía de Santa Teresa de Jesús, instituto religioso femenino extendido por diecinueve países de Europa, América y África, cuya actividad específica es la educación católica.

Nace en una familia cristiana de labradores acomodados en un pequeño pueblecito tarraconense de la diócesis de Tortosa, Vinebre, el 16 de octubre de 1840. Su madre, Micaela Cervelló, profundamente religiosa, alimenta en él la vocación sacerdotal; su padre, Jaime de Ossó, le orienta hacia el mundo del comercio.

Después de la muerte de su madre, en 1854, huye de su casa hacia Montserrat para seguir su vocación, y entra en el seminario de Tortosa. De 1863 a 1866 estudia Teología en Barcelona y es ordenado sacerdote en 1867.

Ejerce como profesor de Matemáticas y Física en el Seminario. Al mismo tiempo desarrolla una intensa labor catequética. Organiza eficazmente toda la catequesis de la diócesis de Tortosa, en la que llega a congrega a más de mil quinientos niños, y se ocupa directamente de la formación de catequistas. España vive entonces una agitada y revolucionaria situación política marcada por el laicismo y un fuerte anticlericalismo.

A partir de 1870 inicia su tarea fundacional: 1870, Pía Asociación de la Purísima para jóvenes campesinos y semanario «El amigo del pueblo»; 1872, revista «Santa Teresa de Jesús»; 1873, Asociación de Hijas de María y Santa Teresa de Jesús, para jóvenes que quieran vivir de veras el cristianismo en su propio ambiente (hoy Movimiento teresiano de apostolado, movimiento apostólico seglar con carisma teresiano, extendido por veinte países en sus tres ramas: Amigos de Jesús, Jóvenes y Comunidades); 1876, Hermandad Josefina, para hombres, Rebañito del Niño Jesús (hoy Club de Amigos de Jesús) y Compañía de Santa Teresa de Jesús.

Desde 1876 y hasta su muerte se ve envuelto en un doloroso pleito que involuntariamente le enfrenta a autoridades eclesiásticas por defender lo que considera justo. Sólo varias décadas después se supo con claridad la verdad de los hechos y se puso de manifiesto su honradez y lealtad heroicas y su fidelidad inquebrantable a la Iglesia. Después de unos días de retiro, en busca de silencio y soledad para la reflexión y la oración, muere repentinamente en el convento franciscano Sancti Spiritus de Gilet (Va-

lencia) el 20 de enero de 1896, a los cincuenta y cinco años de edad.

Entre sus escritos destacan: *Guía práctica del catequista*, *Tesoro de la niñez* y *El cuarto de hora de oración*, donde muestra un camino sencillo y eficaz para adentrarse en la vida de oración. Multitud de escritos para sus asociaciones, especialmente para la Compañía de Santa Teresa de Jesús, muchos de ellos de carácter pedagógico. Infinidad de obras de devoción según la religiosidad de su época, algunas para acercar a las gentes más sencillas la doctrina de la Iglesia, como la encíclica *Rerum novarum* de León XIII sobre la cuestión social. Revista mensual «Santa Teresa de Jesús», de la que fue fundador y director durante veinticinco años y su principal redactor.

Fue beatificado en Roma por Juan Pablo II el 14 de octubre de 1979 y canonizado en Madrid, el 15 de junio de 1993. Se le suele representar rodeado de niños o jóvenes, principales destinatarios de su acción, o con un libro entre las manos, símbolo de su labor como fundador, pedagogo, escritor y catequista.

BIBL.: AA.VV., *Mano de oro, Enrique de Ossó, sacerdote y teresianista*, Monte Carmelo, Burgos 1979; GABERNET J., *Un contestatario leal*, Atenas-STJ, Barcelona 1987; GONZÁLEZ M., *Enrique de Ossó, la fuerza del sacerdocio*, BAC, Madrid 1993; MACCA V., *Enrique de Ossó, fundador de la Compañía de Santa Teresa de Jesús (1840-1896)*, BAC, Madrid 1987; MARTORELL J., *Enrique de Ossó, maestro*, STJ, Barcelona 1990; *Yo, Enrique*, STJ, Barcelona 1993; MOLINS V., *Así era Enrique de Ossó*, Monte Carmelo, Burgos 1993; *Sacerdote y maestro, Enrique de Ossó*, STJ, Barcelona 1993; VALSANZIBIO S. DA, *Los intereses de Jesús en el beato Enrique de Ossó y Cervelló*, STJ, Barcelona 1981.

N. Watt

ENRIQUE SUSO

1295?-1366 – dominico – beatificado en 1831 – fiesta: 25 de enero

Heinrich von Berg nació el 21 de marzo, probablemente del año 1295, en Constanza, junto al homónimo lago, o –según otra tradición– en Überlingen, ciudad que también se encuentra en el mismo lago y lugar de origen de su madre. Von Berg era el apellido del padre, pequeño noble venido a menos, proveniente precisamente de Berg, en la cercana Turgovia. Seuse (latinizado Suso) era el apellido de la madre, que Enrique adoptó, prefiriéndolo al del padre. En esta elección jugó un papel importante, sin lugar a dudas, el afecto que el joven sentía por su madre, mientras que del padre habla de forma negativa, definiéndolo como un «hijo del mundo», duro con los familiares. De un ambiente familiar infeliz y, en particular, de una falta de referencia a una figura paterna se podrían encontrar huellas en la vida y en la obra de Suso, pero la falta de datos fiables nos impone una cierta prudencia al respecto. Lo que sin duda fue cierto es que ingresó en un convento de Constanza, con los dominicos de San Nicolás de la Isla (*Inselkloster*), con doce o trece años, mientras que la edad mínima prescrita por los estatutos de la Orden era de quince. La derogación fue facilitada por una suma de dinero ofrecida al convento por la familia, y ello fue para él motivo de dolor y preocupación –como si fuese una mancha en su vida religiosa– hasta que el Maestro Eckart lo tranquilizó, quitándole todo posible escrúpulo.

Cinco años después de la imposición del hábito dominico, el joven Enrique experimentó –era el día de santa Inés, el 21 de enero– la presencia de Dios, «sin formas y sin modos, pero con el júbilo de todas las formas y de todos los modos». Desde aquella fecha, su vida estuvo marcada por un sello rigurosamente espiritual, de carácter ascético. En un arrebato de amor divino llegó a grabarse en el corazón el monograma IHS, «de manera que la sangre salió con fuerza de su carne, corriéndole por todo el pecho». Desde entonces alimentó una particular predilección por la figura de la eterna sabiduría, imagen femenina de Dios, de la que Enrique se sentía su caballero, según los modelos literario-caballerescos de aquel tiempo.

Su formación prosiguió, tras Constanza, tal vez en Estrasburgo (1320-1322 ca.), seguramente en Colonia, en el *Studium generale* de los dominicos. Inaugurado por ↗ Alberto Magno en el 1248, el *Studium* en la ciudad renana se había convertido en uno de los centros culturales más importantes, no sólo de la Orden de los predicadores, sino que, gracias a ellos, ya se hablaba de la «Escuela de Colonia». Aquí Enrique Suso tuvo como profesor al Maestro Eckart, y este encuentro fue decisivo para él, sobre todo porque de él aprendió el camino del desapego, del abandono total de sí mismo, superando el duro régimen penitencial que hasta entonces se había impuesto.

En Colonia Enrique permaneció cinco años, desde 1322 a 1327, pudiendo asistir al inicio del proceso por herejía que el arzobispo de la ciudad, Enrique de Virneburg, en 1326 intentó precisamente contra Eckart,

acusado de ser el promotor y seguidor de los begardos y de la secta del *Libre Espiritu*.

De vuelta en Constanza, recibió el encargo de *Lector principalis* en el mismo convento de San Nicolás, pero la defensa de Eckart expuesta en el *Libro de la verdad* le convirtió en sospechoso. Fue convocado a Maastricht, al capítulo general de 1330 y, sin llegar a ser condenado, sufrió con dureza las acusaciones que le imputaron. Cuando, a partir de 1334, fue nombrado prior de su convento de Constanza, su fama de religioso austero se extendió por todas partes. Hasta 1348 se dedicó mucho a la acción pastoral, sobre todo por los monasterios femeninos de su Orden, donde ya había predicado Eckart. En Töss, cerca de Winterthur, conoció a la religiosa Elsbeth Stigel, la célebre autora de las *Vidas de las monjas de Töss*, que se convirtió en su hija espiritual predilecta. Entre 1339 y 1346/1347, tras la controversia entre el papa y el emperador Ludovico el Bárbaro, la ciudad de Constanza, que era partidaria de este último, fue castigada con el entredicho y los dominicos, fieles al papa, tuvieron que abandonar su convento y refugiarse fuera: Enrique seguramente vivió en la cercana Disenhofen. De regreso a Constanza, padeció una grave calumnia: fue acusado por una mujer de mala vida de ser el padre de su hijo, y muchos creyeron en tal acusación (demostrándose después falsa). Quizás por este motivo, en el año 1348 se le trasladó a Ulm, donde murió el 25 de enero de 1366. Fue sepultado en la iglesia de los dominicos de aquella ciudad, pero la tumba se perdió con la demolición del edificio tras la Reforma protestan-

te. Fue objeto de culto desde la Baja Edad media y beatificado por el papa Gregorio XVI en 1831.

Escritor fecundo, en latín y alemán medieval, Enrique Suso ha gozado de gran fama literaria a lo largo de los siglos: sus obras han sido de las más leídas, particularmente en el ámbito germano, sea entre religiosos o entre laicos, sobre todo cuando aparecieron las ediciones impresas. En los años de Ulm redactó él mismo el *corpus* definitivo de sus escritos, que llamó *Ejemplar*. Este comprende la *Vida* (fuente primaria de la información antedicha), que Enrique redactó con la ayuda de Elsbeth Stigel, quien –durante sus visitas a Töss– había tomado nota de su enseñanza así como de muchos relatos autobiográficos; el *Libro de la verdad*; el *Libro de la eterna Sabiduría* y el *Libro de las Cartas*. En latín fue redactado el *Horologium Sapientiae*, cuyo contenido calca el *Libro de la eterna Sabiduría*, pero dirigido a un público docto y donde predominan los temas teológicos sobre los psicológicos y pastorales. Durante algún tiempo incluso se atribuyeron a Enrique Suso otras obras, que la crítica moderna considera espurias.

El *Libro de la verdad*, en forma de diálogo entre un discípulo y la verdad misma, es principalmente una apología de Eckart –el santo maestro que se apareció en una visión a Enrique Suso en la gloria del paraíso, en «extraordinario esplendor, donde su alma era puramente divinizada en Dios»–, pero, sobre todo, el intento de separar la doctrina de aquella de los herejes, que interpretaban la libertad del cristiano como libertinaje. Enrique demuestra haber entendido

lo esencial del pensamiento eckartiano, cuya dimensión especulativa es incomprensible con categorías únicamente filosóficas, en concreto aristotélico-escolásticas, sino que exige más bien una dialéctica capaz de ir más allá de la oposición de los contrarios. La dimensión lírica, apasionada, del alma de Suso resulta más evidente en el *Libro de la eterna Sabiduría* y en el *Horologium Sapientiae*, en los que la vida espiritual es concebida esencialmente como actualización y cumplimiento de la pasión de Cristo, subrayando el valor místico del sufrimiento. La *Vida* constituye, por el contrario, el primer ejemplo interesante de autobiografía espiritual concebida en términos de novela cortesana. El protagonista es una especie de caballero, cuyas aventuras no son, sin embargo, guerreras o amorosas en el sentido común del término, sino con tintes cristianos, donde el combate está en la aceptación de los sufrimientos, y el amor se dirige a esa «graciosa dama» que es la Sabiduría eterna. El protagonista se convierte de este modo en una figura modélica y su autobiografía en una llamada a la imitación. Por el contrario, tienen carácter de enseñanza y de exhortación espiritual, sin referencias personales, la correspondencia que componen *El libro de las cartas* (distinguidas en *Libretto*, con once epístolas, y en *Grande Libro*, con veintiocho): reelaborado por Suso, también este es fruto de la inteligente recopilación hecha por Stigel.

Los escritos de Suso han mantenido viva a lo largo de los siglos la herencia espiritual eckartiana, comprometida por la condena del Maestro,

atenuándose ciertas partes demasiado ardientes y despojándola con gran finura psicológica y con una delicadeza de espíritu que contribuyó poderosamente al éxito de los textos.

En la iconografía Suso es representado con hábito de dominico, con el monograma IHS en el pecho, a veces con una corona de rosas en la cabeza, o con rosas o con un libro en la mano (las rosas simbolizan el amor doloroso).

BIBL.: BS XII, 81-88 (con amplia bibliografía); *Libro de la eterna sabiduría*, Apostolado Mariano, Madrid 1991; BIHLMAYER K. (ed.), *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*, Stuttgart 1907 (reimpr., Frankfurt 1961); DE BLASIO B. (ed.), *Opere spirituali*, Alba 1971; DUMEIGE G.-GUERRA A., *Historia de la espiritualidad*, en S. DE FIORES-T. GOFFI (dirs.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, San Pablo, Madrid 1991², 846-877; KÜNZLE P. (ed.), *Horologium Sapientiae*, Friburgo 1977; ROYO MARÍN A., *Los grandes maestros de la vida espiritual*, BAC, Madrid 1973; SALA BALUST L.-JIMÉNEZ DUQUE B., *Historia de la espiritualidad*, 4 vols., Flors, Barcelona 1969; WALZ A., *Bibliographiae Susoniana conatus*, Angelicum 46 (1969) 430-491.

M. Vannini

EPIFANIO DE CONSTANTINOPLA

S. VI – patriarca – fiesta: 25 de agosto (en la Iglesia ortodoxa)

De su biografía, si exceptuamos el período en que fue patriarca de Constantinopla (520-535), no sabemos prácticamente nada. La tradición lo define, aún siendo joven, «muy ilustre por su sabiduría» de teólogo y exegeta de las Escrituras. Probablemente fue la doctrina, unida a las cualidades pastorales, lo que le empujó a

confiarle la importante función de sincelos del patriarca Juan II el Capadocio (518-520). El sincelos (exactamente: «aquel que vive en la misma celda») era el consejero personal del patriarca (o de un obispo), con quien compartía, además de morada y mesa, la vida espiritual y buena parte de las obligaciones unidas al cargo: a partir del s. VI el sincelos comenzó a considerarse el sucesor designado del patriarca. Esta praxis ya está en vigor con Epifanio, que el 25 de febrero del 520 sucedió a Juan II.

El patriarcado de Epifanio estuvo marcado por una continua preocupación por restablecer la unidad de las Iglesias de Roma y Constantinopla, rota por el cisma de Acacio. En este sentido, Epifanio se esforzó en defender las fórmulas calcedonianas: las encontramos confirmadas en la profesión de fe que él envió en el año 520 al papa \nearrow Hormisdas (sólo conservamos la redacción latina). En este clima de disponibilidad y de diálogo comenzaba a ser posible una reconciliación, y ya Hormisdas (514-523) abandonó la precedente línea de intransigencia. Su sucesor, Juan I (523-526) incluso pudo celebrar la Pascua del 526 en Constantinopla, donde había acudido como embajador de Teodorico ante el emperador Justino I (518-527): como recuerda Teófanos el Confesor (*Chronographia*, 169, 24-26 de Boor) en aquella ocasión el pontífice quiso que Epifanio le concediese el primer puesto, como confirmación simbólica del primado de la Iglesia romana, a lo que consintió el patriarca.

Epifanio ayudó con eficacia a Justiniano en su inicial política de restauración ortodoxa del imperio. Menor

suerte corrió en su intento de reforzar la autoridad de la Iglesia constantinopolitana sobre algunas provincias del imperio. La Iglesia ortodoxa lo venera, junto con san Menas (patriarca de Constantinopla entre el 536 y el 552), el 25 de agosto.

BIBL.: AS *Augusti* V, Venecia 1754, 164; BS IV, 1257-1258; BECK H. G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959, 375-376; ENSSLIN W., *Papst Johannes I als Gesandter Theodorichs d. Gr. bei Kaiser Justinus I*, ByZ. 44 (1951) 127-134.

E. Maltese

EPIFANIO DE SALAMINA

310/320-402/403 – obispo – fiesta: 12 de mayo (7 en Chipre)

De Epifanio, obispo de Constantia (la antigua Salamina en la isla de Chipre), nos ha llegado una biografía atribuida a sus discípulos Juan y Polibio, pero consistente en realidad en una leyenda más tardía, calcada en muchos aspectos de la vida de san \nearrow Antonio, abad; noticias más fiables sobre la vida de Epifanio se obtienen de sus escritos y de otras fuentes. La fecha de nacimiento, comúnmente situada entre el 310 y el 320, se deduce de la información de san \nearrow Jerónimo (*Vir. ill.* CXIV), según la cual Epifanio en el 392 era ya muy viejo, mientras que debemos a Sozomeno (*Hist. eccl.* VI, 32) el nombre de la aldea palestina, Bezanduc, cercana a Eleuterópolis, en la que Epifanio habría nacido. Por Jerónimo también sabemos que Epifanio conoció desde su juventud el griego, siríaco, hebreo, copto y parcialmente el latín.

Probablemente en Palestina se acercó a la vida monástica, por la que

mostró desde su infancia gran admiración; y estuvo en torno al 335 entre los monjes de Egipto; al regresar a su patria, algo después del 335, fundó un monasterio, que dirigió hasta el 367 (o el 366), cuando los obispos de Chipre lo eligieron obispo de Salamina y metropolitano de la isla. Tal encargo no le impidió continuar viviendo según las costumbres monásticas así como realizar frecuentes visitas a los monjes de Palestina, dando incluso un considerable impulso a la fundación de nuevos monasterios en la misma Constantia. Su personalidad, unida a obras de misericordia hacia los más necesitados y su gran penitencia, le hicieron muy conocido y venerado entre su pueblo.

Sin embargo en él la inclinación y la opción ascética, en un momento de gran auge del monaquismo, se asociaron a una participación activa y combativa en los debates teológicos. Su excepcional celo en la defensa de la ortodoxia no siempre fue acompañado por la prudencia y comprensión. La tenaz hostilidad hacia cualquier especulación metafísica y el rechazo de la formación teológica helenista lo convirtieron en enemigo de Orígenes que, aunque había muerto un siglo y medio antes, su doctrina continuaba ejerciendo una gran influencia en los ambientes monásticos por medio de sus obras abiertas a la filosofía griega y de su exégesis alegórica, considerada por Epifanio la causa de todas las herejías. Ya había combatido las posiciones teológicas de Melecio de Antioquía, considerándolas ambiguas frente a las doctrinas arrianas, que él consideraba en la misma línea de Orígenes. Para extirpar el origenismo acudió en el 392 (ó 393) a Jerusalén,

sede de los más tenaces y autorizados defensores del gran alejandrino. Su violento discurso contra el obispo del lugar, Juan, pronunciado en la Iglesia del Santo Sepulcro delante de un numeroso público, desencadenó un encendido debate, en la que Jerónimo, a pesar de su admiración por Orígenes, no dudó en unirse a Epifanio, oponiéndose a su amigo Rufino de Aquilea, que, por el contrario, se aliaba con el obispo Juan, quien no consintió condenar a Orígenes (cf *Contra Iohannem*, PL 23, 355-392).

Pero si la condena no llegó por parte de Juan, cuyo significado no fue comprendido adecuadamente por Epifanio, fue sin embargo sancionada por un sínodo alejandrino en el 440, convocado por Teófilo, el astuto obispo local. Este, que había entrado en conflicto con dos superiores de monasterios de la zona, los expulsó del valle de Nitria junto a otros monjes origenistas y, porque \nearrow Juan Crisóstomo, obispo de Constantinopla, les dio benévola hospitalidad, se ensañó contra él apoyándose en Epifanio, que volvió a lanzar nuevos ataques contra Orígenes y sus seguidores. A tal fin, a pesar de ser ya muy viejo Epifanio, acudió a Constantinopla para convencer a Crisóstomo para que condenase los escritos de Orígenes y para que expulsase de la ciudad a los monjes perseguidos por Teófilo, aunque no logró su objetivo: es más, dándose cuenta de que no era más que un instrumento en las manos del arrogante Teófilo, se volvió a Chipre. Murió durante el trayecto el 12 de mayo del 403 (o del 402).

De entre su producción literaria son fundamentales los dos tratados: el *Ancoratus* y el *Panarion*, que encon-

traron su común denominador en la lucha contra la herejía. El *Ancoratus*, compuesto en el 374, en cuyo título se explicita su finalidad, ofrece al lector el ancla de la fe ortodoxa para ponerse a salvo y seguro en el mar borrascoso de las herejías. En él se exponen las verdades fundamentales de la doctrina cristiana, especialmente aquellas en torno a la Trinidad, confrontada con las respectivas deformaciones heréticas, apoyando el razonamiento no en la cultura griega ni en la especulación teológica, sino solamente en el dato histórico y literal de la Escritura y Tradición. El tratado se cierra con dos profesiones de fe: la primera es el Símbolo bautismal de la Iglesia de Salamina, adoptado con alguna que otra insignificante modificación por el concilio de Constantinopla en el 381 y convertido en Símbolo bautismal para todo Oriente; la segunda, compuesta directamente por Epifanio, comprende importantes anotaciones sobre la doctrina cristológica.

El *Panarion*, a menudo citado con el título de *Haereses*, fue compuesto entre el 374 y el 377. El título griego, literalmente el «botiquín contra las herejías», deja entrever que el intento de Epifanio es el de ofrecer un antídoto a cuantos hayan sido mordidos por las serpientes venenosas de la herejía. En él se clasifican y rebaten ochenta herejías entre las que figuran también corrientes de pensamiento anteriores al cristianismo. El número de ochenta, sugerido con toda probabilidad por las ochenta concubinas del Cantar de los Cantares (6,8), es del todo artificial, evidente por el arbitrario modo de presentar una misma doctrina bajo nombres diferentes. La obra, aunque no

tenga ninguna originalidad ni sistematicidad ni sentido crítico, destaca por el gran valor histórico de sus citas literales, incluso más bien largas, de muchas fuentes que, de otro modo, serían desconocidas.

De interés bíblico son el *De mensuris et de ponderibus* y el *De duodecim gemmis*, que consisten respectivamente en una especie de enciclopedia de la Biblia que trata de los libros y de las traducciones del Antiguo Testamento, de las medidas y de los pesos citados en el texto sagrado y de la geografía de Palestina, y en un tratado sobre la interpretación alegórica de las piedras del pectoral del sumo sacerdote y sobre sus virtudes medicinales. De Epifanio nos quedan además fragmentos de tres tratados contra los fabricantes y los escultores de imágenes sagradas por él consideradas demoníacas, dos epístolas conservadas en la versión latina de san Jerónimo (*Ep.*, 51 y 91), así como restos de otras.

Personalidad singular, Epifanio tiene una imagen hagiográfica cercana a la de san Antonio, es decir, propia de la más pura tradición monástica oriental, pero esta se complica y contradice por otra imagen, no solamente aquella del obispo, que fue monje en el espíritu, en la que tiene una gran consideración hacia el pueblo, defendiendo por todos los medios la integridad de la fe y estando presente en las dificultades de la vida; sino también en la de luchador por la ortodoxia. Su batalla teológica tuvo también repercusiones políticas concretas, ya que en el clima inaugurado por Constantino y, precisamente en aquellos años, continuado por el emperador Teodosio, cualquier posición teológica se convierte tam-

bién en una posición política. Pero la orientación de las controversias en las que participó Epifanio, amigo de san Hilario de Poitiers, de Jerónimo, de Pablo Ermitaño, y enemigo de Melecio y de otros tantos, es menos política y más eclesiástica. Se puede ver en su obra el intento de asociar el monaquismo, ideológicamente cercano al platonizante origenismo, a una rígida fidelidad a Nicea y a la vez a la Escritura, es decir, de alentar la unión entre monaquismo-platonismo. Su batalla no tuvo nada de personal, como él mismo quiso aclarar (*Ep.*, 51,6), sino que fue debida a la conciencia de la desorientación que las discusiones teológicas podían transmitir a los fieles. Los textos hagiográficos ponen de relieve estos últimos aspectos de Epifanio, que pasaron al culto, bastante difundido tras su muerte. Todavía hoy figura entre los santos más venerados en Chipre, donde es solemnemente recordado el 7 de mayo, día de su fiesta.

BIBL.: BHL 2569; BHG 596-601; BS IV, 1258-1264; DPAC I, 719-721; PG 41-43; DINDORF W., *Epiphanius episc. Constantiae opera*, Leipzig 1859-1862, ed. crit. de K. HOLL, en GCS 25 (1915); 31 (1922); 37 (1933); FRANKEN P., *Histoire sainte et hérésie chez saint Épiphane*, Revue de théologie et de philosophie 12 (1963) 175-191; QUASTEN J., *Patrologia II*, BAC, Madrid 1962, 401-415; RIGGI C., *Epifanio contro Mani*, Roma 1967; *L'ancora della fede*, Roma 1977; VILLAIN M., *Rufin d'Aquilée: la querelle autour d'Origène (rôle d'Épiphane de Salamine)*, Recherches de Science Religieuse 37 (1937) 5-18.

M. Donnini

ERASMO DE FORMIA

S. IV? – obispo – fiesta: 2 de junio

Son ciertos los datos hagiográficos del santo, recogidos el 2 de junio en

el *Martirologio Jeronimiano*. También el nombre de la sede primaria del culto es reconstruible de la confusa tradición manuscrita del latéculo, de suerte que es altamente probable la docta reconstrucción de Delehaye: *in Formias in Campania Erasmi*. La mención debe atribuirse probablemente a la recensión itálica de la mitad del s. V. Al final del s. VI está atestiguada la tumba del santo en Formia: en la carta dirigida al obispo Bacauda (octubre del 590) el papa Gregorio I Magno accede a la demanda de anexión de la cercana iglesia de Minturno, en estado de grave desolación, a la *Formianae ecclesiae*, in *qua corpus beati Erasmi martyris quiescit*: la añadidura suena como una nota distintiva y cualificada de la diócesis e indica por tanto un culto especialísimo tributado al santo. Por otra parte, las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo desde 1972 por Vesely bajo la renacentista (s. XVI) iglesia parroquial de San Erasmo al Castellone –erigida sobre los restos de la antigua catedral de Formia, que perteneció desde el s. XI a los benedictinos de Cassino y después a los olivetanos– han sacado a la luz dentro de un área sepulcral antigua, bastante estratificada, un conjunto monumental paleocristiano: un *martyrium* con aula absidal que surge en torno a una fosa revestida de mármoles y coronada por un altar de mampostería. Las características monumentales, un grafito difícilmente descifrable y la misma cesosa conservación de la tumba en las posteriores intervenciones restauradoras han sugerido la hipótesis de la identificación de la sepultura original del santo. Por otra parte, la tradición local, testimoniada por las *pas-*

siones, siempre ha colocado en el área la tumba de Erasmo antes de los ataques de los sarracenos a la ciudad en la mitad del s. XI y de la traslación de las reliquias a la iglesia de Santa Maria Nova de Gaeta, donde fueron encontradas hacia el 915 por el obispo Bono y el duque Docibile.

La leyenda de san Erasmo, típica elaboración literaria del conjunto de las pasiones épicas tardías, está articulada en dos partes paralelas, estructuradas según las *Acta* martiriales, con una breve premisa y apéndice sobre la incruenta muerte del santo. Erasmo, nativo de Antioquía, ante el anuncio de la persecución de Diocleciano se retira a la soledad del Líbano, llevando durante siete años una vida ascética marcada por prodigios y milagros. De regreso en la ciudad es procesado bajo Diocleciano y, metido en la cárcel, es liberado de la misma. Pero los hechos no suceden en Italia, como le había preanunciado un ángel, sino en Iliria, en la ciudad de Loukridós (entre la *Epirus Nova* y la *Macedonia Salutaris*), donde por la actividad evangelizadora y taumatúrgica Erasmo es denunciado al otro emperador Maximiano. El interrogatorio se enriquece con excursus narrativos, también frecuentes en muchas otras pasiones. Después del tormento, de la túnica de bronce ardiendo y de la caldera hirviendo, Erasmo es liberado de la cárcel por el arcángel \nearrow Miguel, llevado a Durrës y desde aquí en barco a Formia, Italia. Tras una brevísima actividad evangelizadora, fallece de muerte natural, recibiendo el premio de la victoria y asegurando su intervención a cuantos lo invoquen en el nombre de Dios.

La *Passio S. Erasmi* ha sido trans-

mitida en varias recensiones griegas y latinas, pero fácilmente equiparables a un arquetipo único: las dos griegas que nosotros conocemos (BGH 602), reproducidas en códices del área italo-bizantina de los ss. X-XII, están estrechamente emparentadas entre sí; no carece de importancia el tardío compendio que se lee en el oficio griego de la iglesia de Ochrida, tanto por las concordancias con los textos italo-bizantinos, como por las variantes del final, de claro sabor patriótico, que remite a tradiciones locales bulgaromacedonias: el santo regresa a Iliria y muere en Chermelia, prometiendo en la oración final su particular patrocinio «a cuantos corren peligros en el mar, los ríos o cualquier otro lugar».

Gregorio Magno nos brinda otros preciosos testimonios sobre la ampliación del culto de Erasmo, mencionando en varias cartas dos monasterios dedicados al santo en el área napolitana. En febrero del 591 ordena al subdiácono Antemio, administrador del patrimonio de Campania, que asigne una pequeña suma a Paulino, presbítero *monasterii sancti Erasmi, quod in latere montis Repperi situm est*, y a dos monjes del oratorio de San Miguel Arcángel *in Lucullano castro* (Reg. ep. I 23; I, 27, Ewald-Hartmann); la jurisdicción del destinatario de la carta y la asociación al famoso *castrum Lucullanum* obligan a colocar el oscuro topónimo *Repperi* en la ciudad campaniense: Lanzoni lo identificaba sin pruebas con la parte alta de Cumas, otros lo asocian a la colina napolitana dominada ahora por Castel Sant'Elmo, cuyo nombre es interpretado desde siempre como corrupción de Erasmo-Eramo-

Ermo; el otro monasterio dedicado a los santos Máximo, Erasmo y Juliana es recordado en dos cartas gregorianas del 599 (Reg. ep. IX, 170.172, II, 167-169).

En Roma contamos con el monasterio griego de San Erasmo en el Monte Celio, donde se formó el papa \nearrow Adeodato I (LP 95, I, 346ss.), que ya existía desde el siglo anterior, porque habría hospedado a san Gregorio de Agrigento, según la tardía *Vita* (PG 98, 620s). La fortuna del culto medieval se debe a la inclusión de su figura en los ciclos narrativos de otros santos, como los Hechos de los mártires Alfio, Cirino y Filadelfo (s. X) —en los que Erasmo, su compañero, muere mártir en Pozzuoli, para ser trasladado más tarde a Lentini— o en las leyendas de las fundaciones apostólicas de ciudades itálicas, por lo que Erasmo, enviado por \nearrow Pedro a evangelizar Gaeta, acoge en su casa a \nearrow Pablo en su viaje a Roma (*Hechos de Pedro y Pablo*, del s. IX al menos).

La tradición litúrgica es concorde en fijar la fiesta el 2 de junio, con alguna oscilación entre el 1 y el 3. Ausente en el *Martirologio* de \nearrow Beda el Venerable, el nombre del santo reaparece en la segunda recensión de Floro, que el 3 de junio recoge la noticia del *Martirologio Jeronimiano*; los *Martirologios* de Rabano Mauro (2 de junio) y sobre todo los de \nearrow Adón de Vienne y Usuardo (3 de junio) compendian con abundancia de particulares la *Passio* latina (BHL 2578 u otra recensión próxima a ella), asignando al santo los títulos de «mártir y obispo»; otra memoria (*Antiochiae sancti Erasmi martyris*), fijada por Usuardo el 25 de noviembre, debe entenderse ciertamente como una indebida duplicación del

santo, causada tal vez por el origen antioqueno atribuido por la *Passio*. El *Sinaxario de la Iglesia Constantinopolitana* recuerda el 2 de junio al santo con el epíteto martirial *polyathlos*, claramente alusivo a las numerosas pruebas narradas por el *Martyrion* griego: la memoria del 10 de mayo junto con Alfio, Cirino y Filadelfo depende de la tardía «novela hagiográfica» sículo-bizantina de los tres mártires de Lentini.

El nombre del santo, inexistente en el *Martirologio* siriano de Wright, falta también en los calendarios y menologios siriacos y copto-árabes, pero a través de la liturgia bizantina llega a la tradición eslava medieval: los calendarios y menologios paleoeslavos, cuyos ejemplares más antiguos son de los ss. XI-XIII, recuerdan a Erasmo como «obispo formiano». La iglesia búlgara lo celebraba en la misma fecha, como documentan los menseos griegos de Ochrida (ss. XIII-XIV) y la *akolouthia* (con el amplio *enkomion*) impresa en Moscopoli en 1742: Ochrida, por otra parte, está estrechamente unida a las historias y al culto del santo según el relato hagiográfico.

Difícil de explicar es el papel de Lychnido/Ochrida (actual Ohrid en Macedonia), ciudad en la *Via Egnatia*, entre Tesalónica y Durrës. Si es sólo una hipótesis que la localidad situada a 5 kms del antiguo centro, actualmente denominada *Sveti Erazmo*, deriva su nombre del antiguo título de la basílica paleocristiana del s. V, recientemente sacada a la luz, es cierto en cambio que el culto de san Erasmo ha dejado en la ciudad vasta documentación monumental, iconográfica y epigráfica: desde los ss. IX-X fue asociado a los grandes santos de la

Iglesia búlgaro-macedonia y también después de la fundación del arzobispado greco-búlgaro en 1018 y la autocefalia de la sede de Ochrida, Erasmo fue venerado como el protoevangelizador de la ciudad. En el estado actual de la investigación resulta bastante difícil la hipótesis (que postula cierta relación históricamente auténtica entre los dos centros de Formia y Ochrida) de un Erasmo «cristiano macedonio que vivió en el s. III, se refugió en Italia o se le envió al destierro durante una persecución, muerto confesor en Formia» (Desantis); se puede creer en cambio que la relación entre los dos contextos geográficos es originariamente sólo fruto de la invención del hagiógrafo, que, remodelando la gesta erasmiana sobre el latino *Martyrium S. Ignatii*, en parte repetía su itinerario Antioquía-Macedonia-Durrës-Pozzuoli, incluyendo Lychnido y Sirmia, residencia imperial entre los ss. III y IV, en cuyas inmediaciones había nacido Maximiano, protagonista negativo de la segunda parte de la *Passio*.

Erasmo, patrono de Formia y Gaeta, fue invocado como protector de los marineros y recordado en el s. XIII entre los 14 santos auxiliares. Las dos escenas de los frescos de Santa María in Via Lata en Roma, de la mitad del s. VIII, reproducen algunas fases del martirio; la posterior iconografía presenta al santo con aspecto juvenil, atributos episcopales y algunos instrumentos de tortura (caldera, punzones en las uñas), o con la manivela del cabrestante y la gúmena enrollada, símbolo del patronazgo marino. En el tardío medievo, tal vez por la equívoca interpretación de estos aparejos, confundidos con ins-

trumentos de tortura, o quizá por influencia de nuevas formas de suplicio, la hagiografía y la iconografía añadieron a los antiguos tormentos de la *Passio* también el de la evisceración: el motivo, ya presente en una de las veinticuatro escenas en bajorrelieve del cirio pascual de la catedral de Gaeta (s. XIII), será frecuente en la pintura renacentista. Al santo se le asignó por este motivo el patrocinio contra las enfermedades intestinales, especialmente de los niños, y los dolores del parto; pero, a causa de las cuerdas enrolladas, también se convirtió en patrón de los cordeleros, torneros y guitarreros. En el norte de Francia y en Bélgica el santo fue asociado y confundido, por el patrocinio contra las enfermedades viscerales, con un santo (Agrapau o Agrapart), que en el lenguaje popular designaba a un santo protector de los niños que padecen cólicos.

En la Edad moderna el nombre de Erasmo (del adjetivo griego *erasmios*, lat. *erasmus*, «amable», «deseado») se ha transformado posteriormente en Eramo, Ermo y Elmo.

BIBL.: BHG³ 602; BHL 2582-2585; BS IV, 1288-1293; LCI VI, 156-158; *Mart. Hier.*, 293-296s; *Syn. Const.*, c. 726; DUBOIS-RENAUD, *Édition pratique du Martyrologe de Bède, de l'Anonyme Lyonais et de Florus*, París 1976, 102; ADÓN, *Mart.*, 183; USUARDO, *Mart.*, 240; *Mart. Rom.*, 220; AS Iunii I (1695), 212-219 (G. Hensckens).

DELEHAYE H., *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas 1933, 307ss; DESANTIS G., *Gli Atti greci di Sant'Erasmo*, Vet. Christ. 25 (1988) 487-555; *Il culto di san Erasmo fra Oriente e Occidente*, Vet. Christ. 29 (1992) 269-304; HALKIN F., *La légende grecque de Saint Érasme*, AB 101 (1983) 5-17; LANZONI F., *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII*, Faenza 1927, 163ss; PUNZO A.-MIELE A. G.-FRECENTESE R., *Il santuario del martire Erasmo a Formia. Storia e*

archeologia del complesso martiriale e ricognizione del graffito rinvenuto sulla mensa, Gaeta 1992; RÉAU L., *Iconographie de l'art chrétien III*, París 1958, 437-440; VESELY I. M., *S. Erasmo di Formia o di Ochrida?*, en *Actes du X^e Congrès Intern. d'Archéologie Chrétienne* (Tesalónica, septiembre-octubre de 1980), Ciudad del Vaticano 1984, 681-683; *Sant'Erasmo di Formia. Scavi archeologici nella cattedrale del santo*, Quaderni Bessarione 3 (1982) 129-220.

G. Luongo

ERICO IX JEDVARDSSON

†1160 – rey – fiesta: 18 de mayo

Bastante escasos son los datos históricos a propósito de Erico Jedvardsson, soberano sueco que reinó en el curso de los años cincuenta del s. XII. Nada se sabe del padre Jedvard; los acontecimientos que marcan su vida y su reinado, según el testimonio de la leyenda hagiográfica, parecen proceder de modelos literarios, y el único hecho que aparece como seguro es su muerte dramática, ocurrida en Uppsala en 1160 a manos de un noble danés que quería apoderarse del trono de Suecia.

La idealización de la figura de Erico sin duda tuvo inicio con la ascensión al trono de su hijo Knut, en 1167. Al rey Knut Eriksson se debe con toda probabilidad la decisión de colocar las reliquias de su padre en el altar de la catedral de Uppsala, y ya en 1198, dos años después de la muerte de Knut, el calendario de Vallettuna testimonia la existencia de un culto de Erico en la diócesis de Uppsala.

Probablemente hay que remontarse a los años del reinado de Knut, y más exactamente entre 1180 y 1190, para encontrar la más antigua versión que

nos llega de la leyenda de san Erico. Aquí aparece como el prototipo del buen soberano: solícito con la Iglesia, justo con los súbditos, generoso en la imposición de tributos, inflexible hacia sí mismo y hacia los deseos de la carne, ardiente del deseo de difundir la fe cristiana hasta el punto de conducir, junto con el obispo Henrik, una cruzada contra los paganos finlandeses, pero, al mismo tiempo, tan misericordioso como para llorar a los enemigos masacrados. Sin embargo, hay que destacar que ni la cruzada contra los finlandeses, ni la existencia de un obispo Henrik –pronto proclamado santo protector de Finlandia– encuentran apoyo en las fuentes suecas. A finales del s. XIII se remonta un oficio litúrgico en versos dedicado al culto de san Erico y a la mitad del s. XIV una versión ampliada de la leyenda.

Por el contrario, la importancia de la figura de Erico radica en haberse convertido, a lo largo de la Baja Edad media, no sólo en santo protector, sino en *patronus regni* y *rex perpetuus* de Suecia, símbolo unificante de la nación. Así, cuando en el 1434 se desencadenó la revuelta de Engelbrekt contra la dominación danesa, se hizo en nombre de san Erico, y el «con Dios y con san Erico» se convirtió en el grito de batalla de los suecos.

Quizás esta acentuada connotación nacional del santo se debe a la escasa difusión de su culto fuera de Suecia y Finlandia. Fundamentalmente, se puede afirmar que el culto de san Erico no se ha difundido nunca más al sur de las regiones más septentrionales de Alemania, y ello en el período inmediatamente precedente a la Reforma protestante. A partir de finales del s.

XIII, la imagen de san Erico va asumiendo atributos iconográficos propios, que permiten distinguirla de la de otros «reyes santos» y, sobre todo, de la figura de san Olav II de Noruega, que hasta el final de la Edad media permaneció como el santo escandinavo por excelencia. Erico es representado sin barba, de pie, con corona, globo imperial y cetro terminado en forma de lirio. La estatua de san Erico realizada en torno al 1300 y colocada en la Iglesia de Roslagsbro (Suecia) representa al santo mientras pisa una figura humana, rasgo iconográfico común a las representaciones de san Olav de Noruega y frecuentemente usado en las posteriores imágenes.

Con la gradual transformación de san Erico en símbolo nacional, su representación cambia, y a partir de la primera mitad del s. XV la imagen del soberano asume rasgos más evidentemente guerreros.

En el sello real de Suecia, que se remonta al 1439, el santo lleva una armadura, tiene una espada al lado y entre las manos una bandera y el escudo nacional con las tres coronas. En los decenios precedentes a la Reforma protestante, la representación iconográfica se hace más variada, pero los atributos más frecuentes continúan siendo la corona, el cetro en forma de lirio, el globo imperial, la espada y el ciborio. En la mayoría de los casos, además, la imagen de san Erico va acompañada de la de san Olav.

BIBL.: BHL 2594-2598; BS IV, 1322-1326; LThK III, 922; NYBERG T., *Eskil av Lund och Erik den helige*, en *Historia och samhälle. Studier tillägnade Jerker Rosén*, Malmö 1975; *Erik, St.*, en P. PULSIANO (ed.), *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, Nueva York-

Londres 1993, 171; SCHMID T.-GALLÉN J.-KILSTRÖM B. I.-LANGE B. C., *Erik den helige*, en *Kulturhistorisk leksikon för nordisk middelalder*, Copenhague 1956-1578, reimpr. en 1981, IV, 13-21; SJÖBERG R., *Via regia incedens. Ett bidrag till frågan om Erikslegendens ålder*, Fornvännen 78 (1983) 252-260; *Rex Upsalae och vicarius. Erik den helige och hans ställföreträdare*, Fornvännen 81 (1986) 1-13; THORDEMAN B. (ed.), *Erik den Helige: Historia, Kult, Reliker*, Estocolmo 1954.

F. Ferrari

ERVEDO

S. VI – ermitaño – fiesta: 17 de mayo

Las noticias sobre Ervedo se pueden obtener sobre todo de su *Vita*, tal vez escrita en León en el s. XIII, pero esta, habiendo sido recogida después de siete siglos de la época en que vivió, aparece adornada de detalles fantásticos, a menudo de carácter folclórico, más adecuados para la espiritualidad de los monjes mendicantes del tiempo en el que fue compuesta que para la época en la que vivió el santo.

El padre de Ervedo, proveniente de Gran Bretaña, fue acogido, en razón de su erudición y religiosidad, entre los familiares del rey Childebarto, con el que convivió cuatro años. Durante una etapa del viaje de regreso a su patria, se le apareció en sueños un ángel que le ordenó casarse con una muchacha que se encontró por un camino que llevaba a un pozo. De la unión nació un hijo ciego, Ervedo, educado cristianamente por su madre, viuda tras cinco años de matrimonio. Desde su infancia su vida estuvo marcada por los prodigios: hizo brotar una fuente de agua clara golpeando con su bastón el terreno, detuvo el crecimiento de algunos niños que se habían reído de su ceguera, y endure-

ció una roca que le había herido en un pie. Cuando fue adulto realizó otros muchos milagros: obligó a un lobo que había devorado a su asno a que trabajase en su lugar; predijo el día de la muerte de su madre y de su tío, cuya tumba fue preparada por la apertura milagrosa de la tierra; hizo madurar el trigo antes de tiempo en un campo destinado a la construcción de un monasterio; recuperó las joyas robadas a la mujer de un noble; convirtió en mudas las ranas que le molestaban con su croar; expulsó en varias ocasiones al demonio; contempló el cielo abierto y todas las criaturas celestes; se hizo restituir una gallina viva e ileña que le había robado una zorra; y predijo el día de la propia muerte.

Murió en Lanhouarneau. El obispo y los monjes presentes en su entierro oyeron cantos celestes. Su cuerpo, colocado inicialmente en un sepulcro sobre el que se edificó una gran iglesia, después fue trasladado a Brest para protegerlo de las invasiones normandas. Sus reliquias fueron posteriormente custodiadas en Nantes y en Rennes.

A menudo, confundido con otros santos bretones del mismo nombre, Ervedo se puede reconocer fácilmente en la iconografía porque está representado con hábitos de ermitaño apoyado en su bastón y junto a su joven lazarillo, Guirano, así como el insustituible lobo. Se le invoca como patrón de los trovadores bretones por el hecho de que también ellos obtienen la inspiración de la oscuridad, al igual que Ervedo extraña el don de las visiones de la ceguera.

BIBL.: BHL 3859-3860; AS *Iunii* IV, 295-300; BS V, 80-81; DE LA BORDERIE A. (ed.),

Vita Hervei, Mémoires de la Société d'émulation des Côtes-du-Nord 29 (1891) 251-304; PLAINE F., *Saint Hervé, sa vie et son culte*, Revue historique de l'Ouest 9 (1893) 66-90, 339-382; TANGUY B.-IRIEN J.-FALHUN S., *Saint Hervé. Vie et culte*, Treflevenez 1990.

M. Donnini

ESCOLÁSTICA

480-547 – monja – fiesta: 10 de febrero

Prácticamente no se sabe nada de la vida de esta santa, que la tradición hagiográfica presenta como hermana de san Benito de Nursia y que por ello goza de fama universal (a Escolástica se dedican algunos famosos santuarios, entre ellos el celeberrimo monasterio benedictino de Subiaco). Su lugar en la historia de la santidad está unido a una espléndida página del libro segundo de los *Diálogos* de Gregorio I Magno, en el que este narra los encuentros espirituales que Escolástica tuvo con su hermano Benito. Un vez al año, ambos solían pasar una jornada juntos en un pequeño oratorio, situado, probablemente, a los pies del monte sobre el que se erige la abadía de Montecassino. Con ocasión de uno de estos encuentros, Escolástica expresó el deseo, alimentado también del presagio de su inminente fin, de que Benito se quedase a dormir allí en vez de volver a su monasterio. El hermano no quería atender la petición de Escolástica, convencido de tener que ser fiel al dictado de la Regla, que le prohibía pasar la noche fuera de la abadía. Entonces Escolástica inclinó su cabeza y derramó abundantes lágrimas. Como respuesta a la lluvia que salía de sus ojos, el cielo, hasta entonces raso, se

cubrió de nubes, cayendo un auténtico diluvio e impidiendo al abad de Montecassino volver al monasterio. Así, contra su voluntad, Benito pasó la noche con Escolástica, manteniendo con ella un rico diálogo espiritual.

Muchas han sido las interpretaciones que la historiografía moderna ha querido dar a este episodio: magia «simpatética» (a las lágrimas corresponde la lluvia), simple dimensión filosófica del personaje (Escolástica no sería sino la personificación de la contemplación) o el milagro del amor. De todas formas el sentido que Gregorio Magno quiso darle al episodio fue: Dios escuchó a Escolástica porque su amor era más grande. Pocos días después de este episodio Benito habría visto subir al cielo el alma de Escolástica bajo la apariencia de una paloma. Tras la noticia de su muerte el abad habría colocado el cuerpo de su hermana en la tumba que había preparado para sí mismo.

Tras Gregorio Magno otros autores han celebrado la memoria de la santa: recordemos las composiciones poéticas de Aldelmo (*De laude virginum* 39) y de Alberico de Montecassino, y los sermones de Bertario de Montecassino y del mismo Alberico.

Como ocurrió con san Benito, también con Escolástica se difundió la voz, a lo largo del s. VIII, de que sus restos fueron trasladados a Francia: en un primer momento a Fleury, como los de Benito, después a Le Mans y finalmente a Juvigny. Las excavaciones que se han realizado en Montecassino, tras la destrucción de la abadía durante la II Guerra mundial y que han llevado al estudio de la que se considera la tumba de Benito, han descubierto, junto a sus restos,

los de una mujer, fácilmente identificable con Escolástica: el análisis de los restos óseos excluiría sin embargo una traslación, incluso parcial, de las reliquias de la santa.

Escolástica a menudo es representada con la paloma (recuerdo de la visión de Benito) o en hábito benedictino, con el libro de la regla en la mano.

BIBL.: BHL 7514-7526 y *Novum Suppl.*; BS XI 742-750; DIP VIII, 1115-1117; EC XI, 141; LCI VIII, 313-315; LMA VII, 1520; LThK IX, 445-446; GREGORIO MAGNO, *Diálogos* II, cc. 33-34.

LENTINI A., *L'Omelia e la Vita di santa Scolastica di Alberico Cassinese*, *Benedictina* 3 (1949) 217-238; VOGÜE A. DE, *La rencontre de Benoît et de Scholastique. Essai d'interprétation*, *Revue d'ascétique et de mystique* 48 (1972) 257-273; *Saint Benoît et sa Règle*, Bellefontaine 1981, 45-59; WANSBROUGH J. H., *St. Gregory's Intention in the Stories of St. Scholastica and St. Benedict*, *RB* 75 (1965) 145-151.

G. Barone

ESTANISLAO DE CRACOVIA

1030-1072 – obispo – canonizado el 17 de agosto de 1253 – fiesta: 7 y 8 de mayo y 11 de abril

Según una tradición del s. XIII, se cree que Estanislao descendía de la familia Turzyn, residente en las cercanías de Bochnia (aldeas de Raba y Szczepanow), en la diócesis de Cracovia. Siguiendo algunos testimonios del s. XV, Estanislao nació en el 1030. Documentos del s. XIII hablan de sus estudios universitarios, pero se trata de un dato anacrónico; sin embargo, no se puede excluir que hubiese recibido una formación en algún monasterio o escuela catedralicia. La etimología del nombre Estanislao se

explicaría del siguiente modo: *stans laus sive statio laudis vel etiam instans laudi*. Estanislao fue nombrado obispo de Cracovia (1072) gracias al apoyo del soberano, el rey Boleslao II el Atrevido. Se sabe que como obispo intentó cristianizar posteriormente la región; así como la anexión a su diócesis de la aldea de Piotrawin (Lublin). Para resolver una controversia habría resucitado al último señor del poblado, Piotr, muerto recientemente (milagro realizado mientras el santo todavía estaba vivo y que tiene carácter legendario). Como obispo de Cracovia también hizo construir una Iglesia en Szczepanow.

Sólo tenemos datos seguros de un episodio de su vida, objeto de grandes discusiones: el enfrentamiento con el rey Boleslao, comparable al de el papa Gregorio VII y el emperador Enrique IV. Según las primeras crónicas de la historia polaca (inicios del s. XII), debidas a un anónimo autor extranjero, conocido con el nombre de Gall, Estanislao habría sido condenado por el rey a la amputación de sus miembros, ocasionándole la muerte: esta era la condena que se reservaba a los traidores; de hecho, el anónimo usa el término «traidor», pero no habla de ningún hecho concreto. De este modo él quería subrayar la oposición al soberano, pero no necesariamente la existencia de acuerdos con enemigos extranjeros.

La leyenda del asesinato de Estanislao durante una Misa celebrada en Skalka (Cracovia) se debe a Vicente Kadlubek, un cronista que vivió cien años más tarde (a comienzos del s. XIII). Si le damos crédito, el homicidio tuvo lugar el 11 de abril del 1079. Los contemporáneos admitieron que

Estanislao tenía razón; su cuerpo no fue destruido, como se solía hacer con los condenados, sino que fue rodeado de veneración y sepultado en la iglesia de San Miguel en Skalka (Cracovia). Según la leyenda, su cuerpo mutilado se habría recompuesto. El rey tuvo que renunciar a la corona y huir a Hungría, donde murió el 1081; y para expiar sus errores, habría hecho penitencia en el monasterio de Osjak, donde hasta el s. XX se conservó su tumba (aunque tiene poco de verídico); según una leyenda del s. XV el rey habría sido devorado por sus perros. El cráneo de san Estanislao se conserva en la catedral del Wawel (Cracovia); en el s. XX fue examinado y se comprobó la veracidad de los cortes que podrían deberse a heridas mortales.

El culto de Estanislao se desarrolló inmediatamente. El eco de sus milagros se difundió por toda Polonia. A la intercesión de san Estanislao se atribuyeron resurrecciones, curaciones y otros hechos extraordinarios, siendo canonizado durante el pontificado del papa Inocencio IV (1253); su santidad fue proclamada primero en Asís, donde residía el papa, y un año después en Cracovia. La Bula de canonización aún se conserva, así como la *Vita* escrita para el proceso. Autor de esta (*Vita minor*) es el dominico Vicente «de Kielc» (o tal vez «de Kielczy», en los alrededores de Oppeln, Silesia); vida que fue ampliada después (*Vita maior*) por el mismo autor a petición de Juan Prandoty o Predoty, obispo de Cracovia en los años 1242-1266. Junto a otras hagiografías, debe mencionarse la obra de Juan Dlugosz (1415-1480): *Vita et miracula S. Stanislai* (escrita en el 1465). Son muchas las secuencias

latinas dedicadas a san Estanislao; aunque sólo una se conserva en lengua polaca. Un italiano que residió muchos años en Polonia, Felipe Buonacorsi Callimaco (1437-1496), contemporáneo de Długosz, escribió un poema titulado *Carmen sapphicum in vitam gloriosissimi martyris s. Stanislai, episcopi Cracoviensis, Polonorum gentis patroni*. En el s. XVI la fama de san Estanislao se divulgó especialmente por Santiago Wujek (1541-1597) en la *Postilla catholicæ*, «Postilla católica» (aparecida por primera vez en el 1575) y Piotr Skarga (1536-1612) en sus *Vidas de Santos* (1579). Desde el punto de vista literario san Estanislao fue recordado de modo especial por Estanislao Wyspianski (1869-1907), autor de algunas obras inspiradas en la vida del santo (dramas y rapsodias históricas). En el drama titulado *Bolleslao el Atrevido* (1903), Wyspianski introduce una gran idea poética: un rey poderoso cae, derrotado por el ataúd de un santo. Desde el s. XIII Estanislao es el patrón de Polonia.

Para la iconografía de Estanislao tienen particular importancia los frescos con dos escenas de su leyenda en la iglesia de San Francisco de Asís. Se trata de la escena de la resurrección del caballero Pedro y de la del martirio.

BIBL.: BHL 7832-7843 y *Novum Suppl.*, 797; AS *Maii* II, 198-276; BS XI, 1362-1367; PRZYBYSZEWSKI B., *La bienheureuse Cunégonde et la canonisation de St. Stanislas*, Tarnów 10 (1986) 283-296; STARNAWSKI J., *Drogi rozwojowe hagiografii polskiej i łacinskiej w wiekach srednich*, Cracovia 1993, 32-53, 91, 96-105; SUŁOWSKI Z.-WIKTORZAK Z., *Stanisław ze Szczepanowa...*, en R. GUSTAV (dir.), *Hagiografia polska. Słownik bibliograficzny* I, Poznań 1971, 419-435.

J. Starnawski

ESTANISLAO DE KOSTKA

1550-1568 – jesuita – canonizado el 31 de diciembre de 1726 – fiesta: 13 de noviembre

Nace en Rostkow, cerca de Przasnysz, a finales de diciembre de 1550, hijo de Jan Kostka, alcalde de Zakroczym, de las armas Dabrowa y Malgorzata Kryska. Entre los nobles de la región, normalmente no demasiado potentados, los Kostka podían considerarse una familia entre las más acomodadas, aunque no pudiesen compararse con algunas de las grandes familias polacas de la época. Sobre la infancia de Estanislao en Rostkow conocemos muy poco. Se sabe con seguridad que fue educado, junto con sus hermanos, en el rigor de la fe católica y sus dogmas, y que los padres pretendían de sus propios hijos un comportamiento honesto y pío. Por un año fue confiado a Jan Bilinski, preceptor que después siguió la instrucción del joven en Viena (1564) donde su padre lo había mandado, junto a su hermano mayor Pablo, para estudiar en el instituto imperial regido por los jesuitas, como era costumbre en aquella época para los hijos de los nobles acomodados.

Cuando en marzo de 1566 el emperador Maximiliano II de Habsburgo arrebató a los jesuitas uno de los edificios que hospedaban a los estudiantes, los hermanos Kostka, con algunos connacionales, se trasladaron a la casa del luterano Kimberker. En sus años de estancia vienesa Estanislao se dedicó al estudio de gramática, artes liberales y retórica convirtiéndose en uno de los mejores alumnos del colegio. Conocía y hablaba perfectamente en latín y alemán y comprendía el griego. El clima religioso que el joven

respiraba lo acercó a las verdades del catolicismo y a la búsqueda del sentido de la vida. Este interés está documentado por los escritos y textos personales dedicados a la Iglesia. En sus observaciones, Kostka se vale de argumentos sacados del Antiguo y Nuevo Testamento.

En la vivencia diaria del Evangelio, el joven Kostka encuentra el sentido de su propia existencia. A menudo se le encontraba absorto en oración, tanto en la iglesia como en la casa; recibía diariamente el rosario y las oraciones dedicadas a la Virgen, asistía cada día a misa, siendo normal que todas las semanas se acercase a comulgar, y amaba los libros que trataban, sobre todo de religión. Los primeros signos de su vocación se remontan al 1565 cuando, obligado a permanecer largo tiempo en la cama, tuvo la visión de santa Bárbara y, posteriormente, de la Virgen con el Niño, quien, curándolo, le ordenó entrar en la Compañía de Jesús. Un deseo que chocó con numerosos obstáculos por parte de la familia que no compartía la decisión del joven. Estanislao lucha consigo mismo durante meses, consciente de no poder obtener el permiso de sus padres. Fueron meses difíciles y la vida espiritual del joven se hizo más vigorosa, intensa y ascética, hasta el punto de preocupar al preceptor y a su mismo hermano Pablo. El final de sus estudios y la proximidad de la fecha del regreso a casa, empujaron a Estanislao a pedir su admisión directamente a Roma, donde fue aceptada el 28 de octubre de 1567. Al año siguiente, hechos los votos de pobreza, castidad y obediencia, se traslada con el polaco Warszewicki al noviciado junto a la iglesia

de San Andrés del Quirinal. Sin embargo, las relaciones con su familia continuaron siendo difíciles. El padre, cuando supo la noticia, envió a Roma al mayor de sus hijos, con el orden de llevarse consigo al hermano de vuelta a casa. Cuando Pablo llegó a la ciudad, Estanislao ya había muerto, afectado de malaria, que fue letal para un organismo ya debilitado y enfermo. Sus últimas horas de vida las había pasado rezando y en continuas confesiones. La muerte le llegó la noche entre el 14 y el 15 de agosto de 1568. Canonizado por Benedicto XIII (31 de diciembre de 1726) fue proclamado *patronus minus principalis* de Polonia en el 1962 por Juan XXIII.

BIBL.: BCJ X, 1639-1642; BS XI, 1369-1373 (con bibliografía); LThK IX, 1017-1018; AB 14 (1895) 295-318; BARTOLI D., *Della vita e dei miracoli del Beato Stanislao Kostka*, Turín 1825; MAJKOWSKI J., *Stanislaw Kostka, en Hagiografia Polska* II, Poznań-Varsovia-Lublin 1972, 379-392; POLKOWSKI I., *Groby i pamiatki polskie w Rzymie*, Dresde 1870; RIBADENEIRA R., *Compendio della vita del b. S. Kostka della Compagnia di Gesù*, Brescia 1605; SACCHINI F., *Vita b. S. Kostkae Poloni e SJ*, Ingolstadt 1609; SALVATORE P., *Compendio Storico della vita di San Stanislao Kostka*, Nápoles 1824; TESORE C., *San Stanislao Kostka della Compagnia di Gesù*, Turín 1930; WARSZEWICKI S., *De virtutibus et felici exitu S. Kostka*, 1568.

G. Platania

ESTEBAN

NT – mártir – fiesta: 26 de diciembre

En los Hechos de los apóstoles, Lucas dedica a Esteban dos capítulos completos (6-7). La historia de Esteban marca un cambio en el relato: termina la primera etapa del programa trazado por Jesús y comienza la se-

gunda («Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra»: 1,8). Relatando el proceso de Esteban y reproduciendo su largo discurso, Lucas explica y justifica este paso. La muerte de Esteban y la persecución que le siguió, constituyeron la ocasión concreta que empujó al grupo de los helenistas a dispersarse: expulsados de Jerusalén, se transformaron en misioneros itinerantes («Los que tuvieron que salir huyendo fueron por todas partes anunciando la palabra de Dios»: 8,4). Y el discurso de Esteban ofrece después las justificaciones teológicas de tal cambio: el cristiano no está atado a la ley ni al templo. Con esta salida de Jerusalén, el cristianismo deja de ser un movimiento interno del judaísmo e inicia su camino en el mundo.

Esteban es el más importante —en las listas su nombre aparece siempre en primer lugar— de los siete «hombres de buena reputación» elegidos por la comunidad de Jerusalén y encargados del servicio caritativo de las mesas. El episodio es conocido (6,1ss). Cuando entraron a formar parte de la comunidad los llamados helenistas, nacieron las primeras tensiones: «los griegos se quejaron contra los hebreos». Los helenistas eran hebreos procedentes de la diáspora, y su lengua habitual era el griego. Respetaban la ley de ⁷Moisés, pero la observaban de manera menos mecánica que los judíos de Jerusalén. Su procedencia del mundo helenístico los exponía a influencias religiosas exteriores al judaísmo. Según Lucas, el enfrentamiento se produce por el descontento de los helenistas a causa del trato reservado a sus viudas en la

distribución diaria. Pero teniendo en cuenta la tendencia lucana a disminuir los conflictos, y dado el contexto, debería tratarse de algo más que de un simple enfrentamiento por los servicios caritativos. Se entrevisté —más allá de la controversia concreta a la que alude Lucas— un modo diferente de leer la historia de la salvación y la función salvífica de Cristo. Los helenistas asumen una actitud muy negativa en lo tocante a la ley de Moisés y al templo: estas son precisamente las acusaciones que le hacen los judíos a Esteban.

Lucas presenta a Esteban como un hombre lleno de Espíritu Santo y de sabiduría (6,3), de fe y de Espíritu Santo (6,5), de gracia y de poder (6,8). Es una figura carismática, hábil en los discursos y persuasivo en las argumentaciones. Se enfrenta a sus antiguos compañeros de fe en las asambleas litúrgicas y rebate sus argumentaciones, hasta el punto de que «no podían resistir la sabiduría y el espíritu con que hablaba» (6,10). Los opositores de Esteban son descritos con detalles: «Unos cuantos de la sinagoga llamada de los Libertos, de Cirene, Alejandría, Cilicia y Asia, se pusieron a discutir con Esteban» (6,9); «le hemos oído decir que ese Jesús, el Nazareno, destruirá este lugar y cambiará las costumbres que nos transmitió Moisés» (6,14). Esteban defiende la libertad del evangelio frente a la ley y las costumbres judaicas, y por ello está contra Moisés; defiende la libertad contra el templo, y por ello está contra Dios. Este conflicto entre Esteban y los judíos no es nuevo: ya estaba presente en la polémica de Jesús acerca de la observancia del sábado, las reglas

sobre lo puro y lo impuro, la separación de los pecadores. Intencionalmente Lucas subraya que las acusaciones hechas a Esteban son las mismas que se le hacían a Jesús. La historia se repite: como Jesús, Esteban es arrastrado ante las autoridades y acusado por falsos testigos, y el cargo es el mismo.

En el marco del proceso y del martirio, Lucas introduce un discurso de Esteban (7,1-53). Es el discurso más largo de los Hechos, y esto ya denota su importancia. Es un resumen de la historia de la salvación, desde ⁷Abrahán a Salomón. Pero ¿por qué este discurso? A primera vista no se entiende por qué empieza con Abrahán y termina con Salomón, ni por qué se extiende tanto con Moisés. La peroración final, por otra parte, llega repentinamente. La impresión es que Lucas no ha construido este discurso, sino que lo recoge y adapta. Si lo hubiera elaborado, probablemente lo habría escrito más acorde al objetivo. Porque hay una finalidad, y está clara desde el principio: demostrar que la posición de Esteban —su libertad respecto al templo y las costumbres judías y, más en general, su adhesión a Cristo— no es un rechazo del Antiguo Testamento, sino una profundización y relectura del mismo. Si se recorre con atención la historia de la salvación, nos daremos cuenta de que nos conduce precisamente a donde ha llegado Esteban: esta es la tesis.

¿Las ideas más subrayadas? La historia de Abrahán (7,1-8) muestra que la historia de la salvación parte de una iniciativa divina gratuita y de un gesto de elección, no de un vínculo racial. La presencia de Dios no está atada a Palestina ni al templo: «El Dios de la

gloria se apareció a nuestro padre Abrahán cuando estaba en Mesopotamia» (7,2). Antes de que existiera el templo era posible el culto al verdadero Dios.

Estas primeras expresiones muestran uno de los hilos conductores de todo el discurso, y se comprende de inmediato adónde quiere llegar Esteban: a relativizar las estructuras y las instituciones judías.

En la historia de ⁷José (7,9-16) se apunta otro motivo, que constituye el segundo hilo conductor del discurso: por una parte, los hermanos que, por celos, traicionan a José; por otra, la intervención de Dios que lo libera y exalta, transformando la traición en salvación para el pueblo. ¿No empieza a perfilarse la historia de Jesús?

En los tiempos de Moisés (7,17-43) fue precisamente el pueblo el que se opuso a la ley. Moisés interviene para poner paz, pero sus hermanos no comprenden y le rechazan, poniendo en duda su papel de jefe y salvador. Una vez más es la historia de Jesús rechazado por su pueblo.

En el desierto, los padres no tenían el templo, sino la tienda del testimonio (7,44). Y cuando Salomón decidió construir un templo, Dios dijo: «El cielo es mi trono, y la tierra, el estrado de mis pies» (7,49). El Dios del universo no puede ser encerrado en ninguna estructura humana, aunque sea sagrada. Evidentemente, no es contra el templo contra el que Esteban se lanza, sino contra cierta concepción de Dios y del culto.

La conclusión, en este punto, es muy clara: la historia de la salvación conlleva relativizar Palestina, el templo y la ley; y es una historia de continuo rechazo, de obstinada oposición

al Espíritu. El rechazo a Jesús no es, pues, algo aislado ni inesperado. Como tampoco lo es el inminente martirio de Esteban: «Hombres de cabeza dura e incircuncisos de corazón y de oídos, vosotros resistís siempre al Espíritu Santo; como fueron vuestros padres, así sois también vosotros. ¿A qué profeta no persiguieron vuestros padres? Mataron a los que predijeron la venida del Justo, del cual vosotros ahora sois los traidores y asesinos; vosotros, que habéis recibido la ley por ministerio de los ángeles, y no la habéis guardado» (7,51-53).

Al concluir el discurso, Esteban hace profesión de fe en Jesús: «Veo los cielos abiertos y al hijo del hombre de pie a la derecha de Dios» (7,56). La reacción de los oyentes es la prescrita por las reglas rabínicas frente a una blasfemia: «se taparon los oídos» (7,57). El martirio de Esteban está modelado según la pasión de Jesús. Las dos figuras se superponen. Como Jesús (Lc 23,46), también Esteban encomienda su espíritu. Pero con una variante: Jesús reza al Padre; Esteban al Señor Jesús. Como Jesús, también Esteban muere perdonando: «Señor, no les tengas en cuenta este pecado» (7,60).

El lugar donde Esteban fue lapidado, según la tradición del s. V, se encontraba al norte de la puerta de Damasco; aquí, hacia el 430-440, la emperatriz Eudisia hizo construir una basílica. Iconográficamente, Esteban viene representado como un joven vestido con ornamentos diaconales; siendo atributos particulares las piedras (recuerdo de su lapidación), a veces el libro de los evangelio o la palma del martirio.

BIBL.: BS XI, 1376-1392; BETORI G., *Perseguitati a causa del Nome*, Roma 1982, 130-144; BOISMARD M. E., *Le martyre d'Étienne*, Revue des Sciences Religieuses 69 (1981) 181-194; KNOCH O., *Le grandi figure del Nuovo Testamento*, Brescia 1995, 107-110; SOFFRITTI O., *Stefano testimone del Signore*, Rivista Biblica I (1953) 182-188.

B. Maggioni

ESTEBAN I

S. III – papa – fiesta: 2 de agosto

De origen romano, según el *Liber Pontificalis*, fue elegido papa probablemente el 12 de mayo del 254, sucediendo a [✓]Lucio I, después de una vacante del solio pontificio de unos sesenta días. Aunque los comienzos de su pontificado no se vieran sacudidos por la hostilidad del emperador Valeriano, no obstante, desde su llegada, hubo de hacer frente a numerosos problemas y controversias doctrinales que agitaban la Iglesia de su tiempo. En la resolución de estos problemas y en las decisiones que tomó, tuvo como interlocutor, a menudo en contraposición, al influyente obispo de Cartago, [✓]Cipriano. Esteban intervino en la península ibérica respecto al problema de la readmisión en sus cargos de dos obispos libeláticos, que habían apostatado durante las persecuciones de Decio. Tuvo que intervenir también en las Galias, donde el obispo Marciano de Arles, siguiendo las proposiciones cismáticas del antipapa Novaciano, había adoptado posiciones rigoristas hacia los *lapsi*, provocando la reacción de Cipriano, que había escrito a Esteban pidiéndole que depusiese al obispo gálico, culpable de «haberse alejado de la verdad de la Iglesia católica».

El problema más espinoso que Esteban hubo de afrontar fue el relativo a la validez del bautismo administrado por los herejes. A tal respecto las posiciones de Cipriano, apoyado por el obispo Firmiliano de Cesarea y por algunas sedes del norte de África, de Siria y de Asia Menor, divergían de las de la sede romana. Según el obispo de Cartago, el bautismo administrado por los herejes no tenía validez alguna y, por tanto, los herejes que pretendían reconciliarse con la Iglesia debían ser rebautizados. Esteban se opuso enérgicamente a tal posición, apelando a la tradición de la sede romana, según la cual no debía readministrarse el bautismo. En esta controversia reafirmó conscientemente la preeminencia de la sede romana, reivindicando su antigüedad y la autoridad por el hecho de proceder del apóstol [✓]Pedro.

Esteban murió el 2 de agosto del 257 y fue sepultado en el cementerio de Calixto en la vía Apia. En una *Passio* posterior se recoge la noticia de su martirio, noticia referida también por el *Liber Pontificalis*, debida probablemente a una confusión entre Esteban y su sucesor [✓]Sixto II, que fue efectivamente martirizado junto con sus diáconos un año después de la muerte de Esteban, en agosto del año 258. En el calendario romano del 354 Esteban figura en la lista de los obispos difuntos y no en la de los mártires.

BIBL.: BHL 7845-7847 y *Suppl.*, 747-798; AS *Augusti* I, 112-146; LP I, 24; BS XII, 22-24; CHRISTOL M., en P. LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, París 1994, 632-633; DELEHAYE H., *Quelques dates du Martyrologe Hiéronymien*, AB 49 (1931) 23-30; DUBOIS J., *Le Martyrologe d'Usuard*, Bruselas 1965, 277; FORLIN PATRUCCO M., en E. GUERRIERO-M. GRESCHAT

(dirs.), *Storia dei papi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 44-53; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 25-26; PIETRI C., *Roma Christiana*, 1976, 301-305, 308-309.

U. Longo

ESTEBAN DE HUNGRÍA

Ss. X-XI – rey – canonizado en el 1083 – fiesta: 16 de agosto

San Esteban (en húngaro István) fue el primer rey cristiano de Hungría. Hijo del duque Geza, descendiente de Árpád, fundador de la dinastía que reinaba sobre los húngaros después de la conquista de la cuenca de los Cárpatos, nació entre el 969 y el 975. En el nacimiento le impusieron el nombre pagano de Vajk, recibiendo el nombre de Stephanus con ocasión del bautismo, que se le impartió durante la infancia y no por san [✓]Adalberto, como afirman las leyendas. La elección del nombre dependió probablemente del patronato de san Esteban protomártir en la diócesis de Pasavia, que desempeñó un papel decisivo en la conversión del duque Geza y de los húngaros. Aunque no fuera él mismo plenamente cristiano, el duque dio los primeros pasos decisivos para convertir y pacificar a los húngaros que anteriormente habían aterrorizado a la Europa cristiana con sus devastadoras incursiones. Se hizo promotor de la difusión de la nueva religión adoptando a veces rígidas medidas, si bien consolidando su mismo poder en relación a los caudillos rivales.

Esteban se casó con [✓]Gisela, hija de Enrique el Litigioso, duque de Baviera, hacia el 995-996 y sucedió en el trono a su padre en el 997. Su su-

cesión según la primogenitura contradecía la costumbre comúnmente aceptada del levirato (es decir, de los derechos de sucesión del representante más antiguo de cualquiera de las ramas más importantes de la familia reinante), y Esteban derrotó a su rival Koppány en una sangrienta guerra de sucesión, en la que recibió la importante ayuda militar de Baviera. En el año 1000 recibió una corona del papa Silvestre II, con el beneplácito del emperador Otón II, y en la Navidad de ese mismo año fue consagrado y coronado primer rey de Hungría.

Pretendiendo dar un nuevo orden al reino cristiano tuvo que continuar la guerra hasta que sus otros dos rivales internos, Gyula y Ajtony, fueron derrotados. En su reinado tuvo gran importancia la creación de las estructuras de la Iglesia húngara, mérito que le valió el título de santo. La tradición histórica le atribuye la organización de diez diócesis en Hungría (los dos arzobispados de Esztergom y Kalocsa y ocho obispados, dos de los cuales podrían ser de origen posterior). Favorecidos por la legislación que él mismo promulgara, pretendía que cada dieciséis aldeas contaran con una iglesia común. Fundó y proveyó a numerosas e importantes abadías, entre ellas a Pannonhalma, la principal abadía benedictina de Hungría, consagrada a San Martín, y las de Zalavár, Bakonybél y Pécsvárad. Invitó a clérigos alemanes, franceses e italianos, sobre todo a monjes benedictinos, a colaborar con él y a constituir una nueva elite cristiana (el más conocido fue san Gerardo, procedente de Venecia, que llegó a ser obispo de Csanád y murió posteriormente en la insurrección pagana de 1046). Entre

los méritos religiosos de Esteban figura también el apoyo prestado a las peregrinaciones, con el objetivo de asegurar un itinerario estable y protegido de peligros a través de los Balcanes hacia Tierra Santa (1018). Este interés se reflejó también en la fundación de un albergue para los peregrinos húngaros en Jerusalén.

El reino de Esteban se fundó en una nueva estructura administrativa del país, dividido en condados reales, en un conjunto de leyes recopiladas en los *Decreta*, y en una equilibrada política exterior. En efecto, Esteban podía contar con la alianza de su cuñado, el emperador Enrique II; casó a una de sus hijas con Otón Orseolo, duque de Venecia (1009), proporcionó ayuda militar a Basilio II de Bizancio en la guerra contra Bulgaria (1010) y propuso una alianza al soberano polaco Boleslao I, en guerra contra Kiev. Su reino era lo bastante sólido como para resistir en 1030 los intentos de dominación y los ataques del emperador Conrado II. Su hijo y heredero Imre (Enrique), para quien fue escrito en su nombre y quizá según sus instrucciones una especial *Institutio morum* (el primer *espejo de los príncipes* húngaros), falleció en 1031 antes de poder subir al trono. Inmediatamente después Esteban designó a su sucesor, a su nieto Pedro, hijo de Otón Orseolo. Sofocó la rebelión de otro posible candidato, su primo Vazul, mandando a Rusia a sus tres hijos (Levente, Andrés y Béla). Murió el 15 de agosto de 1038. Tras una serie de luchas dinásticas por la sucesión al trono y una rebelión pagana en 1046, los tres príncipes exiliados fueron reclamados a la patria y sentaron las bases para la reafirma-

ción de la dinastía Árpád, destinada a reinar en Hungría hasta 1301.

La canonización de Esteban se celebró el 1083. Estuvo relacionada con posteriores controversias dinásticas que opusieron al rey Salomón, hijo de Andrés I, a Geza y Ladislao, hijos de Béla I. Tras ser expulsado Salomón del trono por los dos hermanos en 1073, Ladislao realzó el reino de Geza I en 1077. Salomón, el legítimo soberano, apoyado por su suegro, el emperador Enrique II, siguió resistiendo y tuvo que ser encarcelado. Ladislao inició la *elevatio corporis* de Esteban con toda probabilidad para asegurarse no sólo una cierta legitimidad, sino también apoyos eclesiásticos. Erigiéndose en protector del culto del primer rey cristiano, Ladislao podría presentarse como su verdadero heredero espiritual. Esto se puso posteriormente en evidencia por la concomitante elevación de los restos del hijo de Esteban, Imre (Enrique). El culto del prototipo del príncipe cristiano, educado según los consejos de Esteban, y el de Gerardo, el obispo mártir, ponían en evidencia la firme decisión de los soberanos húngaros de oponerse a una vuelta al paganismo. Según narran las leyendas, las canonizaciones se llevaron a efecto por disposición del papa Gregorio VII, y en presencia de su legado.

La *Legenda maior* (BHL 7918) probablemente fue redactada para las canonizaciones de 1083. Su autor, desconocido, podría haber sido un monje benedictino de Pécsvárad, o un eclesiástico de origen bohemio. El texto, como la misma canonización de Esteban, constituye una novedad en el prototipo del santo monarca. En la Alta Edad media solamente el mar-

tirio constituía motivo suficiente para el inicio de un culto de santidad en torno a la persona de un monarca fallecido. La sacralidad de los reyes era considerada fundamentalmente distinta de la de un santo. Esteban fue el primer soberano medieval canonizado como «confesor», y exclusivamente por sus méritos «in vita».

Los *topoi* de la leyenda se remontan a antiguos modelos y al mismo tiempo preanuncian una evolución en el modelo de santidad real. Es caracterizado no sólo como soberano de mano firme, sino también como hombre de humildad nada común, que distribuye limosnas, y se ocupa de los peregrinos, viudas, huérfanos y pobres en general. Uno de los aspectos más interesantes de la leyenda es la devoción de Esteban a la Virgen María, a cuya protección confió todo su reino.

La segunda leyenda de Esteban, denominada más a menudo *Legenda minor* (BHL 7920) fue escrita hacia finales del s. XI o, quizás, comienzos del s. XII. Su autor es también desconocido. Nos da una imagen más bien rigurosa y realista de la enérgica personalidad de Esteban: describe cómo castigó a todos los que violaban sus órdenes haciéndolos ahorcar de dos en dos a lo largo de los caminos y cómo condenó a los que se rebelaban al enceguecimiento y la amputación de las manos.

El autor de la tercera leyenda (BHL 7921), una compilación de las dos primeras que contiene numerosas añadiduras, es conocido por su nombre, obispo Hartvicus, y probablemente se puede identificar con Arduino, obispo de Győr, que encabezó una embajada a Sicilia enviada por el rey Colomano I en 1097. De dos tipos

son los añadidos del obispo Hartvicus a las dos leyendas anteriores. Por un lado, introdujo nuevos *topoi* hagiográficos en el texto, adaptándolos a un público de lectores cultos, por otro, incluyó numerosos pasajes que podrían estar relacionados con los problemas de la política eclesiástica de la época. Hartvicus describe además con estilo más colorido la escena en que el rey moribundo ofrece su reino a la Virgen María, y después expira en presencia de todos los notables del país como si quisiera ofrecer una especie de *ars moriendi* real. Por lo que concierne al otro grupo de añadiduras de Hartvicus, las de naturaleza política y jurídica, la más importante es la narración del recibimiento de la santa corona. También en este caso es una aparición la que da al papa Silvestre II las instrucciones de enviar a Esteban la corona originariamente destinada a Mieszko, duque de Polonia. Esteban recibió además en esta ocasión la doble cruz «apostólica», como indicando que se le confería reinar sobre Estado e Iglesia *utroque iure* (tal afirmación fue omitida sin embargo de la leyenda cuando la aprobó oficialmente el papa Inocencio III cien años más tarde). La novedad más interesante de la leyenda de Hartvicus es la extensa y detallada descripción de los acontecimientos relativos a la canonización de 1083, que constituye a partir de ese texto y hasta nuestros días un punto controvertido en la historiografía húngara, a saber, si ha de considerarse atendible una directa exhortación del papa para iniciar el proceso de canonización y si estuvo presente o no un delegado papal. A nuestro entender, ambas afirmaciones de Hartvicus son inaccepta-

bles y su relato de la participación papal en la elevación de Esteban está modelado según los procesos para la canonización de Canuto IV de Dinamarca (1100 ca.). También ha de tenerse en cuenta que sólo en la leyenda de Hartvicus es descrito detalladamente el hurto de la reliquia de la mano derecha de Esteban, su hallazgo y su culto separado en otra localidad, la abadía de Szentjobb.

El culto de Esteban se ha mantenido como uno de los más fuertes en la Iglesia húngara desde el s. XI hasta hoy, entre otras cosas por su peculiar carácter dinástico, político e institucional: las reliquias de Esteban fueron utilizadas durante los ritos de coronación, y Esteban mismo fue una de las personalidades más populares de su dinastía. Su fiesta se convirtió en el día dedicado a asambleas constitucionales y parlamentarias, los «privilegios» de la nobleza menor fueron justificados en referencia a su persona desde el s. XIII en adelante, etc. Por otra parte, su culto se ha extendido también en ámbitos «populares», especialmente en época moderna. Su fiesta, el 16 de agosto, no sólo es la más importante fiesta nacional, sino ocasión también para procesiones, celebraciones religiosas y una serie de tradiciones populares y floclóricas.

La iconografía de Esteban es una de las más ricas de Hungría. Su primera (y única) representación contemporánea fue conservada en su *casula* de 1031, preparada para la iglesia de Székesfehérvár (Alba Real) bajo la supervisión de la reina Gisela. En el tímpano de la *Porta Speciosa* de la basílica de Esztergom, que se remonta al tardío s. XII, es representado en el gesto de ofrecimiento de su

reino a la Virgen María. En la Baja Edad media figura con frecuencia con otros dos santos soberanos de Hungría, Imre (Enrique), su hijo y Ladislao, que había promovido la canonización de ambos y fue él mismo canonizado un siglo más tarde.

BIBL.: BARTONIEK E. (ed.), *Legenda Sancti Stephani regis maior et minor atque legenda ab Hartvico conscripta*, en E. SZENTPÉTERY (ed.), *Scriptores Rerum Hungaricarum*, Budapest 1938, 363-448; DEÉR J., *Der Anspruch der Herrscher des 12. Jahrhunderts auf die apostolische Legation*, Archivum Historiae Pontificae 2 (1964) 117-186; FOLZ R., *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VI-XIII^e siècles)*, SH n. 68 (Société des Bollandistes), Bruselas 1984, 76-91; GERICS J., *Über Vorbilder und Quellen der Vita Hartviciana Sancti Stephani regis Hungariae*, Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 29 (1984) 425-444; KLANICZAY G., *From Sacral Kingship to Self-Representation. Hungarian and European Royal Saints in the 11-13 Centuries*, en E. VESTERGAARD (ed.), *Continuity and Change in the Middle Ages Political Institutions and Literary Monuments* (Odense U.P., Odense 1986), 61-86; LAJOS CSÓKA J., *A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon a XI-XIV században*, Budapest 1967; SCHREIBER G., *Stephan der Heilige, eine hagiografische Studie*, Paderborn 1938; TÓTH Z., *A Hartvic-legenda kritikájához*, Budapest 1942; *Szent István legrégebbi életrata nyomán*, Századok 81 (1947) 23-94; VARIJÚ E. (ed.), *Legendae Sancti Regis Stephani, Szent István legendája. A legrégebbi kézirat alapján az Ernst-kódex hasonmásával*, Budapest 1928.

G. Klaniczay

ESTEBAN DE ZUDAIRE IGNACIO DE AZEVEDO Y COMPAÑEROS

ESTEBAN HARDING

1060-1134 – abad de Cîteaux – fiesta: 17 de abril

Esteban Harding, tercer abad de Cîteaux, nació alrededor del 1060 de

una noble familia anglosajona de Dorset, en la Inglaterra meridional. Por voluntad de sus padres entró como oblat en el monasterio benedictino de Sherborne, pero poco después de los desórdenes provocados por la conquista normanda, que había arruinado económicamente a su familia, abandonó la abadía, para ir, primero a Escocia, después a París, donde se dedicó a completar sus estudios. Entonces realizó una peregrinación a Roma, con el fin de pedir perdón por su alejamiento del monasterio, en compañía de un joven clérigo de nombre Pedro, también este prófugo de Inglaterra. De regreso, a través de Borgoña y Campania, los dos se detuvieron en el monasterio de Molesmes, en la diócesis de Langres, fundado en el 1075 por el abad Roberto de Molesmes, que intentaba restaurar el espíritu de la regla benedictina en la observancia de la pobreza y del trabajo manual. Atraído por la austeridad de vida que allí se llevaba, Esteban decidió quedarse.

Los años de juventud fueron decisivos en la formación de Esteban: educado en la tradición monástica anglosajona, reformada por san Dunstano, durante su permanencia parisina entró en contacto con un ambiente más dinámico, a la vanguardia en la cultura de la época, y sobre todo con el debate que entonces se producía en el seno de la Iglesia; por el contrario, su estancia en Italia lo marcó profundamente gracias al espíritu reformista de Pedro Damiano y a las experiencias de Camaldoli y Vallombrosa. En los años siguientes a su estancia en Molesmes, la abadía conoció nuevas vocaciones y cuantiosos donativos que, si por un lado, permi-

tieron la consolidación del movimiento y la creación de nuevas fundaciones, por otro, ocasionaron muchos problemas de organización y de control de la disciplina. La nueva situación provocó la reacción de los monjes más intransigentes, entre los que se encontraba Esteban, quien por un cierto tiempo se alejó de Roberto y se retiró a Aux (Riel-les-Eaux) junto a un grupo de eremitas, pero a petición de sus monjes, consintió, tras un breve tiempo, regresar al monasterio. La oposición de los monjes no tardará en aflorar: mientras que Roberto reafirmaba la centralidad de la observancia de la Regla, la mayoría de los monjes se declararon favorables a acoger las costumbres cluniacenses. Una nueva defección se produjo en el 1096 cuando un grupo de monjes, cansados de los continuos desórdenes, se retiró a Saint-Jean d'Aulps, en la diócesis de Ginebra, con la aprobación de Esteban y de Alberico, prior de Molesmes.

En el otoño de 1097 Roberto se alejó de nuevo de Molesmes; con el consentimiento de Hugo de Die, arzobispo de Lyon y metropolitano de Langres, Roberto, seguido de 21 monjes, entre los que se encontraba Esteban y Alberico, se estableció en Cîteaux, en el *Novum Monasterium*, a unos 20 kms al sur de Dijon (1098), en un terreno concedido por Rinaldo, vizconde de Beaune, mientras que Odón, duque de Borgoña, hizo grandes donaciones a la nueva fundación. El alejamiento del abad de Molesmes había ocasionado un gran descrédito a la comunidad. Los monjes entonces se dirigieron al papa Adriano II para obtener el regreso de Roberto, regreso que fue decretado en el sínodo de

Port-d'Anselme (1099). El viejo abad consintió en regresar, sin oponer resistencia: en Cîteaux fue nombrado abad Alberico, mientras que Esteban fue elegido prior. Los diez años del mandato de Alberico estuvieron marcados por la consolidación material y moral de Cîteaux: en concreto, Alberico obtuvo una bula de protección de Pascual II y seguramente promulgó los primeros estatutos del nuevo monasterio.

Con la muerte de Alberico en 1109, fue elegido abad Esteban. Tras las primeras dificultades, debidas a la escasez de medios y de personas, se abrió para Cîteaux un período de esplendor y expansión. A los pocos años, Esteban supo garantizar las propiedades de Cîteaux, gracias sobre todo a las donaciones de la condesa de Vergy. Entre las primeras decisiones, Esteban pidió con valentía a Hugo II de Borgoña, hijo de Odón, que no reuniese más la corte en Cîteaux, como era costumbre, para no perturbar la paz de los monjes. Siguiendo los pasos de Alberico, se dedicó a la revisión del texto de la Biblia, con la idea de preparar una redacción correcta para su monasterio; tras haber recogido cierto número de ejemplares, constatada la presencia de numerosas variantes, hizo transcribir el ejemplar que consideraba más seguro, es decir, hizo enmendar los pasajes perdidos, sustituyéndolos por textos considerados mejores. Para hacer frente a los problemas textuales recurrió también a versiones hebreas y aramaicas, a través de la ayuda de algunos rabinos. Después se dedicó a la revisión del Gradual y del Antifonario, enviando a Metz, donde se conservaba la más selecta tradición

gregoriana, algunos monjes, que recogieron los manuscritos más autorizados (la obra fue continuada tras la muerte de Esteban bajo la dirección de san Bernardo de Claraval). De igual modo, puso en marcha la elaboración del Himnario que, según las prescripciones de la Regla de Benito, quiso adecuar al himnario ambrosiano; para ello envió a otros monjes a Milán para copiar los himnos de san Ambrosio, con su propia melodía. A los primeros años de su mandato abacial se remontan algunos manuscritos en miniatura (destacan particularmente la *Vulgata* y los *Moralia in Job* de Gregorio I Magno), que refleja el alto nivel alcanzado por el *scriptorium* de Cîteaux. Gracias a la personalidad de Esteban, el número de devotos deseosos de abrazar la vida de la comunidad creció rápidamente, de forma que ya en el 1112 se pensó en crear una nueva fundación, proyecto que fue realizado al año siguiente con la fundación de La Ferté-sur-Grosne, también en la diócesis de Charlon-sur-Saône. Un empuje decisivo en la expansión de la Orden se dio con el ingreso en Cîteaux del joven Bernardo, señor de Fontaines-lès-Dijon, junto con treinta compañeros, entre los que se encontraban sus cuatro hermanos, un tío y dos primos (1113).

La historiografía cisterciense, a partir del *Exordium parvum* ha intentado subrayar la importancia del papel de Bernardo para la supervivencia misma de Cîteaux, llegando a inventar el episodio en el que Esteban y sus compañeros se encontraban en la mayor desesperación ante la amenaza de extinción, y que llevaría a anticipar el ingreso de Bernardo en el monasterio

en el 1112, para justificar la fundación de La Ferté. En realidad Cîteaux ya era próspero antes de su ingreso, aunque sin duda fue vital la aportación de Bernardo y de su séquito para la expansión de la Orden en los años siguientes: en 1114 se fundó el monasterio de Pontigny, en la diócesis de Auxerre, bajo la guía de Hugo de Mâcon; al año siguiente la de Claraval, en la diócesis de Langres, donde fue nombrado abad Bernardo, entonces con 25 años, y Morimond, en la misma diócesis, bajo la guía del alemán Arnoldo. Los abades de estas primeras cuatro fundaciones mantuvieron un papel privilegiado dentro de la Orden, recibiendo el título de primeros padres, cabezas de las cuatro más importantes filiales. Las fundaciones se multiplicaron en los años siguientes en Francia: Preuilly (1118), La Cour Dieu, Bouras, Cadouin y Fontenay (1119).

Frente a esta rápida expansión, Esteban decide solicitar a Calixto II una bula de aprobación en favor de Cîteaux y de los monasterios filiales; la bula *Ad hoc in Apostolicae Sedis*, concedida en 1119, contenía palabras de aliento a la obra emprendida y confirmaba las constituciones de la nueva Orden. La expansión, a través de las nuevas fundaciones, empujó a Esteban a poner por escrito las bases de la observancia de Cîteaux, y así garantizar también la cohesión de la congregación monástica. El primer documento que nos ha llegado es la *Charta caritatis*, atribuida a Esteban por la tradición; en realidad correspondería a Esteban una primera redacción del documento (alrededor de 1111-1114), que no conservamos; alrededor del año 1119 puede fecharse

una ampliación de este texto primitivo, la *Charta caritatis prior*, descubierta en 1939, y algún año más tarde la *Summa Chartae caritatis*, una síntesis de la precedente, que constituiría una fase de transición hacia la redacción definitiva, indicada como *Charta caritatis posterior*. También el *Exordium parvum* (o *Exordium cisterciensis coenobii*) ha sido considerado durante mucho tiempo obra de Esteban: el descubrimiento del *Exordium Cistercii* en 1927 ha permitido a los estudiosos revisar la fecha, además del valor historiográfico, del *Exordium parvum*, que se considera, en general, compuesto en su redacción actual alrededor de mediados del s. XII: sin embargo aún es posible que el núcleo original, que comprende los cc. 1-10 y el Privilegio romano del c. 14, se remonten a la época en la que Esteban era abad (quizás al 1119) y ha sido considerado por algunos como obra suya. Bajo su mandato la Orden se extendió incluso fuera de Francia: en Italia (Tiglieto en 1120), en Alemania (Camp en 1123), en Inglaterra (Waverley en 1129) y en España (Moruela en 1132). Al año 1125 se remonta la primera fundación femenina en Jully-les-Nonnains. Entre 1130 y 1132, por petición de Inocencio II, intervino más de una vez en el enfrentamiento entre los abades de Saint-Seine y de Saint-Étienne de Dijon; en 1132 él mismo le concedió una bula en la que reconocía todas las propiedades de Cîteaux y concedía a los monjes la exención de diezmos.

Cansado por su edad y debilitado por la enfermedad, Esteban presentó su dimisión en 1133; murió al año siguiente, en 1134, dejando la Orden

cisterciense en pleno esplendor. En el momento de su muerte contaba con setenta y cinco abadías. Esteban fue sepultado en el iglesia de Cîteaux, junto a Alberico; cuando la iglesia fue ampliada, sus cuerpos fueron trasladados al claustro grande, junto a la nueva iglesia. Los restos se perdieron durante la Revolución francesa. Su culto, iniciado tras su muerte, no ha tenido un gran desarrollo (no se conocen hagiografías), y tuvo sólo reconocimientos tardíos (en el s. XVII); su fiesta se fijó el 17 de abril, pero después pasó al 26 de enero y al 16 de julio. Esteban es uno de los grandes reformadores de la tradición monástica benedictina, dedicado a relanzar y hacer observar la auténtica Regla, también con alguna norma nueva, pero sobre todo con las normas de la pobreza y la caridad, como testimonio también uno de sus pocos escritos, la carta a los monjes de Sherborne, en los últimos años de su existencia.

BIBL.: AS *Aprilis* II, 493-498; BS XI, 1398-1402; DHGE XV, 1226-1234; AUBERGER J. B., *L'unanimité cistercienne primitive: mythe ou réalité*, Achel 1986; *La législation cistercienne primitive et sa relecture claravallienne*, en AA.VV., *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité*, París 1992 (SC 380) 181-208; CAUWE M., *La Bible d'Étienne Harding. Principes de critique textuelle mis en oeuvre aux livres de Samuel*, RB 103 (1993) 414-444; COWDREY H. E. J., «*Quidam frater Stephanus nomine, Anglicus natione*». *The English Background of Stephen Harding*, RB 101 (1991) 322-340; FARINA F.-VONA I., *L'organizzazione dei Cistercensi nell'epoca feudale*, Casamari 1988; LEKAI L. J., *I cistercensi. Ideali e realtà*, Cartuja de Pavía 1989; OURSEL C., *La Bible de St. Étienne Harding et le scriptorium de Cîteaux (1109-vers 1134)*, Cîteaux 10 (1959); TALBOT C. H., *An Unpublished Letter of St. Stephen*, *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem* 3 (1936) 66-69; VAN DAMME

J. B., *Les trois fondateurs de Cîteaux*, Chambard 1966.

L. Robertini

ESTEBAN MAYA GUTIÉRREZ Braulio María Corres Y COMPAÑEROS

ESTER

AT – reina – fiesta: 1 de julio

Ester (en hebreo Ester, en griego Esther, en latín Hester, Ester o Esther) es la protagonista del libro bíblico que lleva su nombre. El episodio que la concierne, y de cuya historicidad dudan los estudiosos, está ambientado en el imperio persa: el nombre de Ester se hace derivar del persa *stâra* (=astro, estrella, Venus, o bien Istar, la diosa), mientras que el nombre hebreo es *Haddassah* (mirto). La mujer es de la tribu de Benjamín, deportada a Susa desde tiempos del rey Joaquín (608-597). Huérfana desde niña, Ester es acogida y educada como una hija por su tío Mardoqueo. Tras crecer en edad y belleza, es presentada al rey Asuero (=Serges, 485-465 a.C.), que, tras repudiar a su mujer Vasti, busca una sustituta entre las mujeres más bellas del reino. Ester le gusta tanto, que el rey «la prefirió a todas las demás mujeres... y la eligió por reina en sustitución de Vasti» (2,17). Mardoqueo, aunque súbdito fiel (ha descubierto un complot contra Asuero), se niega a «doblar la rodilla» y a «postrarse» ante el potentísimo Amán, que ostenta el cargo más alto del reino. Considerada esta actitud como un insulto, Amán decide eliminar a Mardoqueo y a todo su pueblo; emana un decreto de geno-

cidio, la fecha es fijada con el lanzamiento del «pur», es decir, de la suerte, que coincide con el 13 del mes de Adar (febrero-marzo). Mardoqueo comunica a Ester el decreto de exterminio y la insta a intervenir en favor de sí misma y de su pueblo; la reina, presa de angustia mortal, busca refugio en el Señor (4,17); le dirige una fervorosa oración y, consciente de realizar un gesto que le puede costar la vida, se presenta al rey: «mientras le habla, se desvaneció» (5,2b). El rey se conmueve y accede a escucharla; ella le invita a cenar sin revelar de momento el motivo de su angustia. Mientras tanto Amán procede a la ejecución de su proyecto preparando el patíbulo para Mardoqueo. Ester invita por segunda vez al rey junto con Amán y durante el banquete revela a Asuero su origen hebreo y, por consiguiente, su condena a muerte junto con su pueblo. La reacción del rey es furibunda. La situación se invierte. Amán es colgado del patíbulo preparado para Mardoqueo y con un nuevo decreto el rey permite a los judíos defenderse de sus enemigos. El día en que todo está preparado para la eliminación de los hebreos son ellos los que triunfan. Ester pide que en Susa la matanza de los adversarios prosiga también el día siguiente. El libro termina con la institución de la fiesta judía de los *Purim* por la salvación alcanzada.

La figura de Ester es diversamente valorada por los comentaristas: de modo negativo por algunos, que la encuentran insignificante y enteramente sometida a su tío; como una mujer ejemplar por otros, ella expone libre y conscientemente su vida por el pueblo; manifiesta profunda piedad hacia Dios: en la tribulación se dirige a él con el ayuno y la oración; actúa con

prudencia: sabe vivir en la diáspora y comportarse de modo cuerdo con el rey para obtener lo que desea; en el momento oportuno es ella la que salva al pueblo del genocidio; piedad, prudencia y fuerza de carácter hacen de ella una heroína.

En la Haggadá los aspectos positivos son ampliados ulteriormente: Ester no es ni delgada ni gorda, de carnación aceitunada, nada de excepcional en el aspecto físico, pero de un encanto femenino que supera en belleza a todas las mujeres de los medos y los persas. El nombre hebreo de Hadassah (= mirto) refleja sus virtudes; sus obras despiden fragancia como el mirto.

Ester reina, figura en algunos martirologios de la Iglesia latina, es recordada en la Iglesia griega en el *Sinaxario métrico* y en el *Meneo* de diciembre, y en la Iglesia copta el 24 Takhsharash (30 de diciembre).

BIBL.: AS Iulii I, París-Roma 1867, *Dies prima Iulii. Esther regina*, 11-13; ABD III, 626-643; BS V, 105; EJ VI, 906-916; *Synaxaire métrique et Tables du Ménéé*, trad. por D. GUILLAUME, Roma 1991, 84; *Ménéé. Décembre*, trad. por D. GUILLAUME, Roma 1980, 125.

GINZBERG L., *The Legends of the Jews* IV, Filadelfia 1967-1969, 365-448 (traducción del manuscrito alemán); MESTERS C.-STORNIOLLO L., *Historias de Rut, Judit y Ester*, San Pablo, Madrid 1996; MOORE C. A., *Studies in the book of Esther*, Nueva York 1982, 612; WALLIS BUDGE E. A., *The Book of the Saints of the Ethiopian church* II, Hildesheim-Nueva York 1976, 404-406.

G. Malaguti

ETELBERTO Y ETELREDO

S. VII? – mártires – fiesta: 17 de octubre

Aunque Etelberto y Etelredo no sean recordados por ↗Beda el Venerable,

su muerte está recogida en la *Anglo-Saxon Chronicle* (sin citar sus nombres) en el año 640 (probablemente una interpolación del s. XI), pero la fuente principal de su biografía sitúa su martirio treinta años más tarde. La fuente más antigua que proporciona detalles sobre su vida es un relato en inglés medieval de la genealogía de la familia real de Kent, escrita con probabilidad durante el s. X. Tal vez, más o menos contemporánea a esta es un relato único de su pasión conservado en una compilación histórica que se piensa fue redactada en Ramsey (Huntingdonshire) a finales del s. X o a comienzos del s. XI, por un estudioso llamado Byrhtferth (BHL 2643). Se ha demostrado que el relato de este autor sobre los dos mártires estaba probablemente basado en material muy antiguo, que quizá se remonta al s. VIII. En un determinado momento del tardío s. XI, tal vez en la abadía de Ramsey, fue compuesta una nueva *Pasión* de los dos mártires, junto con un relato sobre la más reciente traslación de sus reliquias (BHL 2641-2642) basado en el texto de Byrhtferth y en un material procedente de otro lugar, quizá del monasterio de San Agustín en Canterbury (que tenía interés por ambos santos por su pertenencia a la familia real de Kent y por ser tíos de una de las santas cuyas reliquias se encontraban en la iglesia del monasterio, santa Mildred. Es difícil encontrar una fuente autónoma que corrobore la leyenda concerniente al martirio de los dos mártires.

Según estos textos, Etelberto y Etelredo eran hijos de Eormenred, sobrino del rey Etelberto de Kent. El tío Eorcenberth llegó a rey de Kent en el

640 y cuando murió el padre, los dos príncipes fueron confiados a los cuidados del tío. Cuando este murió, en el 664, el hijo Ecgberto fue elegido rey y asumió también la responsabilidad de Etelberto y Etelredo. El consejero de Ecgberto, Thunor, asesinó a los príncipes y sepultó secretamente sus cuerpos bajo el trono de la sala del rey en Eastry, en Kent. Una versión de la leyenda sostiene que Thunor había persuadido a Ecgberto de que los príncipes representaban una amenaza para su trono; otras versiones atribuyen en cambio la iniciativa al mismo Ecgberto. Sea lo que fuere, el homicidio no tardó en descubrirse porque un milagroso rayo de luz descendió del cielo exactamente sobre el punto en que estaban sepultados los dos príncipes, revelando de este modo el crimen de Thunor. Censurado el rey Ecgberto por la muerte de los dos príncipes, fundó el monasterio de Minster-in-Thanel como acto expiatorio.

Poco después de la muerte, los cuerpos de los príncipes fueron trasladados de Eastry a Wakering (Essex) por mar; es posible que el relato más antiguo de la muerte de los dos mártires fuera compilado en esta localidad. En el s. X, Ethelwine, patrono laico de Ramsey (†991), consiguió sus reliquias para este monasterio y los dos santos fueron trasladados solemnemente al mismo el 17 de octubre. Este día pasó a ser el de su solemnidad tanto en Ramsey como en San Agustín (Canterbury). Es posible que tal adquisición constituyera el punto de partida para la composición de la *Pasión* de Etelberto y Etelredo escrita por Byrhtferth junto con un relato de la traslación.

BIBL.: BHL 2643, ed. de T. ARNOLD, *Symeonis Monachi Opera Omnia* II, Londres 1885, 3-13; BHL 2641-2642, ed. de D. W. ROLLASON, *The Mildrith Legend. A Study in Early Medieval Hagiography in England*, Leicesters 1982, 90-104; BHL 2644ab, ed. de M. L. COLKER, *A Hagiographic Polemic*, Medieval Studies 39 (1977) 60-108 (en 97-99); AS *Octobris* III, 90-103; BS V, 124-125; LIEBERMANN F., *Die Heiligen Englands*, Hannover 1889, IV-V; ROLLASON D. W., *The cults of murdered royal saints in Anglo-Saxon England*, Anglo-Saxon England 11 (1982) 1-22; *Lists of saints resting-places in Anglo-Saxon England*, Anglo-Saxon England 7 (1978) 61-93.

R. C. Love

ETELREDO / ETELBERTO Y ETELREDO

EUFEMIA

S. IV – virgen y mártir – fiesta: 16 de septiembre

Esta santa, cuya historicidad como mártir de Calcedonia (14 de septiembre del 304) está bien acreditada, padeció el martirio bajo Diocleciano y Maximiano. Su culto consta desde el s. IV, del que tenemos noticia a través de una homilía de Asterio de Amasea, por la que sabemos que los cristianos de Calcedonia le habían dedicado una iglesia, lugar donde se conservaba su sepulcro y en torno al cual se celebraba con gran solemnidad el aniversario del martirio. Por aquel entonces, cuenta igualmente Asterio, en una iglesia que no era sepulcral, se representaba su martirio en pinturas y podía verse el juicio de la santa, los tormentos a los que fue sometida, su posterior encarcelamiento y su muerte en la hoguera. Estos detalles, reseñados por una fuente más antigua, no coinciden con los que luego contaría su *Passio*, que se haría popular. La

difusión del culto a santa Eufemia se debió al hecho de que en su basílica sepulcral de Calcedonia se celebrara el IV concilio ecuménico, en el que fue condenado Eutiques y su partido. Surgió la leyenda de que en manos de la santa se habían colocado dos confesiones de fe, la ortodoxa y la eutiquiana, apareciendo luego la ortodoxa abrazada por la santa y la monofisita a sus pies.

La santa es patrona de la ciudad de Antequera, debido al hecho de que la conquista de esta ciudad por las tropas del infante don Fernando, futuro rey de Aragón, tuvo lugar el 16 de septiembre de 1410, día en que la Iglesia celebra el martirio de la santa. Este es sólo un caso más de patronato vinculado a la fecha de la reconquista. La tradición antequerana dice que la santa se apareció al infante y le invitó a atacar la ciudad, prometiéndole su apoyo celestial, e igualmente que, por haber ese mismo día otros santos, \nearrow Cipriano de Cartago y \nearrow Cornelio, se echó a suertes sobre cuál recaería el patronato y por tres veces consecutivas salió santa Eufemia. El patronato de la santa se celebró a lo largo del tiempo con una solemne procesión general a la que concurrían los cabildos eclesiástico y municipal, portando el alférez mayor el estandarte de la reconquista, y que se desplazaban al templo de las Mínimas dedicado a la santa, donde la misa era oficiada con la casulla hecha del estandarte que aquel día se ganó a los moros. A finales del s. XVIII, el obispo de Málaga, don Manuel Ferrer, obligó a que el patronato de la santa fuera reconocido en toda Antequera, incluso en los poblados del término municipal. En 1798 el Cabildo

municipal de Antequera costeó a sus expensas la edición de una Novena, en la que se proclamaba a la santa patrona «universal, única y principal de Antequera».

BIBL.: DE BURGOS A., *Monumentos artísticos de Ronda y Antequera*, Málaga 1916; FERNÁNDEZ C., *Historia de Antequera*, Málaga 1842; FERNÁNDEZ J. M., *Iglesias antequeranas*, Málaga 1943; GUILLÉN ROBLES, *Historia de Málaga y su provincia*, Málaga 1874; *Málaga musulmana*, Málaga 1880.

J. L. Repetto Betes

EUFRASIO

S. I – varón apostólico – fiesta: 15 de mayo

Eufrasio es uno de los *siete varones apostólicos*, que, según una tradición multiseular, habrían sido discípulos del apóstol \nearrow Santiago el Mayor, y tras ser consagrados en Roma por san \nearrow Pedro el año 44, fueron enviados a evangelizar España. Llegados a la península, desembarcaron en Cartagena, de donde pasaron a Guadix, punto de partida de su andadura misionera. La misma tradición sigue afirmando que, en la distribución que hicieron de sedes, a Eufrasio le habría correspondido Ilturgi, que con poco fundamento ha sido tradicionalmente identificada con la actual Andújar (Jaén). En esta ciudad Eufrasio establecería su sede episcopal, y allí ejercería su misión evangelizadora durante doce años, hasta que su tarea culminase con el martirio que sufrió el año 57.

El anterior relato, que no resiste la crítica histórica, sirvió de base a toda una serie de documentos, tanto españoles como romanos. Entre los pri-

meros caben citarse el breviario y el misal mozárabes, con sus respectivos calendarios, cuya redacción se inició en el s. VI, aunque los ejemplares conservados son datables en el s. X. En estos libros litúrgicos se narra la misión de los siete varones apostólicos y guardan su memoria el día 1 de mayo, como fecha colectiva. Aparte de esta fecha, el día propio de veneración de san Eufrasio estaba fijado el 14 de enero, fecha tradicional de su martirio. Entre los documentos romanos se cuentan una carta de \nearrow Inocencio I y otra de \nearrow Gregorio VII a los obispos de España, en las que se recoge esta piadosa tradición.

Históricamente la devoción y culto a san Eufrasio en tierras de Jaén tiene sus primeros datos ciertos en el período visigodo. En el año 618 está datada la basílica que el rey Sisebuto mandó levantar en Ilturgi en honor del obispo mártir, sobre el lugar que la tradición señalaba como tumba del santo. San \nearrow Eulogio de Córdoba hace mención de este templo en su *Apologeticus Martyrum* y lo señala como una de las obras notables de la España de entonces. Con la llegada de los árabes se produjo un fenómeno muy repetido con otros santos: la traslación de sus reliquias, que habría sido efectuada el año 716 por el obispo Egila y los cristianos de Ilturgi, ante las repetidas provocaciones de los invasores. El destino de la traslación fue la iglesia de Santa María del Valdemaio o del Mao, jurisdicción del monasterio de San Julián de Samos, en la actual provincia de Lugo. En el crucero de la parroquia aún se conserva la memoria sepulcral del santo.

El culto moderno a san Eufrasio arranca en Jaén a finales del s. XVI.

Habiendo tenido la ciudad de Andújar noticia de la existencia del sepulcro, pidió a Felipe II que intercediese ante el abad del monasterio benedictino de Samos para que se concediera una reliquia del obispo mártir a la ciudad que fue su sede. El rey así lo hizo mediante una carta fechada el 26 de enero de 1596. En mayo de 1597 la reliquia fue recibida solemnemente en Andújar, y allí recibió veneración hasta que desapareció en las turbulencias de 1936. Otra reliquia era venerada en la catedral de Jaén, en un relicario de plata que regaló el obispo D. Agustín Rubín de Ceballos (1780-1793), que también desapareció el citado año; este prelado mandó dedicar al santo una capilla de la catedral, donde él está enterrado.

En cuanto a la fiesta litúrgica, el obispo D. Sancho Dávila y Toledo (1600-1615) pidió al papa Clemente VIII que declarara a san Eufrasio patrón de la diócesis de Jaén, y el pontífice lo hizo en 1604, aprobando también su rezo en el día 15 de mayo, como fiesta doble de primera clase con octava. Posteriormente, a petición del obispo y cabildo giennenses, Benedicto XIV extendió la fiesta del mártir a todas las Iglesias de España mediante decreto de la congregación de ritos, con fecha del 26 de marzo de 1757.

BIBL.: AS *Ianuarii I*, Venecia 1734, 932; AS *Maii III*, Venecia 1738, 442-444; BS V, 171; BÉNÉDICTINS DE PARIS, *Vies des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes V*, París 1947, 296-298; BILCHES F. DE, *Santos y santuarios del Obispado de Jaén y Baeza*, Madrid 1653; FERRARI P. H., *Catalogus generalis sanctorum qui in Martyrologio Romano non sunt*, Venecia 1625, 206; LÓPEZ RUBÍN P., *San Eufrasio, varón apostólico*, Lugo 1955; RODRÍGUEZ DE GÁL-

VEZ R., *Apuntes históricos sobre el movimiento de la sede episcopal de Jaén y series correlativas de sus obispos*, Jaén 1873, 44-46, 49-57; RUS PUERTA F., *Historia eclesiástica del reino y obispado de Jaén*, Jaén 1634, 38 v.-45 v.; TAMAYO SALAZAR J., *Anamnesis sive commemoracionis sanctorum hispanorum ad ordinem et methodum Martyrologii Romani III*, Lyon 1655, 172-182; TERRONES DE ROBRES A., *Vida, martyrio, translacion y milagros de San Euphrasio Obispo y Patrón de Andújar*, Granada 1657; XIMENA JURADO M., *Catálogo de los obispos de las iglesias catedrales de la diócesis de Jaén y anales eclesiásticos de este obispado*, Madrid 1654, 20-22; XIMÉNEZ PATÓN B., *Historia de la antigua y continuada nobleza de la ciudad de Jaén*, Jaén 1628, 21 r.-28 r.

F. J. Martínez Rojas

EUFROSINA

854-923 – virgen – fiesta: 8 de noviembre

Es conocida con el nombre de Eufrosina la Joven (o Eufrosina de Constantinopla) para distinguirla, según la costumbre griega, de Eufrosina de Alejandría (s. V). Su existencia histórica parece incontestable, pero debe destacarse el hecho de que falta su memoria en los libros litúrgicos, y principalmente en los sinaxarios. La Iglesia griega no le reserva ningún culto particular.

Todas las noticias con las que contamos proceden de una sola fuente, la *Vita* compuesta entre 1295 y 1320 por Nicéforo Calixto Xanthopulos. Lo que sabemos de este autor –historiador, eclesiástico, hagiógrafo y retórico– no es demasiado útil: Nicéforo resulta poco fiable, dada su inclinación a acoger y compilar de manera excesivamente acrítica sus propias fuentes y, peor aún, a interpolarlas con fantasías personales. Sin embargo, en el caso de que se trata, el

testimonio de Nicéforo podría resultar más fidedigno que de costumbre, por cuanto la figura de Eufrosina está vinculada al monasterio constantinopolitano de la Virgen «de la Fuente», un centro del que se ocupó el historiador en varios escritos. Puesto que Nicéforo se servía directamente de la documentación conservada en el monasterio, no es aventurado hipotizar que pudiera encontrar allí vestigios genuinos de la presencia de Eufrosina; en otras palabras, la *Vita* por él escrita debería ser transposición retórica de un *bios* más antiguo, transmisor de tradiciones no necesariamente falsas. La narración de Nicéforo parece depender en gran parte de algunos lugares comunes del género, en particular de la tipología de la «santa disfrazada», de la que Eufrosina (la virgen), junto con Pelagia (la prostituta arrepentida) y Matrona (la mujer casada), constituye una discreta creación literaria. Un segundo elemento convencional, sobre el que la *Vita* insiste de modo llamativo, son la familiaridad y el prestigio de que goza la santa entre los soberanos bizantinos. A pesar de ello, tal vez también por efecto de la elaboración de Nicéforo, las historias biográficas de Eufrosina son objeto de exposición articulada y concreta, bien enmarcada en la cronología imperial.

La santa nace en el año 854 en el Peloponeso, en el seno de una buena familia. Recibe su primera formación en un monasterio antes de ser enviada a Constantinopla con un tío. Aquí permanece hasta los dieciséis años, cuando huye de casa para evitar el casamiento con el joven al que había sido prometida. A partir de ahora a menudo le tocará tener que esconder

su propia identidad mediante varios disfraces. Vestida de hombre, con el nombre de Juan, pasa de monasterio en monasterio; en uno de estos es inesperadamente elegida hegúmeno por los hermanos, y se ve obligada, una vez más, a huir. Encuentra asilo donde un eremita en el desierto, al que presta sus servicios diez años, hasta que, reconocida por un criado de su padre, tiene que alejarse de nuevo. Llega así el momento de volver a Constantinopla, finalmente vestida de mujer, y del ingreso en el monasterio «de la Fuente». Aquí su fama de santidad atrae a los poderosos del tiempo: el emperador León VI (886-911) acude con frecuencia donde ella, entreteniéndose en coloquios espirituales; no obstante sus cuatro matrimonios, León no tiene heredero. Serán las oraciones de Eufrosina las que obtengan el nacimiento de su hijo Constantino, a quien, dice la *Vita* en clara contradicción con la historia, el padre hará bautizar por la misma santa. Turbada por su excesiva popularidad, en su perenne búsqueda de tranquilidad, Eufrosina se esconde en una minúscula cueva donde un poco más tarde funda el monasterio de la Santísima Trinidad. Los emperadores que suceden a León, en particular Romano I (920-944), le tributan gran veneración. Muere el 8 de noviembre del 923.

BIBL.: BGH 627; AS *Novembris* III, Bruselas 1910, 858-877; BS V, 174-175. Para el «prototipo» de Eufrosina en la narración hagiográfica: DELEHAYE H., *Les légendes hagiographiques*, Bruselas 1955⁴, 187-189; PATLAGEAN E., *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, *Studi medievali* 17 (1976) 597-623.

E. Maltese

EUGENIA

Ss. II-III? – virgen y mártir – fiesta: 25 de diciembre

Es una mártir romana cuya época no se conoce exactamente. Los hagiógrafos opinan que padeció el martirio entre finales del s. II e inicios del III. Existen testimonios en el lugar del sepulcro situado en la vía Latina, en el cementerio de Aproniano, donde después se construyó una basílica. Itinerarios del s. VII, como la «Notitia ecclesiarum urbis Romae» y el «De locis sanctis martyrum», se inclinan por la vía Latina: «hic requiescit Sancta Eugenia virgo et martyr in cubiculo ecclesiae pulsat», y en el segundo texto se añade: «ubi ipsa cum matre sua in uno tumulo iacet»... La basílica sufrió restauraciones en tiempo de los pontífices Juan VII (705-707) y Adriano I (772-781). Posteriormente, las reliquias fueron trasladadas a la basílica de los Santos Apóstoles, donde se encuentran actualmente. La fiesta litúrgica en Roma estaba fijada el 25 de diciembre, mientras que en la Iglesia griega era el 24 del mismo mes.

El culto de esta mártir tuvo en la Edad media una resonancia muy amplia, como demuestra la iconografía de San Apolinar Nuevo en Ravena, del s. VI, donde figura en el mosaico del cortejo de las vírgenes. Está presente también en los mosaicos de Parenzo, de Nápoles y Grecia. Varios autores mencionan este culto, como *Avito de Vienne* (490-518), que escribió: «Eugeniae dudum tota celebrima mundo fama fuit, dum dat pro Christi nomine vitam». La recuerdan también otros autores medievales, como *Venancio Fortunato*, *Adelmo y Flodoardo*.

Esta fama se debe a la *Passio S. Eugeniae*, texto que tuvo un éxito enorme, hasta el punto de ser traducido en lengua griega, siríaca, armenia y etíope, que aun presentando variantes especialmente en los nombres e incluso detalles diferentes, concuerdan en lo fundamental.

La *Passio* cuenta así la vida. Un noble romano, Felipe, fue enviado por el emperador Cómodo a Egipto como prefecto de Alejandría, y con él partieron su mujer Claudia y sus hijos Avito, Sergio y Eugenia. La joven rechazó, por amor a la castidad, un matrimonio con Aquilio, hijo del cónsul, y propuso a sus siervos Proto y Jacinto hacerse cristianos. Después acudió a un monasterio vestida de varón, con el nombre de Eugenio, para ser acogida como monje. En poco tiempo hizo notables progresos en la virtud, tanto que los monjes, a la muerte de su abad, la eligieron para este cargo. Durante el desempeño de este cargo curó a una noble mujer llamada Melancia, la cual, habiéndose enamorado de Eugenia, creyéndola un hombre, le hizo proposiciones... El rechazo de Eugenia fue enérgico, suscitando la reacción vengativa de Melancia, que la denunció al gobernador de Alejandría. En el proceso al que se sometió, Eugenia demostró su inocencia, presentando como testigo a su madre Claudia, y fue absuelta de las infames acusaciones. El padre, Felipe, se hizo bautizar más tarde. Sufrió por ello graves acusaciones ante los emperadores Severo y Antonino, que lo invitaron a apostatar y a dimitir, pero él, fingiendo una enfermedad, distribuyó sus bienes a la Iglesia y a los pobres y, habiendo muerto mientras tanto el obispo de Alejandría, fue

elegido obispo por los cristianos locales; después de algún tiempo padecería el martirio. Eugenia fundó un monasterio para vírgenes y su madre instituyó otro para viudas.

Madre e hijos volvieron después a Roma, donde Eugenia fundó un monasterio para vírgenes, en el que entró una joven llamada Basilia, de estirpe real, que fue catequizada por Proto y Jacinto y bautizada por el papa Cornelio. El prometido de Basilia, Pompeyo, intentó disuadirla inútilmente, por lo que sufrió el martirio por orden del emperador Galieno. Más tarde se desencadenó una persecución contra Proto, Jacinto y Eugenia. El prefecto de la ciudad, Nicocio, la interrogó para hacerla abjurar, pero sin conseguirlo; en vista de ello el emperador Galieno la hizo encadenar y arrojar al Tíber atada a una gran piedra, que se rompió, dejándola indemne sobre las aguas. Posteriormente fue introducida en un horno encendido, pero el fuego se apagó; luego fue encerrada en una celda, privándola de todo alimento, pero un ángel del Señor le llevó pan blanco. El día de Navidad la mató un gladiador con la espada.

Se trata de una narración claramente fantástica con evidentes incongruencias. El relato de la mujer con vestiduras masculinas que se hace monje es un dato tomado de otras narraciones orientales; la fundación de monasterios en los ss. II y III no es histórica; no consta que existiera un obispo de Alejandría llamado Felipe. La historia del martirio de Eugenia, común a otros relatos, es fantástica e irreal. La misma cronología es absurda, porque Cómodo murió en el 192 y Galieno en el 268. Además este

emperador no persiguió a los cristianos; más aún, mandó el cese de la persecución. Los padres de Eugenia, Felipe y Claudia, sólo aparecen en documentos muy posteriores. También otros personajes de la *Passio* son inventados, aunque los nombres eran comunes en el ambiente romano. En cambio Proto, Jacinto y Basilia son personajes históricos. El autor los ha incluido en la narración de la *Passio* no porque tuvieran una relación con Eugenia, sino por su cercanía al sepulcro, ya que en muchos escritores de leyendas la proximidad sepulcral se transformó en el relato en un verdadero vínculo vital.

En conclusión, la existencia histórica de Eugenia está documentada, pero el texto completo de la *Passio* es fantástico y fabuloso, basándose en un género literario muy difundido en las narraciones de los mártires.

BIBL.: BHL 2666-2670; BHG 607-608; BHO 281-284; AS *Septembris* IV, Venecia 1761, 52-54; BS II, 964-965 (Basilio); V, 181-183 (Eugenia); X, 1121-1123 (Proto y Jacinto); *Synaxarium Constantinopolitanum*, Bruselas 1900, 338-343; *Commentarium Martyrologium Hieronimianum*, Bruselas 1931, 8-9, 501-502; *Commentarium Martyrologium Romanum*, Bruselas 1940, 394, 601; *Monumenta hagiographica Georgica* II, Tiflis 1946, 79-85; RUFINO, *Vita S. Eugeniae*, PL 21, 1105-1122 (cf PL 73, 605-620).

DELEHAYE H., *Étude sur le légendier romain*, Bruselas 1936, 171-186; DE ROSSI G. B., *Roma sotterranea cristiana* I, Roma 1864, 180-181; GIANNARELLI E., *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana nel IV secolo*, Roma 1980; GRÉGOIRE R., *Manuale di agiologia*, Fabriano 1987, 288; JOSI E., *Cimitero cristiano della via Latina*, Rivista di Archeologia cristiana 16 (1939) 22-37; PANTLANGAN E., *L'Histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, Studi medioevali 3^a, 17 (1967) 611-615; STEVENSON H., *Di un nuovo insigne esemplare dell'antichissimo indice dei cimiteri cristiani*

di Roma, Nuovo Bullettino di archeologia cristiana (1897) 255-276.

G. D. Gordini

EUGENIO III

1145-1153 – papa – culto confirmado el 3 de octubre de 1872 – fiesta: 8 de julio

Bernardo Paganelli, futuro Eugenio III, provenía de una modesta familia de Montemagno (en las cercanías de Pisa). Su encuentro con el abad Bernardo de Claraval, con ocasión de la estancia del papa Inocencio II en Pisa (1134), quizás lo empujó a abandonar su cargo de canónigo en Pisa para hacerse monje de Claraval (1138). Bernardo le confió en el 1141 la dirección de la abadía de San Salvador, dependiente de Farfa. Inocencio II le encargó la reforma de una abadía cisterciense en Roma.

Bernardo, que no era cardenal, fue elegido papa en Farfa, el mismo día en que moría su predecesor (15 de febrero de 1145). El primer papa cisterciense no pudo entrar en Roma hasta diciembre de 1145 y noviembre de 1149, ya que tuvo que abandonar la ciudad por dos veces a causa de la hostilidad de la población que deseaba la elección de otro candidato. Quien le permitió retomar el control de la ciudad, el rey Conrado III, murió en el mes de febrero de 1152. A finales de ese año, los romanos, que habían asaltado el Capitolio, aceptaron negociar con el pontífice. Así Eugenio III pudo entrar nuevamente en Roma el 9 de diciembre del 1152.

El pontificado de Eugenio III se desarrolló casi enteramente en Francia y en Alemania. A Francia había

acudido desde inicios de 1147 para preparar la Cruzada, aunque ya el 1 de diciembre de 1145 había dirigido una carta al rey de Francia Luis VII para invitarle a iniciar la segunda Cruzada. En París el papa celebró un sínodo (1147) para examinar la doctrina de Gilberto de la Porré. Los dos archidiaconos de Poitiers Arnaldo *Qui-non-ridet* y Kalo, descontentos con las decisiones tomadas por el sínodo diocesano de 1146, recurrieron a Roma. Eugenio III, de camino a Francia, los recibió en Siena o en Viterbo. Durante el sínodo de París, el papa se dejó influenciar por Bernardo de Claraval, lo que provocó una dura reacción por parte de los cardenales, ya conscientes de su cada vez más relevante papel en la Iglesia. Le recordaron al papa que ningún *negotium* podía ser tratado de manera definitiva sin su convalidación: ellos se convertían en el eje de la Iglesia universal (OTÓN DE FREISING, *Gesta*, c. 60). En un sínodo reunido en Reims el 21 de marzo del 1148, Eugenio III representó e hizo adoptar el programa disciplinar de los concilios reformadores de Inocencio II, condenó a Eon de l'Etoile y puso término al debate sobre las doctrinas de Gilberto.

En Tréveris, Eugenio III aprobó las revelaciones de Hildegarda de Bingen. Según Juan de Salisbury, el *Libro de las Vías* había impresionado tremendamente al papa (Ep. 199, PL 199, c. 220), quien concedió a la santa el permiso para predicar y escribir (Juan de Salisbury fue, junto con Nicolas Breakspear, el futuro papa Adriano IV, un prestigioso miembro de aquel grupo de grandes intelectuales ingleses al servicio de la Curia romana bajo Eugenio III).

Si en sus cartas anteriores al 1147, Bernardo había definido al papa *Vicarius Petri*, tras la elección de Eugenio III, el abad de Claraval comenzó a usar el título *Vicarius Christi*, contribuyendo a reservar dicho título exclusivamente para el pontífice. Apenas conoció la noticia de su elección, Bernardo de Claraval le dedica el *De consideratione*, la obra que contiene su más amplia y sistemática reflexión eclesiológica sobre la figura del papa.

La crítica de la Iglesia romana es el objeto de otra obra dirigida a Eugenio III, el *Tractatus in psalmum LXIV*, compuesto con ocasión del último viaje a Roma de Gerhoch de Reichersberg, que retoma y amplifica los temas ya expuestos por él mismo en el *Opusculum de aedificio Dei*, afirmando, entre otras cosas, que Eugenio III no aceptó ningún don por parte de los que acudían a la Curia para pedirle su arbitraje en materia de justicia.

Tres de los cardenales creados por Eugenio III fueron sus sucesores en la sede romana: Adriano IV, Alejandro III y Víctor IV. Meses después de su tercera estancia en Roma, Eugenio III murió el 8 de julio de 1153, en Tívoli, donde se había retirado para huir del calor veraniego romano. Eugenio fue sepultado en la basílica de San Pedro del Vaticano. Su culto fue reconocido en 1872 por el papa Pío IX (8 de julio).

BIBL.: BHL 2671-2676; BS V, 196-201; DHGE XV, 1349-1355; LMA IV, 78-80; CLASSEN P., *Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie*, Wiesbaden 1960; DEL GUERRA G., *Il beato Eugenio III*, Pisa 1954; GLEBER H., *Papst Eugen III, unter besonderer Berücksichtigung seiner politischen Tätigkeit*, Jena 1936; HAID K., *Das Bild Eugens III auf Grund neuester Forschung*, Cistercienser

Chronik 40 (1937) 129-139; HÄRING N. M., *Notes on the Council and the Consistory of Reims, 1148*, *Mediaeval Studies* 28 (1966) 39-59; *Die spanischen Teilnehmer am Konzil von Reims im März 1148*, *Mediaeval Studies* 32 (1970) 159-171; *Texts concerning Gilbert of Poitiers*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 45 (1970) 169-203; HORN H., *Studien zur Geschichte Papst Eugens III (1145-1153)*, Frankfurt-Berna-París-Nueva York 1992; JACQUELINE B., *Papauté et épiscopat selon saint Bernard de Clairvaux*, París 1963; LECLERCQ J., *Recueil d'études sur Saint Bernard III*, Roma 1969; SCHMALE F. J., *Studien zum Schisma des Jahres 1130*, Colonia 1961; SCHNITH K., *Eugène III*, en *Dictionnaire historique de la papauté*, París 1994, 639-641; PARAVICINI BAGLIANI A., *Il corpo del papa*, Turín 1994, *passim.*; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 187-189.

A. Paravicini Bagliani

EUGENIO DE MAZENOD

1782-1861 – fundador de los Oblatos de María Inmaculada – canonizado el 3 de diciembre de 1995 – fiesta: 21 de mayo

Carlos José Eugenio de Mazenod nació en Aix-en-Provence el 1 de agosto de 1782. Su padre era presidente de la corte de los Condes de Provenza. La madre era hija de un médico muy rico y profesor en la Universidad de Aix. Eugenio tuvo una infancia feliz, protegido por el afecto familiar; después estudió en el colegio Bourbon con los padres Doctrinarios. El padre, a su regreso de París, donde había sido diputado en los Estados Generales del reino, el 13 de diciembre de 1790, tuvo que huir a Niza, todavía en poder de los Saboya, donde se le unió la familia. Al comienzo del año escolar de 1791, el muchacho es llevado a Turín, al Real Colegio de los Nobles, dirigido por los padres

Barnabitas. La revolución avanza. En mayo de 1794, la familia se traslada a Venecia, donde Eugenio pasa tres años y medio de penuria. Él conoce a los hermanos Zinelli, en particular a don Bartolo, docto sacerdote que se convierte en su maestro: «De los años transcurridos en Venecia –escribe–, soy deudor de todo el poco de bien que con la ayuda de Dios he podido hacer en mi vida».

En 1797 las tropas de Napoleón invaden la República veneciana. Eugenio parte, con su padre y dos tíos, hacia Nápoles, donde pasa un año, y después se traslada a Palermo, donde vive hasta octubre de 1802. La situación de la familia mejora gracias a una pensión otorgada por la reina María Carolina. Eugenio frecuenta ricas y nobles familias, italianas y francesas, que están en torno a la corte de Fernando IV. A pesar de la vida frívola de la alta sociedad, el joven permanece fiel a las prácticas religiosas y caritativas. En 1802 las leyes contra los exiliados se suavizan. La señora de Mazenod llama con insistencia a su hijo, tanto más cuanto que ha encontrado una futura mujer para el joven, que ya tiene 20 años. Vuelto a Aix, es dolorosamente golpeado por los daños materiales y morales causados por la revolución. Reanuda su vida sin metas y sin profesión. La muchacha que su madre le había elegido muere pronto de tisis. La crisis interior, iniciada en el último período del destierro, se agudiza. En 1805 decide volver a Sicilia con su padre y sus tíos, pero encuentra dificultades para la expedición del pasaporte. Eugenio empieza entonces a interesarse más por la vida de la Iglesia, enseña catecismo y se ocupa de los prisione-

ros. El viernes santo de 1807, a los pies del crucifijo, derrama «lágrimas amargas» por su vida pasada y sus ambiciones humanas. Decide hacerse sacerdote. El 12 de octubre de 1808, a pesar de la oposición de su madre, entra a los 26 años en el seminario de San Sulpicio de París, bajo la dirección de Emery. Eugenio estudia teología y es ordenado sacerdote el 21 de diciembre de 1811.

El primer semestre del año 1812, ya sacerdote, lo pasa como profesor y director, para sustituir a los sulpicianos expulsados del seminario por el emperador. En octubre de 1812 vuelve a su ciudad, donde pide que no se le encargue del cuidado pastoral de una parroquia. Tiene en mente un programa: evangelizar a los pobres. Comienza su ministerio con la predicación, en lengua provenzal, del cuaresmario de 1813. Cada mañana, a las 6, la nueva iglesia de la Magdalena se llena de obreros, artesanos y domésticos. Es célebre su primer discurso: «Pobres de Jesucristo, afligidos, infelices, enfermos, dolientes, todos vosotros a quienes oprime la miseria, mis queridísimos hermanos, escuchadme: Vosotros sois hijos de Dios, hermanos de Jesucristo, herederos del reino de los cielos, predilectos del Salvador, etc». Acabado el cuaresmario, funda la Asociación de la Juventud cristiana de Aix. En pocos años logra reunir hasta 400 estudiantes. En 1814, el capellán de la prisión muere a causa del tifus contraído de los prisioneros austríacos. Eugenio ocupa su lugar y, contagiado también él, pasa los meses de primavera entre la vida y la muerte.

Con la restauración política, para combatir la extendida desecristianiza-

ción surgen grupos de sacerdotes dedicados a las «misiones para el pueblo». Mazenod, con algunos sacerdotes, que toman el nombre de Misioneros de Provenza, empieza en 1816 a predicar misiones en las parroquias rurales, donde mayormente reina la ignorancia religiosa y donde escasean los sacerdotes. Compra el viejo convento donde antes de la Revolución habitaban las carmelitas, y hace del mismo el centro de su actividad. Algunos jóvenes acuden a la invitación de los misioneros y la obra se desarrolla. En septiembre de 1818 escribe las primeras constituciones del instituto, que se convierte en congregación religiosa. La congregación crece rápidamente. Diez años después de la fundación, el padre Mazenod decide pedir la aprobación pontificia a León XII, y la obtiene. En la reunión de los cardenales del 17 de febrero de 1826 el instituto es aprobado con el nombre de Misioneros Oblatos de María Inmaculada.

En 1817, el gobierno del rey Luis XVIII preparaba un nuevo concordato con Roma, según el cual se debían erigir varias diócesis fusionadas a otras durante la Revolución. Entre las nuevas diócesis figuraba Marsella, para la cual fue nombrado Fortunato de Mazenod, tío de Eugenio. El nuevo prelado tenía 75 años. Aceptó el cargo a condición de tener al sobrino como vicario general. Comienza pronto la reorganización de la diócesis, que llevaba más de treinta años sin obispo. El problema más urgente es el del clero. Se abre el seminario mayor en 1827, confiándolo a los Misioneros Oblatos de María Inmaculada. Se inicia una reforma del clero, cuyo responsable es el vicario ge-

neral. Las iniciativas empiezan a dar frutos, pero estalla la Revolución de 1830. Las nuevas autoridades políticas locales deciden, en 1831, suprimir de nuevo la diócesis a la muerte del anciano obispo. Para asegurar las ordenaciones, Mons. Fortunato consigue que Gregorio XVI nombre a su sobrino obispo con el título de Icosia. Eugenio es consagrado en Roma el 14 de octubre de 1832, sin conocimiento del gobierno francés. Sigue ayudando a su tío. Bien pronto la noticia de su elevación al episcopado es de dominio público. El gobierno de Luis Felipe le retira el estipendio de vicario general, cancela su nombre de las listas electorales y pide al Papa que le mantenga fuera de Francia. Mazenod debe dejar Marsella durante algunos años.

En 1835, el padre Guibert, oblatos de María Inmaculada y futuro arzobispo de París, es recibido por el rey y negocia una reconciliación. En enero de 1836, Mazenod presta juramento de fidelidad al rey, y al año siguiente es nombrado obispo de Marsella. En 25 años transforma la diócesis en una ciudad que crece de 150.000 habitantes a cerca de 300.000. Entre 1823 y 1861, se crean 23 nuevas parroquias en la diócesis, con otras tantas iglesias. Se reconstruyen o reparan otras veintiséis iglesias. Se comienza la construcción de la actual catedral, cerca del puerto, y el santuario de Nuestra Señora de la Guardia, que domina la ciudad. Se abren nuevas comunidades religiosas: 9 masculinas y 24 femeninas, 4 de vida contemplativa, 8 de beneficencia y 12 para la enseñanza. El obispo lucha contra el monopolio universitario por la libertad de enseñanza. Tiene

como norma favorecer todas las iniciativas: «¿Qué mal hay en probar las propias fuerzas? —dice—. Si estas obras proceden de Dios, se impondrán. Aunque una obra sirva para una sola alma, ¿por qué rechazarla?». El sacerdote Timon-David, fundador de la Obra de la Juventud Obrera, enumera 26 obras socio-caritativas en la ciudad. «La justicia, más que el mismo Estado, dice, me obliga a añadir que el mérito principal de estas obras es debido al Pastor que gobierna la diócesis».

Se esfuerza ante todo por permanecer cerca de su gente: todas las mañanas acoge a los visitantes durante cuatro horas. Administra el sacramento de la confirmación en todas las parroquias cada año, predica entonces personalmente en la lengua provenzal, que los chicos entienden mejor. Ordena personalmente a todos y, cada vez, pasa un día de retiro con los ordenandos.

Paralelamente a la intensa actividad en la diócesis, continuó su tarea como guía de la familia religiosa por él fundada. La Revolución de julio de 1830, en un primer momento muy anticlerical, había prohibido las misiones parroquiales. El capítulo general de 1831 decidió mandar entonces a algunos padres a anunciar el evangelio a los pobres en las misiones extranjeras. En 1841 algunos padres empiezan a trabajar entre los inmigrantes irlandeses de las ciudades industriales de Inglaterra, y otros van a Canadá donde, en diez años, abren misiones desde el Atlántico hasta el Pacífico, en particular entre los amerindios del noroeste y de Oregón. En 1847, cuatro misioneros parten para trabajar en la isla de Ceilán. En noviembre de

1851, otro grupo parte para Natal, en Sudáfrica.

Escribe centenares de cartas para urgir la observancia de las Reglas, dirigir a los superiores y alentar a los misioneros en su ministerio. A su muerte en 1861, su instituto cuenta con 6 obispos y 414 profesos, la mitad de los cuales trabajan fuera de Francia.

Eugenio de Mazenod llevó adelante con eficacia sus proyectos y gobernó su congregación religiosa y la diócesis de Marsella con energía. Era más bien temido por quien no lo conocía personalmente. Pero su cordialidad le permitió ser amado por muchos y conducir a la santidad a sus misioneros y a los sacerdotes de la diócesis. Estos últimos pasaron de 171 en 1823 a 378 en 1860. En 1856, el obispo de Marsella fue nombrado por Napoleón III senador del Imperio y, en 1859, propuesto por Pío IX para el cardenalato.

La enfermedad lo sorprende en plena actividad en enero de 1861. En pocos meses un tumor se lo arrebata a su diócesis y a su instituto. Entrega su alma a Dios el 21 de mayo de 1861. Su causa de beatificación, iniciada en Marsella en 1926, termina el domingo de las misiones, 19 de octubre de 1975, con la solemne beatificación en San Pedro, celebrada por Pablo VI. Fue canonizado en la basílica vaticana el 3 de diciembre de 1995.

BIBL.: C. J. E. DE MAZENOD, *Lettres et Écrits spirituels*, en Y. BEAUDOIN (ed.), en *Écrits Oblats*, 15 vols., 1976-1993; BS IX, 251-255; DIP V, 1091-1094; LThK VII, 218.

ANZALONE V., *Il Fondatore degli Oblati*, Roma 1961; ETCHEGARAY R., *Eugenio de Mazenod. Un corazón grande como el mundo*, Ciudad Nueva, Madrid 1999; LEFLON J., *E. de Mazenod*, 3 vols., París 1952-1965; LUBICH

G.-CASOLI G.-CIARDI F., *La scelta dei poveri, vita di E. de Mazenod*, Roma 1975; RAMBERT T., *Vie de Mgr C. J. E. de Mazenod*, 2 vols., Tours 1883; REY A., *Histoire de Mgr C. J. E. de Mazenod*, 2 vols., Roma-Marsella 1928.

Y. Beaudoin

EUGENIO RAMÍREZ SALAZAR Y BRAULIO MARÍA CORRES Y COMPAÑEROS

EULALIA DE MÉRIDA

Ss. III-IV – mártir – fiesta: 10 de diciembre

Las persecuciones de Decio (249-251) y de Valeriano (254-260) no tuvieron repercusión en la Iglesia emeritense. Fue con Diocleciano (281-313) por obra de Daciano, cuando la persecución se intensifica de verdad y se multiplican los nombres de los mártires. Resulta difícil adentrarse en este campo. La hagiografía es crítica en sus fuentes y la piedad popular es benévola en sus descripciones medievales. De ahí el equilibrio que se impone guardar.

Santa Eulalia, virgen y mártir. El primer documento lírico-histórico conservado sobre el martirio es el himno III del *Peristephanon* de Aurelio Prudencio Clemente (348-410), compuesto para ser recitado en Emerita hacia el año 400, a pocos años del martirio que debió ser sobre el año 304 ca. Nace en el seno de una familia patricia hacia los primeros meses del año 292, reinando los emperadores Diocleciano y Maximiano; ya que le faltaban tres meses para cumplir los trece años, cuando sufrió el martirio. El autor hispano-latino Prudencio, desde las estrofas tercera a la oc-

tava, nos describe su eximia santidad, su amor a la castidad, su desprecio a la vida matrimonial, su desapego a los juegos pueriles y su deseo por dar la vida por Cristo. Por último, afirma que sus padres la llevaron a una villa rural para preservarla de la persecución. Eulalia huye de la villa de noche y se presenta ante los lictores y se entabla un diálogo, que termina rechazando a los falsos dioses. En el foro sufre dos tormentos: los garfios, tormento de conminación y la hoguera, como pena capital.

Sobre la historicidad de la muerte y sepultura compone con gran lirismo el poeta: «De allí sale rauda impetuosa paloma, que más blanca que la nieve abandonó la boca de la mártir y subió hacia los astros. Era el espíritu de Eulalia, puro, ligero y tenue» (Estr. 33). Sobre la cámara sepulcral se alzaría un templo en la ciudad (vv. 186-200). Posteriormente se compusieron las actas que recogieron los pasionarios por los años 586, cuyo texto más antiguo, del s. VIII se conserva en la Biblioteca de Turín. La *Passio Eulaliae martiris* se escribe para satisfacer la piedad, tal vez por un monje emeritense del monasterio de la mártir y son sus destinatarias las monjas del monasterio del Santo Mario. En estas actas apócrifas podemos leer el nombre del padre, llamado Liberio; la villa rural a la que fue invitada por una hermana; el sacerdote Donato y el confesor Félix le acompañan en el retiro y en la oración; y la jurisdicción del procurador Calpurniano. La mayor controversia la ha suscitado la localización de la villa, que la denomina Porciano o Ponciano, que los historiadores la ubican en cuatro sitios diferentes: junto a Aldea Moret (Cá-

ceres), Santa Olalla de Cala (Huelva), Villafranca de los Barros y Lobón (Badajoz).

También aparecieron otras actas apócrifas, desgraciadamente perdidas, que cargaron las tintas en los tormentos: el potro, el aceite hirviendo derramado sobre el cuerpo virginal, el plomo derretido y la muerte de cruz. La existencia de esta fuente común, distinta de la *Passio*, está probada por Gregorio de Tours y la liturgia mozárabe. Por último, los falsos cronicos de los ss. XVI y XVII aumentan las brumas de la leyenda. Bernabé Moreno de Vargas señala el suplicio dentro de la ciudad, donde hoy se alza el mal llamado «hornito de Santa Eulalia». Se trataba de los restos de un antiguo templo dedicado al dios Marte por la piadosa Vetilla y sobre la capilla elevada se lee: «Ya no a Marte sino a Jesucristo, Dios omnipotente, máximo, y a su esposa Eulalia, virgen y mártir, es a quien de nuevo se consagra este templo». Se trataba de un lugar donde los viajeros y devotos transeúntes pudieran satisfacer su devoción y depositar las limosnas. El año 1617 se reedificó este hornito, y por la proximidad a la basílica se creyó el lugar del suplicio. El Obelisco de Santa Eulalia y el Humilladero conservan su memoria.

Tras este excursus puede que se entremezclen leyenda y devoción popular, pero un hecho históricamente comprobado es que Eulalia nació, vivió y murió en Mérida y que a su corta edad se entrega para devoción de todo un pueblo. Su culto llega a anular la memoria de los otros mártires emeritenses. La crítica más severa reduce los datos históricos a su patria y al hecho del martirio. Su culto se ex-

tiende pronto por toda la cristiandad, como atestigua el sermón de san \nearrow Agustín de Hipona el día de su fiesta. Es un texto corto, que no ofrece particularidad por sí mismo, pero sí es importante en razón de su autor, fecha y lugar. Actualmente, unos 310 pueblos tienen a la santa por patrona y 80 llevan su nombre. Su memoria se venera en los templos más remotos, floreciendo en torno a su nombre una nutrida hagiografía poética, narrativa y litúrgica. La más antigua iconografía de la santa es la del mosaico de San Apolinar en Ravena (s. VI) y los frescos de la iglesia del Santo Cristo de la Luz, en Toledo (s. XII), entre otros. Sus atributos constantes son la palma y la corona. Los varios episodios de su martirio también han sido recogidos en los otros elementos simbólicos: la paloma, la cruz aspada, el hornito, un libro y ascuas llameantes.

En plena Edad media aparecen los desdoblamientos: se habla de la «Eulalia romana» y de «Eulalia de Barcelona». A partir del s. XVI se entabla una larga controversia hasta nuestros días, aún no del todo resuelta. Al menos los relatos de las actas se entresacan de la mártir emeritense. La supuesta compañera, Julia no la mencionan Prudencio. Por primera vez aparece en las actas eulalienses del s. VII y sigue en toda la literatura que se inspira en aquella. Se cree que su cuerpo yace en la catedral de Elna, en Francia. Los historiadores se dividen. La historiografía se suele explicar así: en el *Martirologio Jeronimiano* se comprueba que la mención del 10 de diciembre era: *Et in Spanis Eulaliae virginis*; esta mención paso al manuscrito epternacense cambiada: *Et in*

Spanis Juliae virginis. De aquí pasa a los *Martirologios* de \nearrow Beda el Venerable, \nearrow Adón de Vienne, Ursuardo y de todos los hagiógrafos aceptándose como nombre de nueva santa para Mérida. Parece ser error del copista explicable por la confusión de la «l» con la «i» mayúscula y de la «a» con la «u», muy explicable en la escritura visigótica. Suprimió el diptongo «EU» y cambió la «l» por «i» y la «a» por «u» (Eulalia = Julia). Por eso los calendarios españoles no conocen a Julia hasta después del *Martirologio* de Beda.

Los hallazgos de la «inscripción de la Morera» (Badajoz) que data del s. V, por tanto anterior al epternacense, cambia la hipótesis anterior, propuesta por Fiorentini y Du Sollier; puesto que se trata de santa Julia de Lisboa al ir acompañada de dos santos lisboetas Verísimo y Máximo. Las recientes excavaciones llevadas a cabo en el subsuelo de la parroquia eulaliense durante los años 1989-1993, dejan al descubierto una casa romana que se convertiría, en el s. IV, en necrópolis pagana para transformarse más tarde en cristiana. En la necrópolis cristiana, que fue destruida más tarde por las invasiones bárbaras, se construye la basílica. Posteriormente, la comunidad mozárabe utiliza la iglesia como fábrica por los importantes restos árabes en el lugar. Durante la reconquista los cristianos construyen la iglesia actual.

Los hallazgos de los arqueólogos permiten confirmar que bajo el actual templo, en las antiguas edificaciones, estuvieron enterrados los restos de santa Eulalia. Por tanto, su sepulcro es lugar de peregrinaciones. El diácono emeritense Paulo en el s.

VII afirma que en sus días estaba el sagrado cuerpo de la Mártir en la iglesia de su advocación; como lo aseguran Idacio (s. V), san \nearrow Gregorio de Tours (s. VI) y san \nearrow Fructuoso de Braga (s. VII), como lugar de peregrinaciones. Tras la invasión musulmana las reliquias de la santa se ocultan. Diferentes autores las localizan en Barcelona, Elna, Oviedo o Mérida. Esta última hipótesis no ha podido confirmarse en los recientes trabajos arqueológicos. No parece desecharse la idea de la posesión de una reliquia de santa Eulalia por la catedral de Oviedo. La noticia proviene del obispo D. Pelayo, cuando afirma que el cuerpo fue trasladado a Oviedo por el rey Silo en el año 775. Una arqueta del s. XI regalada por Alfonso VI, que guarda junto a varios huesos y una bolsa con cenizas de la santa, la vértebra axis. El 10 de diciembre de 1976 el Deán ovetense con varios capitulares traen a la ciudad de Mérida la segunda vértebra cervical, la «axis» para entregarla a la Asociación de la Mártir para su custodia y veneración.

El 10 de diciembre se celebra su liturgia propia tanto en el rito hispano mozárabe como en el romano (Eulalia de Barcelona se celebraba el 12 de febrero). Por una parte, *Missale y Breviarium juxta regulam S. Isidori*, posteriormente editados por Cisneros y Lorenzana, actualmente actualizados por la Comisión Mozárabe de Toledo según las normas del concilio Vaticano II; y por otra, los textos latinos del calendario español y los «propios» diocesanos de la Orden de Santiago, Badajoz, Elna-Perpiñán y Oviedo contribuyen a exaltar su poderosa intercesión.

BIBL.: BHL 2693-2703; AS *Februarii* II, 576-580; BS V, 204-209; DHEE II, 883; ES XIII (1816) 299-304; PL 124, 787-788; PRUDENCIO A., *Obras completas*, BAC, Madrid 1981, 531-537.

AA.VV., *Actas de las Jornadas de Estudios Eulalienses*, Mérida 1993; CAMACHO MACÍAS A., *La antigua sede metropolitana de Mérida*, Roma 1965, folios dactilografiados 51-55; *Historia de la Baja Extremadura*, en *La sede emeritense y su proyección histórica*, 231-232 y 248-252; FABREGA GRAU A., *Pasionario hispano I*, Madrid-Barcelona 1953, 78-86; II, 68; GARCÍA VILLADA Z., *Historia Eclesiástica de España I*, Madrid 1929, 282-300; MORENO DE VARGAS B., *Historia de la Ciudad de Mérida*, 1633, Mérida 1981¹, 155-194 y 288-293; NAVARRO DEL CASTILLO V., *Eulalia de Mérida. Vida, martirio y culto a través de la crítica histórica y los modernos descubrimientos arqueológicos*, Mérida 1975; PAULO, DIÁCONO, *Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium*, Traducción y notas del DR. CAMACHO MACÍAS, Mérida 1989; SOLANO DE FIGUEROA J., *Historia del Obispado y Ciudad de Badajoz I*, 123-135; reimpr. 1816, 299-304.

T. A. López López

EULOGIO DE CÓRDOBA

S. IX – escritor y mártir – fiesta: 9 de enero

En la floreciente España del emirato cordobés, cuando la mayoría de la población se había pasado al islam y al cristianismo no le quedaba otra opción que la mera supervivencia como minoría tolerada, sometida a serias limitaciones y estándole prohibida la evangelización de los no cristianos, Eulogio, con su defensa de la confesión cristiana y su apología de los mártires, representó la auténtica conciencia de la comunidad cristiana, evangelizada y evangelizadora. Su cultura y su santidad de vida, así como su actitud valiente y clara, le granjearon un alto prestigio en la Iglesia de su tiempo, a lo que se une

su martirio, padecido por haber evangelizado a una joven que se abrió lentamente a la verdad del evangelio. Historiador de los mártires y su apologeta, gracias a él conocemos las dificultades y los logros de la mozarabía cordobesa. Su elección como arzobispo de Toledo nos indica el crédito que su figura tuvo más allá de su propia ciudad. Él es un espejo de las muchas virtudes que, en medio de su compleja problemática, cultivaba la Iglesia de su tiempo en su meritoria conservación de la tradición cristiana.

Nace, hacia el año 800 en Córdoba, en el seno de una familia patricia, con ascendencia hispanorromana y goda, que había gozado de rango senatorial. El nombre de Eulogio le venía por su abuelo, un fervoroso cristiano que infundió en su nieto el rechazo al islamismo. Toda la familia era piadosa y firme en la confesión de la fe cristiana, perteneciendo a ella otros tres santos mártires, Pablo, Luis y Cristóbal, cuyos martirios narraría él mismo. Se educó en la basílica de San Zoilo, donde cursó estudios sacerdotales, sobresaliendo por su inteligencia y su piedad, y donde tuvo como condiscípulo a Paulo Álvaro, que sería su gran amigo y biógrafo. Una vez ordenado sacerdote, siguió perteneciendo a la comunidad clerical de San Zoilo, pero vivía en su casa con su familia porque ni aquella comunidad era monacal ni Eulogio profesó nunca de monje. Llevaba una vida austera y santa. Su principal ocupación era enseñar como profesor en la escuela de la basílica, cultivando no sólo la ciencia eclesiástica sino también la antigüedad clásica. Hizo un viaje al norte de la Península ibérica con la intención de tener noticias de dos her-

manos suyos que, con finalidades comerciales, viajaron allá. Al no serle posible pasar por Francia, visitó Navarra, y en Pamplona fue acogido con gran cordialidad por el obispo Wiliesindo y el clero navarro, cuyos monasterios visitó, siendo obsequiado en ellos con libros de san Agustín de Hipona, Virgilio, etc., que él llevó a Córdoba como un tesoro. Tras cuatro años de viaje, estuvo de vuelta en Córdoba el año 848. En su viaje de vuelta visitó Zaragoza, Calatayud, Alcalá de Henares, etc., poniéndose en contacto con las comunidades cristianas de esos lugares. Sobre todo estuvo en Toledo, cuyo obispo Wistremiro quedó prendado de las cualidades de Eulogio, al que propuso a su clero como modelo de vida sacerdotal.

El año 851 trajo consigo una gran conmoción causada por las abundantes confesiones de fe de los mártires cristianos que, desde la espontánea presentación al cadí por parte de san Isaac, se prolongaron a lo largo del año. En represalia, fueron arrestados numerosos miembros del clero y de la comunidad cristiana, entre ellos Eulogio, quien llega a decir que cesaron en algunas iglesias los divinos oficios por estar todos los sacerdotes en la cárcel. Eulogio toma claro y decidido partido por los mártires y se convierte en su defensor y cronista. Busca los datos personales de los mártires y las noticias de sus martirios, pues quiere dejar constancia escrita de ello. En noviembre de aquel año, tras el martirio de las santas Flora y María, Eulogio es puesto en libertad. Sin duda fue la actitud conciliadora del metropolitano hispalense lo que logró la libertad de Eulogio y de los

demás detenidos. El emir quería acabar a todo trance con las confesiones espontáneas, consideradas una provocación. Recafredo impuso al obispo de Córdoba y a los que habían estado presos, que no dieran fe de dichas confesiones y que se atuvieran a sus indicaciones en todo. Pero como en el 852 se producen nuevas confesiones espontáneas seguidas del martirio, se toma la decisión de convocar un concilio, donde se debatió el tema de los mártires, saliendo Eulogio en su defensa. Pero los obispos, queriéndose mostrar conciliadores, sin condenar a los mártires, prohibieron las confesiones espontáneas en adelante. Protestó Eulogio, siendo, acto seguido, encarcelado junto con el obispo cordobés hasta que ambos se plegaron a las exigencias de Recafredo, con lo que se les devolvió la libertad. Pero su conciencia no estaba conforme con esta decisión y por ello anunció en una reunión del clero que como penitencia voluntaria dejaba de celebrar en adelante los divinos oficios. Los martirios continuaron y Eulogio siguió siendo su apologista y cronista, escribiendo varios libros al respecto.

Muerto en el año 858, el metropolitano Wistremiro de Toledo, los obispos de la provincia, reunidos y respetando el deseo del difunto, eligieron a Eulogio como metropolitano. Pero las dificultades que en Córdoba tenía Eulogio con la propia autoridad emiral, que no ignoraba el apoyo de Eulogio a los mártires, hicieron imposible su consagración y traslado a Toledo. No por ello en Toledo se eligió otro metropolitano. La nueva elección vendría una vez consumado el martirio de Eulogio.

Eulogio veía con pena cómo las

medidas hostiles contra el cristianismo producidas tras los martirios estaban dando como fruto la apostasía de numerosos cristianos. Por ello consideró más necesario que nunca alentar a la comunidad cristiana a ser fiel y proponer como ejemplo la valentía de los mártires. Su ardiente palabra sostenía a muchos, e incluso atraería a algunos a la fe cristiana, y esta sería la causa de su martirio. Una joven, de nombre Leocricia, hija de padres musulmanes, había sido educada en el cristianismo por una tía suya, y posteriormente bautizada. Cuando sus padres lo supieron, aterrizados por las consecuencias, quisieron disuadirla de manifestar su nueva religión. Huyó de casa y la amparó en la suya san Eulogio a fin de mantenerla en la fe. Le buscaron un refugio seguro, pero la joven acudió a la casa de Eulogio a visitar a la hermana de este y, entonces, alguien delató su presencia, lo que motivó que Eulogio y Leocricia fueran arrestados. Reconoció Eulogio haber instruido en la fe cristiana a Leocricia y haberla animado a ser fiel a su bautismo, cumpliendo —dijo— con ello, la obligación de un sacerdote. El cadí lo envió al palacio del emir, donde se le instó a eludir el islam como único modo de eludir la sentencia de muerte que recaía sobre él. Eulogio volvió a profesar su fe cristiana y a negar verdad al islamismo. Condenado a muerte, mientras era sacado de palacio, un eunuco del emir le dio una bofetada. Eulogio puso la otra mejilla, donde recibió un golpe. Arrodillado y en oración, le decapitaron el 11 de marzo del 859. Arrojado su cadáver al río, al día siguiente fue rescatada su cabeza y, al otro, su cuerpo, recibien-

do sepultura en la basílica de San Zoilo. En el año 883, sus restos fueron trasladados a Oviedo, donde llegaron un 9 de enero, día en el que, por esta razón, se celebra su fiesta.

J. Pérez de Urbel (cf DHEE II, 885-886) nos resume la producción literaria de Eulogio en el apartado bibliográfico: «*Documentum martyriale*, escrito dirigido a las vírgenes Flora y María para prepararlas al martirio, y relato de este martirio, escrito unos meses después. Es obra del año 851. Ya antes, Eulogio había comenzado el *Memoriale sanctorum* que terminó posteriormente. Se compone de tres libros. El primero es una introducción doctrinal en que se elogia el martirio y se ataca duramente a Mahoma y al islam. El libro II cuenta la cita de 29 mártires de la persecución en tiempos de Abderramán II, muerto en el 852. El libro III, escrito en el 856-857, después de unas páginas consagradas a Muhammad, trae otros 17 relatos de martirios, empezando por el de santa Áurea, que murió en el 856; *Liber apologeticus martyrum*, en que después de hablar de las excelencias del martirio, responde a las objeciones de los partidarios de Recafredo y Hostegesis. Es la obra que mejor nos revela la cultura literaria y teológica del autor... Tenemos además cinco cartas de Eulogio... Y una muestra de su vena poética la tenemos acaso en el himno a san Zoilo de la liturgia mozárabe».

BIBL.: DHEE II, 883-886; ES 10, 411-471; PL 115, 720-721; COLBERT E., *The martyrs of Córdoba*, Washington 1962; GONZÁLEZ P., *Historia de la España Musulmana*, Barcelona 1929, 24ss; SIMONET F. J., *Historia de los mozárabes de España*, Madrid 1903, 231ss.

J. L. Repetto Betes

EUSEBIO DE VERCELLI

S. IV – obispo – fiesta: 2 de agosto

Nació en Cerdeña, entre finales del s. III y comienzos del IV. Siendo muy joven se trasladó a Roma (AMBROSIO, *Ep.* 63), donde ejerció el ministerio del lectorado, fue condiscípulo de ↗Liberio, el futuro papa, y probablemente tuvo familiaridad con los monjes egipcios exiliados junto con ↗Atanasio de Alejandría. Su llegada a Vercelli, que ya era sede episcopal, pudo haberse producido tras una legación pontificia. Fue elegido obispo de aquella ciudad y consagrado en Roma por el papa ↗Julio I el 15 de diciembre del 345.

Una vez en su diócesis, entonces vastísima, dio inicio a una obra de evangelización llevada con tenacidad y celo incansables, para arrancar a aquellas poblaciones, en su mayoría rurales, de los cultos paganos. Para ello fundó centros de evangelización, a los que se remontan, en su núcleo original, célebres santuarios en Piamonte, como Oropa y Crea. Para regular la vida del clero y asegurar nuevos pastores a las comunidades, fundó un «cenobio» en la ciudad episcopal llamando a vivir en él también a los aspirantes al sacerdocio, para que se preparasen al ministerio junto a sacerdotes, de modo que les sirviesen de guía. Él mismo se preocupaba de que funcionase aquella experiencia comunitaria, basada en normas para que arraigase en ellos el trabajo, el estudio y la oración. En ella recibieron la formación eclesiológica muchos futuros obispos, que dieron vida, en sus respectivas diócesis, a experiencias similares a las surgidas en Vercelli.

Podemos suponer que su compromiso sobre todo se centró en difundir la instrucción y la recta doctrina, y en este sentido se debe interpretar la noticia transmitida por la *Vita antiqua*, compuesta entre los ss. VIII y IX (BHL 2748), en la que se afirma que Eusebio redactó para su clero una versión latina de los Evangelios, que, según algunos, es el mismo y conocido código A, conservado en el archivo capitular de Vercelli, y que la tradición local indica además como autógrafo del santo. Como es sabido, el intento de crear una disciplina en la formación eclesiológica en los esquemas de la vida cenobítica corrió diferente suerte en Occidente aunque nunca alcanzó resultados definitivos. Aunque Eusebio se coloque en los albores de esta experiencia, es significativo que los canónigos regulares vieron en ella, como en la de san ↗Agustín de Hipona, los orígenes históricos de su *forma vitae*.

La vida en común orientada al *opus Dei* quedó como uno de los componentes principales de la acción pastoral de Eusebio, a quien se atribuye, según la tradición, también la constitución de un monasterio femenino, cuya primera superiora habría sido su hermana Eusebia.

Otro rasgo importante y característico de la santidad de Eusebio fue la defensa de la fe ortodoxa contra los arrianos, por quienes simpatizaba Contancio II, que había impuesto la condena de Atanasio en el sínodo de Arles en el 353. Entonces el papa Liberio envió a la corte una delegación presidida por Lucifer de Cagliari, a la que tuvo que haberse unido Eusebio, para proponer la convocatoria de un nuevo concilio, que se celebró, de he-

cho, en Milán, donde, sin embargo, el emperador logró que Atanasio fuese de nuevo condenado. Mandado por carta del papa a acudir al concilio y obligado por el emperador a aceptar las deliberaciones, Eusebio fue a Milán decidido a defender la fe católica. Existieron tumultos sobre todo para impedir que Dionisio, obispo de Milán –inducido con engaño a condenar a Atanasio– firmase el símbolo niceno. Intervino el emperador que impuso a todos reafirmar la condena ya pronunciada y decretó el exilio para los tres obispos que habían guiado la oposición al arrianismo y la fidelidad a la doctrina católica. Eusebio fue relegado a Escitópolis de Palestina, Lucifer de Cagliari a Capadocia y Dionisio a Armenia, donde murió. La diócesis de Milán fue confiada al arriano Ausencio. En Escitópolis, donde era obispo Patrofilo, tenaz defensor del arrianismo oriental, Eusebio sufrió persecuciones físicas y morales que le pusieron a un paso de la muerte, como sabemos por la carta que pudo escribir al clero y al pueblo de su diócesis, en respuesta a las muestras de devoción y a las ayudas que le llegaban de su patria por medio del diácono Siro y el exorcista Victorino, que acudieron a él. En los últimos meses del exilio, Eusebio estuvo primero en Capadocia y luego en Tebaida, desde donde envió una carta a *Gregorium episcopum Illiberitanum*, es decir, ↗Gregorio de Elvira, para congratularse con él por la firme adhesión a la doctrina católica, a pesar de tantas dificultades. De las persecuciones sufridas por voluntad del emperador y de los obispos arrianos, Eusebio fue liberado por intervención de Juliano el Apóstata, quien, sobrino

de Constancio II y sucesor suyo desde noviembre del 361, concedió algunos meses después la amnistía a todos los obispos exiliados por su predecesor.

En sus últimos diez años de vida, Eusebio se esforzó en organizar las comunidades cristianas laceradas por decenios de controversias y luchas. Con Atanasio, que también volvió del exilio, reunió en Alejandría a una veintena de obispos en aquel que Rufino llamó «el concilio de los confesores», para fijar las pautas de restauración de la fe nicena y preservar sobre todo la Iglesia de Antioquía, entonces dividida en tres facciones, del peligro de nuevos e irreparables cismas. La carta sinodal conocida como *Tomus ad Antiochenos*, redactada por san Atanasio, recogió las Actas de este concilio, pero los problemas no acabaron allí, por la intransigencia de Lucifer de Cagliari. Eusebio, por su parte, inició el viaje de regreso, deteniéndose en diferentes ciudades de Oriente, con el fin de poner paz en las laceraciones provocadas por la herejía. Llegado a Occidente, acudió a Roma para encontrar al papa Liberio, y desde allí llegó a Vercelli, tras una ausencia de ocho años.

A pesar de encontrarse probado por la edad y los sufrimientos, Eusebio reemprende con fuerza su actividad pastoral, que sin duda representa la dimensión típica de su santidad. Su programa de organización de las comunidades cristianas en Piamonte dio vida a varias diócesis, en un proceso que se articuló en diferentes fases, incluso después de su muerte. Objeto de su solicitud pastoral también fueron las Iglesias de Iliria, para las que se convocó un sínodo, del que se tie-

ne documentación en la carta enviada a los obispos de aquellas zonas del episcopado italiano, en el 364.

Sin embargo quedó sin inmediato sucesor la acción que inició Eusebio con \nearrow Hilario de Poitiers, para remover a Ausencio, el obispo arriano, de la sede milanesa. Este tenía, de hecho, la protección de Valentiniano, cuya mujer Justina era seguidora, en secreto, del arrianismo. El emperador impuso a Hilario abandonar la ciudad de Milán, y Eusebio sólo pudo informar al papa \nearrow Dámaso y confiar la cuestión al discípulo Evagrio de Antioquía, venido a Occidente con él, desde el exilio. La vida de Eusebio se cierra en una fecha situada entre el 370 y el 371 —es más, el 1 de agosto del 371, si atendemos a una antigua tradición— y el santo obispo fue sepultado en la iglesia edificada por él sobre la tumba del mártir san Teonesto, transformada posteriormente en una gran basílica dedicada a su memoria.

Estudios recientes (cf L. Dattrino) han demostrado, basándose en testimonios epigráficos y en la literatura de la época, que en Vercelli se desarrolló una clara conciencia de haber tenido en san Eusebio, primer obispo de la ciudad, el ejemplo de un perfecto testimonio a través del martirio, infringido por la crueldad de Constancio II, y de las virtudes de la vida monástica, practicadas en el cenobio que el santo mismo había fundado. También se puede afirmar, siguiendo a dichos textos, que Eusebio fue, de hecho, un primado metropolitano *ad personam*, incluso por la imposibilidad de apoyarse en la sede milanesa, ocupada por el obispo arriano Ausencio.

Tres son las cartas de Eusebio que

se conservan: 1) *Ad Constantium Augustum*, en respuesta a la invitación del emperador para que acudiese al concilio de Milán para adherirse a la condena ya pronunciada por Atanasio; 2) *Ad clerum et plebem Vercellensem, Novariensem, Eporediensem et Derthonensem*, enviada desde el exilio y en la que se lee el *exemplar libelli facti ad Patrophilum cum suis*, compuesto para rechazar las acusaciones que le dirigía el obispo arriano; 3) *Ad Gregorium episcopum Illiberitanum*, escrita desde Egipto por Gregorio de Elvira, para exhortarlo a no abandonar la fe nicea.

San \nearrow Jerónimo (*De vir. ill.* 96) le atribuye una versión latina del *Comento ai salmi* de Eusebio de Cesarea, y ya hemos citado al *Codex Vercellensis* de los Evangelios, texto valioso como traducción latina pre-jeronimiana. La crítica reciente (cf Simonetti) niega a Eusebio la paternidad del *De Trinitate*, atribuido por V. Bulhart quien preparó la edición. Dicha obra sería posterior a san Agustín. Eusebio también está en el elenco de los muchos autores que habrían compuesto el *Quicumque vult*.

BIBL.: BHL 2748-2751 y *Novum Suppl.*; *Vita antiqua* (BHL 2748-2749), en F. UGHELLI, *Italia sacra sive de episcopis Italiae et insularum adiacentium* IV, Venetiis 1719 (anast. Bolonia 1973), 749-761; BS V, 263-270; DHGE XV, 1477-1483. Para las cartas: CCL IX, 103-110; PL 12, 947-954 y 10, 713-714.

BURN A. E., *On Eusebius of Vercelli*, *Journal of Theological Studies* 1 (1900) 529-599; CROVELLA E., *S. Eusebio di Vercelli. Saggio di biografia critica*, Vercelli 1960; CHINA G. M., *Santo Eusebio di Vercelli*, Vercelli 1974 (en las pp. 147-167 la *Vita* BHL 2748); DATTRINO L., *La lettera di Eusebio al clero e al popolo della sua diocesi*, Lateranum 45 (1979) 60-82; *San Eusebio di Vercelli, vescovo martire? vescovo monaco?*, *Augustinianum* 24 (1984) 167-187; MILANO E., *Eusebio di Ver-*

celli, vescovo metropolita. Leggenda o realtà storica?, *Italia Medievale e Umanistica* 30 (1987) 313-322; SAVIO F., *Gli antichi vescovi d'Italia fino al 1300. Piemonte*, Turin 1899, 412-420, 514-554; SIMONETTI M., *Qualche osservazione sul De Trinitate attribuito a Eusebio di Vercelli*, *Rivista di Cultura classica e Medievale* 5 (1963) 386-393.

G. Cremascoli

EUSTOQUIA CALAFATO

1434-1485 – clarisa – canonizada el 11 de mayo de 1988 – fiesta: 20 de enero

Eustoquia (Esmeralda) Calafato, clarisa observante, nació el 25 de marzo del 1434 en la aldea de la Anunciata, cerca de Mesina. Del padre, Bernardo, sabemos que era un rico mercader de Catania. La madre, Macalda Romano Colonna, vivió una intensa piedad como terciaria franciscana. Por tanto, educó a su hija en dicha espiritualidad. El padre y sus hermanos concertaron en dos ocasiones su matrimonio. En ambos casos el prometido moriría de forma inesperada. Superadas muchas dificultades, Esmeralda consiguió, a finales de 1449, abrazar el estado religioso entrando en el monasterio de las clarisas de Santa María de Basicò. Allí llevó durante ocho años una vida de oración y de austera penitencia, centrada en la meditación de la vida y pasión de Cristo. Sin embargo aquel ambiente era insuficiente para sus ideales; a finales de 1457 dirigió una súplica al papa para que le fuese permitido fundar un nuevo monasterio. Tras obtener el permiso, comenzó su obra, en 1460, en el antiguo hospital de la *Accomandata*, adquirido con el apoyo económico de su madre y de su her-

mana, después de vencer una vez más numerosos obstáculos. En el nuevo monasterio la siguen las hermanas de Basicò (Jacoba Pollicino y Lisa Rizzo) así como algunos miembros de su familia. Se interponen sin embargo otras dificultades, como la hostilidad de la abadesa de Basicò y del clero de Mesina que rechaza atender espiritualmente al nuevo monasterio. Tras una bula de Pío II que impone en 1461 dicha atención a los Menores observantes, el monasterio de clarisas reformadas puede desarrollarse sin mayores dificultades. Las monjas aumentan; la sede se queda pequeña y en 1464 la comunidad se transfiere al monasterio de Montevergine, acomodado gracias a algunos benefactores y aún activo en la actualidad. Eustoquia dirige la nueva fundación, a pesar de sus repetidas enfermedades, alternándose con Jacoba Pollicino. Sigue con máxima solicitud el camino de fe de las hermanas, para las que escribe un texto sobre la pasión. Entre los himnos religiosos sobresalen los *Laudes de Jacopone* y entre los tratados ascéticos el *Monte de la oración*. A partir de 1468 su salud se resiente, tanto que le impide fundar un nuevo monasterio en Reggio Calabria para el que había obtenido el consentimiento papal. Aquejada por la peste de 1482, Eustoquia viviría todavía por tres años, entre muchos sufrimientos, hasta 1485.

La *Vita* de Eustoquia, redactada por algunas hermanas, entre las que se encontraba Jacoba Pollicino, fue enviada, tras su muerte, al monasterio de Santa Lucía en Foligno (cuya abadesa había mantenido durante muchos años correspondencia con Eustoquia). Es un testimonio de pri-

mera mano, espontáneo y valioso. En la actualidad disponemos de dos versiones: la de la biblioteca Ariosteia de Ferrara y la de Augusta de Perusa; el código más antiguo es el de Ferrara. El texto es muy importante, no sólo por los temas tratados, sino porque testimonia la difusión en Sicilia del uso del italiano. A 1519 se remonta además el testimonio de Mariano de Florencia.

A Eustoquia se le atribuyen numerosos milagros, ya en vida, pero sobre todo tras su muerte, incluida la incorruptibilidad de su cuerpo. La causa de canonización fue introducida por primera vez en 1640, pero sin éxito. En 1782 Pío VI aprobó el culto público *ab immemorabili*. Se incluyó en el *Martirologio* franciscano el 20 de enero. Perdurando y afianzándose su culto, la causa fue reabierta en 1966 y concluida definitivamente con su proclamación solemne en Mesina en 1988. En la iconografía la beata es representada en rodillas ante el Sacramento o con la cruz en las manos.

BIBL.: AS *Januarii* II, 251; BS III, 660-662; JUAN PABLO II, *Beata Eustochia Calafato sancta esse decernitur et definitur*, AAS 81 (1989) 590-595; Atti della Regia Accademia Peloritana 37 (1935) 275-289.

CASOLINI P., *Santa Eustochia Calafato*, Messina 1988; CATALANO M., *La leggenda della beata Eustochia da Messina. Testo volgare del sec. XV restituito all'originaria lezione*, Messina 1942; COSTANZA C., *Eustochia Calafato e la sua influenza oggi*, Messina 1988; MARIANO DE FLORENCIA, *Libro delle degnità et excellentie del ordine della seraphica madre delle povere donne sancta Chiara da Assisi*, ed. de G. BOCCALI, Studi Francescani 83 (1986) 321-337; TERRIZZI F., *Documenti relativi alla «Vita» della beata Eustochia Calafato*, AFH 58 (1965) 280-329; *La beata Eustochia (1434-1485)*, Messina 1988; *Santa Eustochia Smeralda*, *Pagine d'archivio*, Messina 1989.

S. Spanò

EUTIMIO EL GRANDE

377-473 – *monje – fiesta: 20 de enero*

Según su biógrafo, Cirilo de Escitópolis, nació en Melitene (Armenia) en el 377 de una noble familia. Su madre, Dionisia, sin hijos durante muchos años, lo concibió después de que le fuera preanunciada la maternidad por una visión tras una intensa oración; en agradecimiento, prometió ofrecerlo a Dios desde el momento de su nacimiento. Cuando quedó huérfano de padre, con dos años, fue presentado por la madre a Otreios, obispo de Melitene quien, tras bautizarlo, lo nombró lector; después estudiaría en su ciudad natal y, con diecinueve años, fue ordenado presbítero, obteniendo después el encargo de prefecto de los monasterios cercanos a Melitene. Sin embargo, Eutimio sintió con fuerza la vocación a la soledad, por ello, cada año, en cuaresma, se retiraba a las montañas en las cercanías de su ciudad, y en el 406 acudió a Faran, en Palestina.

Allí estableció una estrecha amistad con un vecino de celda, Teoctisto, con el que, cada año, en cuaresma, se retiraba al desierto de Koutila en oración. Tras cinco años de vida en Faran, eligió la soledad, estableciéndose con su amigo Teoctisto en una gruta, al oeste de Qumrán. Allí los dos compañeros fueron descubiertos por algunos pastores, que difundieron la noticia, y entonces muchos monjes de Faran, se les unieron hasta llegar a un número considerable, de modo que tuvo que crearse un cenobio cuya dirección fue confiada a Teoctisto, mientras que Eutimio vivía en una gruta cercana, como consejero espiritual. Alrededor del 420 Eutimio se

puso en contacto con una tribu de beduinos, aliados de Bizancio para el presidio de la frontera: Aspebet, el jefe del grupo, le había pedido que curase a su hijo, Teberon, gravemente enfermo, prometiéndole convertirse al cristianismo. Eutimio curó al joven y lo bautizó junto con su padre, y este último adoptó el nombre de Pedro. La noticia de tal milagro hizo que acudiese a él mucha gente, pero Eutimio, deseando una soledad mayor, se alejó hacia las regiones desérticas de Ruban y de Ziph, en el sur del Hebrón: allí no sólo realizó una obra misionera, sino que libró del demonio al hijo de un importante hombre de Aristoboullias, ciudad cercana, y fundó nuevos grupos monásticos con quienes se le unían. De vuelta a la comunidad de Teoctisto, Eutimio se detuvo en una gruta cerca de la colina del Sahel, donde, alrededor del 425, a pesar de ser reacio, consintió fundar una comunidad que, tras su muerte, se convirtió en un monasterio cenobítico. Durante ese tiempo continuó la evangelización de las tribus beduinas, formando una gran comunidad, llamada de los «acampados» (*Parembolai*), a la que Juvenal, patriarca de Jerusalén, asignó un obispo en el 427 en la persona de Pedro-Aspebet, a propuesta de Eutimio. En el 428 el mismo patriarca consagró la iglesia de la comunidad fundada por el santo, quien vivió allí hasta su muerte.

Eutimio, a pesar de su retiro monástico, no fue ajeno a las controversias cristológicas de su tiempo: manteniéndose neutral en el concilio de Éfeso del 431, envió al de Calcedonia del 451 a dos de sus discípulos, Esteban de Yamnia y Juan, tercer obispo

de los *parembolai*, quienes le refirieron las conclusiones de la asamblea, a las que él se adhirió con su comunidad, única en Palestina que defendió la ortodoxia. En Jerusalén, de hecho, el monje Teodosio, fiel al monofisita Dióscoro, patriarca de Alejandría, había difundido la noticia de que en Calcedonia habían sido acogidas las tesis de Nestorio, que ponía el acento en la humanidad de Cristo, condenadas por el concilio de Éfeso. Esta falsa alarma provocó la revuelta de la población contra el patriarca Juvenal y Teodosio fue aclamado en su lugar, atrayendo hacia sí los favores de la emperatriz Eudoxia Augusta, viuda de Teodosio II que vivía en Jerusalén. Eutimio, opuesto al nuevo patriarca, huyó al desierto de Rubán y allí permaneció hasta la deposición de aquel. De regreso en el 453 a su comunidad, el santo recondujo a la ortodoxia a la emperatriz, que abandonó el monofisismo, llevando consigo al pueblo y a los monjes.

Eutimio murió el 20 de enero del 473; no escribió nada pero ejerció una gran influencia en el monaquismo oriental. Muchos monasterios fueron fundados por sus discípulos, entre ellos el de Saba. Su espiritualidad estaba orientada por el equilibrio y la moderación, no exigiendo un estilo de vida demasiado rígido; exigía obediencia, caridad y humildad, dedicación al trabajo y desapego del mundo, e imponía fidelidad a la residencia y al mantenimiento de la castidad. Toda la tradición le atribuye la codificación de las leyes y del servicio litúrgico del monaquismo oriental. Introdujo la práctica monástica oriental de integración entre el anacoretismo y el cenobitismo: el monje comienza en

un cenobio, y cuando alcanza posteriormente un cierto grado de perfección, puede afrontar la experiencia anacoreta en una comunidad.

La iconografía representa a Eutimio como un anciano con barba larga, como se ve en los frescos de la iglesia de San Demetrio en Tesalónica. Su fiesta se celebra el 20 de enero.

BIBL.: BHG 647-650d; AS *Ianuarii* II, Amberes 1643 (reimpr. Bruselas 1966) 298-328; BS V, 329-333; DSP IV, 1720-1722; LCI VI, 201-203; CIRILO DE ESCITÓPOLIS, *Vita di S. Eutimio*, en G. SCHWARZ (ed.), en *Texte und Untersuchungen* 49,2, Leipzig 1939, 3-85. Además: *Storie monastiche del deserto di Gerusalemme*, introducción de L. PERRONE, traducción de R. BALDELLI-L. MORTARI, notas de L. MORTARI, *Scritti Monastici* 15 (1990) 99-191.

P. Varalda

EUTIQUIANO

S. III – papa – fiesta: 7 de diciembre

Según el *Liber Pontificalis*, Eutiquiano o Eutiquio era de orígenes toscanos e hijo de un cierto Marino. Sucedió a Felix I en los últimos años del reinado del emperador Aureliano, pero las fechas y la duración de su pontificado son inciertas. El *Catálogo Liberiano*, seguido por el *Liber Pontificalis*, le atribuye ocho años de pontificado y refiere que fue elegido el 4 de enero del 275 y murió el 7 de diciembre del 283. El *Liber Pontificalis* le reconoce también la institución de algunas costumbres litúrgicas difícilmente atribuibles al tiempo de Eutiquiano, y recuerda que dio personalmente sepultura a 342 mártires, pero no se tienen noticias de persecuciones durante su pontificado, en el que, por el contrario, la Iglesia romana gozó de un período de

paz en el que pudo consolidar sus posiciones. La segunda edición del *Liber Pontificalis* recoge la noticia infundada del martirio de Eutiquiano. En el calendario romano del 354, fuente bastante más próxima a los tiempos en que Eutiquiano ejerció su pontificado, su nombre figura en la lista de las sepulturas episcopales, y no es recordado en la de los mártires. Eutiquiano fue sepultado en el cementerio de San Calixto. Es el último de los nueve obispos romanos que durante el s. III fueron inhumados en la cripta de los papas, donde se han encontrado fragmentos de su epitafio. Su nombre es celebrado el 7 de diciembre. Inocencio X donó las reliquias de Eutiquiano al noble de Sarzana Filippo Casoni, que, cuando fue nombrado obispo de Fidenza, se las dio a su vez en 1659 al capítulo catedralicio de Sarzana.

BIBL.: BS V, 317-319; DHGE XVI, 91; LP I, 28; CHRISTOL M., en P. LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, París 1994, 651; FORLIN PATRUCCO M., en E. GUERRIERO-M. GRESCHAT (eds.), *Storia dei papi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 44-53; MAROT H., en *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, 16, 91; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 28; PODESTÀ F., *San Eutichiano papa*, Florencia 1916; ROSSI G. B. DE, *Roma sotterranea cristiana* II, 70-72.

U. Longo

EUTIQUIANO Y ALCADIO Y COMPAÑEROS

EVA

AT – madre del género humano – fiesta: domingo anterior a Navidad

Hablemos del nombre. En hebreo aquella que parece ser la primera mu-

jer se llama *chawwah*, que el mismo texto acerca al término *chayyah* que significa vida. Eva se llama así porque es vida y da la vida, porque es madre (Gén 3,20). Todo ser viviente proviene de una «eva», de una madre. Eva es un nombre común como Adán. Simplemente significa mujer y mujer en cuanto madre. En el nombre de Eva se expresa una de las vocaciones más altas de la mujer. Pero existe otra, la de compañera del hombre, de esposa (Gén 2,18-24).

El relato presenta un atractivo cuadro. El primer hombre está solo. Dios se da cuenta y provee: «voy a hacerle una ayuda adecuada» (v. 18). Una ayuda. ¿La mujer un complemento del hombre? Demasiado poco. El término con el que en hebreo se dice: «(ayuda) adecuada», significa algo «que está delante», «de frente», es decir, «el equivalente», el «idéntico», el tú del hombre. Por ello, Eva es el tú con el cual el hombre puede hablar y recibir respuesta, amar y ser amado, mirar a los ojos y ser comprendido. Es su pareja semejante y a la vez diferente, porque él es hombre y ella es mujer.

La mujer permite al hombre ser pareja, constituir una comunidad de vida, de intereses, de amor. En la unión con la mujer, como con sus semejantes, el hombre descubre un aspecto de su vocación completa, su ser en sociedad, en comunión, en amistad, en compañía.

¿Cómo traduce esto el relato? Con la escena un tanto simple pero eficaz de Dios que anestesia al hombre, le abre como un habilidoso cirujano el costado, le extrae una costilla y con ella «edifica» (es el término concreto) la mujer, y después complacido se la presenta y, al verla, Adán, despertó y

con los ojos bien abiertos y la voz temblorosa, entona el primer canto de amor del hombre a la mujer: esta es mía porque es como yo, «carne de mi carne y hueso de mis huesos» (v. 23).

En el lenguaje encantado de la metáfora, la Biblia insinúa la grandeza no inferior de la mujer respecto al hombre. Es de su misma sustancia, igual en dignidad, persona humana como él, con idéntica misión que el amor unifica (v. 24).

Grandeza y miseria de Eva. Nacida para estar en pareja con el hombre, termina sometida y esclava (3,16b). En esta alusión se encierra toda la humillación, de malentendidos sociales, de reducción práctica al estado de inferioridad, a la que ha sido destinada y reducida la mujer. ¿Cómo explicar esto? El texto bíblico recurre a otra espléndida y a la vez triste metáfora, la de Eva seducida y seductora (3,1-16). Quien la seduce es la serpiente, símbolo de toda seducción, que puede venir de diferentes fuentes, de la propia ambición, del deseo descontrolado, del ambiente, del maligno por excelencia, el diablo.

Lo de Eva seducida y seductora es sólo una metáfora, aunque con algún fundamento en las artes bien conocidas de la mujer, pero el texto quiere decirnos sobre todo que los que son seducidos son el hombre y la mujer. La seducción, la capacidad de ser inducidos a perseguir lo que realmente está mal, pero que se presenta con la maliciosa apariencia de bien, es el misterio del hombre.

O si no, ¿quién haría el mal sabiendo y queriendo el mal? La narración bíblica lo dice de manera inequívoca: «Y como viese la mujer que el árbol (prohibido) era bueno para comer,

apetecible a la vista y excelente para lograr la sabiduría» (3,6). El mal tiene su grandeza siniestra, es tremendus, como cualquier cosa grande, es fascinatus, atrae al mismo tiempo que da miedo.

La seducción recibida se transforma para Eva en un bumerán. Sin dejar de ser la donante de la vida, pues de hecho la narración nos dice que engendra a Caín, a Abel y Set (Gén 4,1-2.25), la maternidad se transformará en dolor y sufrimiento sin cuento (3,16a).

El pecado agrava una función que en la mujer, si por un lado es fuente de gozo y de orgullo, por otro es también tarea gravosa y fatiga. Llevar un embarazo, dar a luz, criar, hacer crecer física y humanamente un hijo, es la tarea en la que la mujer siempre se ha dado por entero.

La expulsión del paraíso con el ángel que cierra la puerta (3,29-30), indica precisamente esta situación de lejanía de Dios que Adán y Eva, cualquier pareja, tienen que afrontar. Es triste, es agotador tener que contar sólo y exclusivamente con las propias fuerzas. Pero Dios no los abandona. Ellos esconden su desnudez tras las hojas de parra (3,7). Pero Dios les da unas túnicas de piel para vestirlos (3,21). También esta es una metáfora que evoca el interés de Dios por sus criaturas, su perdón, el volver al camino con ello sobre la tierra. Y es este interés el que llevará a Dios a inventar otra Eva, María, la mujer que ha dicho sí a Dios y se ha convertido en la madre de su Hijo y la madre del género humano.

Los nombres de Adán y Eva como santos no están recogidos en el *Martirologio Romano*. Las Iglesias orientales les tributan culto público (la griega

celebra la fiesta el domingo anterior a Navidad). Eva, en la iconografía, aparece como una joven, junto a Adán en el paraíso terrenal, con los atributos de la serpiente y de la manzana. Además del pecado y de la tentación, aparece también la escena de la creación de la costilla del hombre.

BIBL.: BS V, 348; BITTON M., *Lilith ou la première Eve, un mythe juif tardif*, Archives de Sciences sociales des Religions 35, 70s (1990) 113-176; BRANDEN A. VAN DEN, *La création de l'homme et de la femme d'après le document Jahviste*, Bibbia e Oriente 32 (1990) 193-204; CLINES D. J. A., *What does Eve do to help? and other readerly questions on the OT*, Journal for the Study of Old Testament, Sup. 94, Sheffield 1990; GONZÁLEZ NÚÑEZ A., *Adán y Eva, el hombre y su porvenir*, San Pablo, Madrid 1990.

A. Fanuli

EVARISTO

Ss. I-II – papa – fiesta: 26 de octubre

Según las noticias del *Liber Pontificalis* (I, 126), Evaristo, obispo de Roma en tiempos de Domiciano, Nerva y Trajano, provenía de Belén y era hijo de un judío llamado Judas. Las listas de Ireneo de Lyon (*Adv. haer.* III, 3) y de Eusebio de Cesarea (*Hist. eccl.* IV, 1) lo ponen en cuarto lugar tras los sucesores de Pedro en el episcopado romano; en el *Catálogo Liberiano* (354) el nombre aparece en la forma *Aristus* y en un orden de sucesión distinto, después de Anacleto –a quien el documento, así como más tarde el *Liber*, distingue de Cleto–, y no después de Clemente I.

La noticia del martirio, presente en el *Liber*, no tiene confirmación: la memoria de un suplicio figura por primera vez en el *Martirologio* de Adón de

Vienne el 27 de octubre (cambiada después al 26 de octubre en el *Martirologio Romano*); el nombre consta en el *Jerónimo* el 23 de diciembre, fecha conmemorativa general para todos los papas de los primeros siglos.

Igual de inciertas, si es que no carecen de todo fundamento, son las demás indicaciones del *Liber*: la distribución de los presbíteros en los títulos basilicales ciudadanos, la creación de siete diáconos con el cometido de acompañar al obispo en la predicación y de atestiguar su rectitud doctrinal, las ordenaciones hechas, así como la noticia –típica en las primeras biografías papales– acerca de la sepultura en el Vaticano. Todo esto parece responder a la instancia de legitimación de los institutos eclesiásticos en razón de la antigüedad y del prestigio de su creación por parte de la cúpula de la jerarquía desde los mismos orígenes de la Iglesia romana.

Sobre su iconografía cabe recordar la imagen nimbada de la Capilla Sixtina (en las hornacinas abiertas entre las ventanas) con la tiara y suntuosas insignias papales, atribuida a Fray Diamante (s. XV).

BIBL.: BHL I, 419 y *Novum Suppl.*; AS *Octobris* 799-804; BS V, 372-373; *Martyrologium romanum... scholis historicis instructum*, Bruselas 1940, 478; MARCORA C., *Storia dei Papi I*, Milán 1961, 63-65; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 14.

M. Forlin Patrucco

EZEQUIEL

AT – profeta – fiesta: 10 de abril

Ezequiel es una de las figuras más relevantes de todos los tiempos, con

una personalidad polifacética: sacerdote, profeta, poeta, teólogo, organizador de instituciones... es como el párroco de los judíos exiliados en Babilonia. Ejerce su ministerio por unos veinte años, entre el 593 a.C. (Ez 1,1-2) y el 571 (Ez 29,17-19), fechado detalladamente (8,1; 20,1; 24,1; 26,1; 29,1; 31,1; 32,1; 40,1). Vive en dos lugares: en su patria, donde constata las vejaciones de los babilonios que ocupan Jerusalén (597) y después la destruyen (586), y en el exilio, donde participa de las tristes condiciones de vida del pueblo en los primeros tiempos.

La idea tradicional y casi comúnmente aceptada hasta nuestros días de que realizó un doble ministerio, en Jerusalén y en Babilonia, en la actualidad encuentra muchos detractores que sostienen que realizó su actividad profética únicamente en el exilio. En esta hipótesis, Ezequiel supera la convicción general del antiguo oriente según la cual los exiliados, imposibilitados para dar un verdadero culto a Dios, eran los pecadores, y los que se quedaban en la patria eran los justos. Ezequiel, primer profeta en tierra extranjera, exponente de la única institución que había quedado para sostener a los exiliados, enseña que el vínculo que Dios ha establecido es con el pueblo.

Ezequiel, hijo del sacerdote Buzi (1,3), deportado en el 597 a Tel Aviv, cerca del río Chebár (¿siendo niño como dice Flavio Josefo o con treinta años como sostiene Orígenes?), desarrolla un complejo ministerio profético, primero amenazando, después consolando. Desaprueba las rebeliones (5,7), las culpas abominables (5,9), las prácticas idolátricas (6,4), la injusticia y la violencia (7,10-11),

descritas con realismo (cc. 8-11) y referidas a los siglos precedentes cuando traicionaban continuamente a Dios como esposo, pecando de adulterio (cc. 16, 20 y 23). El castigo golpeará también a los supervivientes de Jerusalén comparados a la «carne en la olla» a punto de sufrir el fuego (11,3; 24). El anuncio de la destrucción de la ciudad, capaz de quitar a los exiliados la ilusión en un inmediato regreso viene ilustrada con eficaces acciones simbólicas (cc. 4-5) y gestos singulares y excéntricos (3,25-26; 24,15-27) que le han procurado juicios injustos, como el acusarlo de esquizofrenia. Tras una pausa de silencio, seguida a la destrucción de la ciudad, Ezequiel se convierte en paternal, transformándose en anunciador de esperanza (cc. 33-48), reservando los oráculos severos a los pueblos violentos (cc. 25-32). A gente que se considera muerta, le asegura la vida (37,14), para una naturaleza contaminada atisba la renovación (36,24-29): habrá un nuevo templo (cc. 40-42), inundado de la gloria divina (43,1-5).

Ezequiel aparece como sacerdote por su fidelidad a la tradición, su concepción del pecado como profanación y contaminación (4,9-17), por la presencia de temas como la gloria, santidad, trascendencia divina, el uso de categorías jurídicas (33,1-9), la predilección por los listados, repeticiones y fechas, apareciendo como guía de la vida cotidiana (22,26; 44,23) y asumiendo un papel cualificado entre los responsables de la comunidad (8,1; 11,25; 14,1; 20,1; 33,31): así se le considera el padre del judaísmo, de aquel ordenamiento socio-religioso unido al sacerdocio, al templo, a la ley. Convertido en profeta, asume el

papel de mediador de la novedad divina, revela a un Dios unido al pueblo más que a la tierra, convirtiéndose él mismo en templo (11,14-16), rechaza la acusación de ser condenados por los pecados de los padres, según el conocido proverbio «los padres comieron el agraz y los dientes de los hijos sufren la dentera» (18,2); defiende la responsabilidad individual y vigila como centinela (33,2) el significado de los acontecimientos y el sentido de culpabilidad (2,3). Es la vocación la que constituye a Ezequiel profeta sin dejar de ser sacerdote, con su lenguaje barroco, imaginario, a menudo pobre en relación a la vigorosidad de ⁷Isaías y al calor conmovedor de ⁷Jeremías, pero con todos los valores de la tradición unidos al culto y al templo.

La fuerza de contestación y de esperanza encuentran su origen en una singular «visión divina» que alcanza al mundo de Yavé (1,26-28), además de los elementos atmosféricos (1,4-6), así como los cuatro seres vivientes (1,5-6.11-14), además del firmamento (1,22): la visión original ya de por sí potente es ampliada por posteriores añadidos (1,7-10.15-21.23-25). La experiencia de la «gloria» coincide con lo que de Dios se puede manifestar, como luz y esplendor, describable sólo con un lenguaje aproximado («algo como», «una especie de trono», «parecía», «semejante a...»), que se puede intuir como paz y silencio. La grandiosa visión funda una especie de difícil misión (2,1-3,15), debida al Espíritu que lo hace capaz de escuchar (2,2). Él tiene que asimilar plenamente la palabra que tiene que pronunciar como expresa el simbolismo del «comer el rollo» (3,2), una acción más profunda

que la purificación de los labios de Isaías (6,6-7) y la puesta en boca de Jeremías de las palabras divinas (1,9). La profunda encarnación de la Palabra experimentada como dulzura debe superar la obstinación de una «casa» de rebeldes (2,5) de dura cerviz y de duro corazón (3,8), abandonando todo temor: la imagen de la «casa» expresa toda la solidaridad en el mal de los actuales miembros del pueblo respecto a las generaciones precedentes. Ezequiel es el primer «sistemático» de la historia, considerado unas veces como antepasado del fariseísmo por su aspecto legalista y casuístico (14; 18), otras como precursor de ⁷Pablo por su corazón renovado por el Espíritu (36,24-29) y por la denuncia de la profundidad del pecado (cc. 16.20.23).

La noción de «gloria» vertebrata el pensamiento de Ezequiel. Esta, de hecho, concilia trascendencia e immanencia, la inefabilidad de la majestad divina y de su comunicabilidad; une el juicio sobre el pecado y la salvación obtenida con el perdón; armoniza solidaridad y responsabilidad (c. 18), continuidad davídica y superación dinástica, sustituyendo al rey con el príncipe (cf 17,22; 45,7-8). Las dos fases de la predicación profética encuentran incluso una lógica sucesión caracterizada por el anuncio del inevitable castigo y la esperanza igualmente asegurada.

Una misión constituida de «lamentos, llantos y catástrofes» (2,9) encuentra su fundamento en el descubrimiento de una historia llena de pecados cometidos incluso en el desierto, donde Oseas (⁷Profetas menores) (2,16-17) y Jeremías (2,2-3) habían encontrado afecto, amor, confianza y seguimiento. La corrupción es gene-

ral por lo que todo deberá de ser destruido por el fuego, «carne y olla»: los habitantes serán privados del culto, de la libertad, de la tierra y de las instituciones. Es sorprendente cómo un sacerdote, unido afectivamente al templo, ose hablar con tal dureza de su destrucción: prevalece en él la conciencia de la tragedia del pecado.

Partiendo de nada, el pueblo pasará de huesos resecos a seres vivientes (37,2.9), de masas dispersas a una sola realidad sobre los montes de Israel (37,22), en razón del compromiso que Dios ha contraído en la alianza «eterna» (16,60). Esta realiza un triple paso adelante respecto a la «alianza nueva» de Jeremías (32,32): subraya la pura gratuidad («me acordaré de mi obligación/alianza»); transforma el corazón de piedra en corazón de carne (36,23), renovando así a todo el hombre; conserva en esta renovación a través del don del Espíritu. «Pondré mi espíritu dentro de vosotros y os haré vivir según mis mandamientos y os haré observar y poner en práctica mi ley» (36,27).

La última parte del libro (cc. 40-48) es de difícil interpretación: minucioso plano del templo, descripción del altar, normas para la división de las tribus, irrigación del país con agua salida del templo. El conjunto, tanto el texto que se remonta al mismo Ezequiel como los añadidos apreciables por el deseo de precisar, medir, insistir en detalles, mira a alimentar la esperanza y a preparar la explosión final: «El Señor está allí» (48,35), en Jerusalén. El hombre nuevo creado por el Espíritu tiene necesidad de un ambiente totalmente renovado: el regreso de la gloria del Señor en el tem-

plo (43,5), regenera la tierra circundante hasta el desierto, hasta el mar Muerto (c. 47). Dios renueva no en razón de los méritos adquiridos por el pueblo, sino en razón de su fidelidad a la promesa de unir indisolublemente el propio nombre a la vida de Israel: si el hombre encuentra la propia gloria en Dios, este es glorificado por la salvación del hombre.

Ezequiel es utilizado en el Nuevo Testamento para presentar a Jesús como «buen pastor» (Ez 34 y Jn 10) e «hijo del hombre» (cf Mt 8,20; Lc 19,10) y en el Apocalipsis para hablar de la nueva Jerusalén (Ez 40-48 y Ap 21-22).

En la Iglesia latina Ezequiel se festeja el 10 de abril. La iconografía se inspira en sus profecías, sobre todo en la de la visión de la gloria de Dios, en la de los huesos secos, reanimados por el soplo del Espíritu, o en la de la puerta cerrada (símbolo de la Virgen); también se recurre a los atributos del carro de fuego y de la doble rueda. Otras escenas representadas son la del profeta que traga el rollo recibido de una mano divina, o en la que se corta la barba y cabellos y los pesa en una balanza.

BIBL.: ALONSO SCHÖKEL L.-SICRE DÍAZ J. L., *Los profetas*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1987; BLENKINSOPP J., *Ezekiel*, Louisville 1990; CAVEDO R., *Profetas. Historia y teología del profetismo en el Antiguo Testamento*, San Pablo, Madrid 1996; CORTESI E., *Ezechiele*, San Paolo, Roma 1973; MONARI L., *Ezechiele. Un sacerdote-profeta*, Queriniana, Brescia 1988; MONLOUBOU L., *Un prêtre devient prophète: Ezéchiél*, Paris 1972; SALAS A., *Los profetas. Heraldos del Dios que actúa*, San Pablo, Madrid 1993; SAVOCA G., *Un profeta interroga la storia. Ezechiele e la teologia della storia*, Roma 1976.

B. Marconcini

EZEQUIEL MORENO Y DÍAZ

1848-1906 – agustino recoleto – canonizado el 11 de octubre de 1992 – fiesta: 19 de agosto

Ezequiel, hijo de Félix y Josefa, nació el año 1848, en Alfaro (La Rioja). Fueron seis hermanos. Familia sencilla y de hondos sentimientos cristianos. Tuvo una niñez normal, fue monaguillo en las dominicas de su pueblo. Pronto mostró sus deseos de ser misionero y consagrarse al Señor. El año 1864 ingresó en el noviciado que los agustinos recoletos tenían en el vecino pueblo de Monteagudo y al año siguiente pronunció los tres votos religiosos, al que añadió el juramento de ir como misionero a Filipinas, a no ser que sus superiores ordenaran otra cosa.

Estudió con provecho filosofía y teología en Monteagudo y Marcilla (Navarra), siendo la admiración de todos por su piedad y dedicación a los estudios. Le llamaban «el Silencioso». En 1869 zarpó con otros diecisiete compañeros rumbo a Manila, a donde arribaron tras cuatro meses de navegación. Allí completó sus estudios y recibió la ordenación sacerdotal el año 1871. Ejerció su ministerio en varias islas, con muchos frutos de conversión. Todos le tenían por santo.

El año 1885 sus superiores lo enviaban a España a regir el importante noviciado de Monteagudo, donde se preparaban los nuevos misioneros. Creó un noviciado floreciente, con una atención especial al culto divino y a una disciplina exigente y razonable. Su celo apostólico le llevaba a colaborar con los sacerdotes de los pueblos vecinos, sobre todo en la peste de 1885.

En 1888 empieza una nueva etapa de su vida. Se embarca hacia Colombia para restaurar la antigua provincia agustino-recoleta. Pronto un buen grupo de jóvenes vibraba al unísono del celo de Ezequiel. Es nombrado vicario apostólico de Casanare. Recorrió todo su territorio y confeccionó un interesante programa pastoral. Renovó la vida cristiana y evangelizó a los indígenas.

En diciembre de 1895 fue preconizado obispo de Pasto. Era una diócesis muy extensa –160.000 km²–, poblada por unos 460.000 habitantes, casi totalmente falta de comunicaciones, donde se daban todos los climas y las situaciones más variadas. El liberalismo extendía sus doctrinas contrarias a la religión. Ezequiel, apoyándose en las encíclicas de Pío IX y León XIII, desenmascara los falsos irenismos de los que quieren conciliar lo que él cree irreconciliable, en sermones, pastorales y circulares. Una de sus principales tareas fue la visita pastoral a su amplísima diócesis. No se daba descanso en promover toda obra buena. Estas visitas eran siempre largas y extenuantes. El clima, los caminos, las posadas, los traslados agotadores... A veces regresaba con la salud quebrantada. En Pasto dio gran impulso a las misiones populares y a la instrucción religiosa.

Con frecuencia predicaba y se sentaba a confesar. Visitaba a los seminaristas, el orfanato, el hospital, la cárcel. Con un grupo de jóvenes formó un instituto religioso femenino dedicado a la enseñanza de la doctrina cristiana a los analfabetos. Un cuidado muy especial dedicó a los pobres, a los enfermos y a las monjas de clausura. Y fue sobre todo un misionero.

Sacaba las fuerzas de su prolongada oración, su austera penitencia y sus devociones preferidas: el Sagrado Corazón, la eucaristía y la Virgen María.

No fue mártir en sentido estricto, pero sufrió penas y dolores de auténtico mártir. Su vida entera rezuma privaciones, sufrimientos, dolores físicos y morales. Sus últimos meses fueron un martirio prolongado. En 1905 se le declaró un tumor maligno. «Me he puesto en las manos de Dios –escribió–. Él hará su santa voluntad». Ezequiel seguía una vida normal de trabajo. Le obligan a viajar a España. A principios de 1906 es operado por dos veces en Madrid. Sufre terribles dolores, la segunda vez sin anestesia, «sin una queja, con heroísmo santo». Consciente de la proximidad de su fin, el 31 de mayo abandona Madrid y viaja a Monteagudo: «Voy a morirme al lado de mi Madre, la Virgen del Camino». El 19 de agosto, con la mirada fija en el crucifijo, expiró. Poco antes había enviado al Papa un telegrama de adhesión, cerrando así una vida consagrada enteramente al servicio de Dios y de la Iglesia.

La fama de santidad que le había rodeado en vida, creció con su muerte. Pronto se iniciaron los procesos sobre su vida y virtudes. Por fin fue beatificado en Roma por Pablo VI y canonizado por Juan Pablo II el 11 de octubre de 1992 en Santo Domingo, que lo propuso como modelo de pastores: «San Ezequiel Moreno, con su vida y obra de evangelizador, es modelo para los pastores, especialmente para los de América Latina, que bajo la guía del Espíritu Santo quieren responder con nuevo ardor, nuevos métodos y nueva expresión a los grandes desafíos con que se enfrenta la Iglesia latinoamericana».

BIBL.: BS IX, 594; E. MORENO, *Cartas pastorales, circulares y otros escritos*, Madrid 1908; ÁLVAREZ J., *Beato Ezequiel Moreno Díaz, agustino recoleto, obispo de Pasto*, Pasto 1975; AYAPE E., *Semblanza de San Ezequiel Moreno*, Agustinus, Madrid 1994; MARTÍNEZ CUESTA A., *Beato Ezequiel Moreno*, Roma 1975; *Epistolario del beato Ezequiel Moreno*, Roma 1982; *San Ezequiel Moreno, fraile, obispo y misionero*, Madrid 1992; MEJÍA Y MEJÍA J., *Pasto, pastores y pastorales*, Bogotá 1969; MINGUELLA T., *Biografía del ilustrísimo Ezequiel Moreno*, Barcelona 1909; *Cartas del siervo de Dios fray Ezequiel Moreno*, Madrid 1914.

J. López Melús

F

FABIÁN

S. III – papa, mártir – fiesta: 20 de enero

Sucesor de \nearrow Antero en la sede de Roma (236), Fabián murió mártir en los primeros tiempos de la persecución de Decio (250). Una leyenda muy antigua, ya conocida por Eusebio de Cesarea, narra la prodigiosa elección al episcopado de Fabián, sobre cuya cabeza se habría posado una paloma blanca mientras el clero y el pueblo estaban reunidos para elegir al nuevo obispo (*Hist. eccl.* VI, 29, 1-4).

Las noticias del *Catálogo Liberiano* han sido recogidas por la biografía del *Liber Pontificalis* (I, 148), que añade la anacrónica atribución a Fabián de la institución de los subdiáconos y el número de las ordenaciones realizadas. Con la actividad episcopal de Fabián debe relacionarse la división del territorio de Roma en siete regiones eclesíásticas y la realización de obras de construcción en los cementerios. Según \nearrow Cipriano de Cartago, confirmó la remoción del obispo Privado de Lambesi decretada por un concilio africano (*Ep.* 59, 10); al parecer, también intervino en favor de Orígenes, convencido por una carta de este de su ortodoxia y, por tanto, lo readmitió a la comunión con la Iglesia romana, de la

que lo había excluido anteriormente (cf EUSEBIO, *Hist. eccl.* VI, 36, 4; JEREMÍAS, *Ep.* 84, 10).

Murió mártir y fue una de las primeras víctimas de la persecución de Decio: la noticia de su martirio, divulgada inmediatamente en todas las Iglesias, tuvo un eco muy grande, como demuestra la carta de Cipriano al clero de Roma, en respuesta a la detallada relación de los hechos enviada a la Iglesia de Cartago. Fue sepultado en el cementerio de Calixto, donde ha sido hallada la inscripción griega con los títulos de obispo y mártir que acompañan al nombre, en un lugar próximo a la que lleva el nombre de su predecesor, Antero. La efeméride del martirio el 20 de enero, en concomitancia con la del *dies natalis* de san \nearrow Sebastián, se basa en la segurísima indicación de la *Depositio Martyrum* y del *Martirologio Jeronimiano*, de los que dependen todos los antiguos documentos litúrgicos: sólo el *Liber Pontificalis* y el *Catálogo Liberiano* ofrecen fechas dispares, un día antes o después respectivamente (19 ó 21 de enero).

El culto de san Fabián cuenta, pues, con testimonios seguros ya en época muy antigua, como prueba la leyenda hagiográfica referida por Eusebio de Cesarea. Su iconografía se apoya asi-

mismo en testimonios difundidos por toda Europa, a partir de las antiguas imágenes de la serie de los retratos papales de San Pablo Extramuros y de San Pedro del Vaticano, con las relativas copias del s. XVII, conservadas en códices de la Biblioteca Vaticana (Barberini lat. 4407 y lat. 2733). Representaciones con ricas vestiduras pontificales y atributos, que varían desde la paloma de la leyenda a los instrumentos del martirio, se encuentran por ejemplo en tablas de altar de los ss. XIV y XV (de Andrea del Sarto en el Museo de la Academia de Florencia y de Benvenuto di Giovanni en la iglesia de Santa Lucía en Sinalunga), y en pinturas conservadas en iglesias alemanas (como el cuadro del s. XIV de autor desconocido en la iglesia de Santa Catalina de Lübeck). Un lienzo de Antoniazio Romano (s. XV) con la imagen del papa se encuentra en el Fogg Art Museum de Boston.

El emparejamiento con san Sebastián es muy frecuente y, a veces, la imagen del papa presenta el atributo de las flechas precisamente del martirio del otro santo, como en el caso del bordado de una capa pluvial del s. XIII conservada en la catedral de Ascoli Piceno. Al s. XV se remontan otras representaciones con hábitos y actitud pontificales junto a san Sebastián, reproducido en la típica escena del martirio: cabe recordar particularmente los frescos de una capilla lateral de la catedral de Parma atribuidos a Bartolomeo Grossi y una tabla de altar de Puerta de Valbona (Madrid, Museo Lázaro Galdiano).

BIBL.: BHL *Novum Suppl.* 2816m (p. 321); *AS Ianuarii* II, 252-257; *Comm. Mart. Hier.*

50; *Comm. Mart. Rom.*, 29; DPAC I, 853; GROSSI GONDI F., *San Fabiano, la sua tomba e le sue spoglie attraverso i secoli*, Roma 1916 (sobre la dispersión de las reliquias); LADNER G. B., *I ritratti dei Papi nell'antichità e nel Medio Evo* I, Roma 1941 (sobre la iconografía); PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 22-23.

M. Forlin Patrucco

FABIO

Ss. III-IV – mártir – fiesta: 31 de julio

Su conmemoración no está recogida en los antiguos martirologios africanos, pero aparece con fecha del 31 de julio en los medievales a partir de Floro y ↗ Adón de Vienne, pasando de estos al *Martirologio Romano*. La pasión, parafraseada por Floro, fue redescubierta en el s. XVII, pero los bolandistas no la publicaron, considerándola una ampliación retórica de las informaciones de los martirologios: esta no fue editada hasta 1890 por el bolandista C. De Smedt, y el juicio sobre este texto –que se parece en algunos detalles a la pasión de ↗ Vicente de Zaragoza y se piensa que se remonte a la época de ↗ Agustín de Hipona– cada vez es menos severo, en cuanto se considera que, a pesar de su marcado estilo retórico, al menos en la primera parte elabora un documento anterior y digno de fe.

La historia del mártir se desarrolla en la época de la tetrarquía, en un año que podría ser el 299 o más probablemente el 303-304. Fabio era un joven oficial del ejército, con residencia en Cesarea de Mauritania (Cherchell, Argelia), encargado de llevar las insignias del gobernador. Con ocasión de una asamblea general de los diputados y de los notables de la provin-

cia, Fabio se habría negado a llevar las insignias que contenían las imágenes de los emperadores. Encarcelado y sometido a interrogatorios, Fabio no desistió en su propósito, por lo que fue condenado a la decapitación: no por ser cristiano, sino por la insubordinación a causa de su fe cristiana. La segunda parte de la pasión cuenta el prodigio del hallazgo del cuerpo de Fabio: el gobernador mandó arrojarlo al mar, separada la cabeza del cuerpo y a gran distancia, envueltos los miembros entre piedras en una red, para no dar a los cristianos las reliquias de un mártir. Pero la cabeza y el cuerpo de Fabio, milagrosamente unidos, llegaron a la playa de Cartennae (Ténès, Argelia), donde fueron reconocidos como restos de un mártir y conservados. El relato termina con una alusión a las reivindicaciones de los habitantes de Cesarea, que reclamaban el cuerpo de su mártir. El anónimo autor, que seguramente era de Cartennae, observa que las reliquias del santo eran un don de Dios al que sus conciudadanos no podían renunciar, y que el culto de Fabio debería unir a las dos ciudades en la oración y en la devoción. Se piensa que las reliquias del mártir de Cesarea fueron depositadas en Cartennae por motivos desconocidos y que, hasta que no terminaron las persecuciones, no fueron reclamadas por los habitantes de Cesarea: de ahí la introducción del motivo milagroso, para justificar los derechos de Cartennae.

BIBL.: BHL 2818; *AS Iulii* VIII, Amberes 1731, 179-180; BS V, 430; DHGE XVI, 320; EC V, 1950, 942-943; VS VII, 736-737; *Comm. Mart. Rom.*, 315; DELEHAYE H., *Contributions récentes à l'hagiographie de Rome et de l'Afrique*, AB 54 (1936) 300-302; DE

SMEDT C., *Passiones tres martyrum Africanorum*, AB 9 (1890) 123-134; HELGELAND J., *Christians in the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine*, en *Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt* II.23.1, Berlín-Nueva York 1971, 823-824; MONCEAUX P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe* V, París 1920, 122-126; SAXER V., *Afrique latine*, en PHILIPPART G. (dir.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident dès origines à 1550* I, Turnhout 1994, 67.

F. Scorza Barcellona

FABIOLA

S. IV – laica – fiesta: 27 de diciembre

De la noble romana Fabiola (†399) sólo sabemos cuanto nos dice san ↗ Jerónimo en la *Epistola* 77 (BHL 2817), escrita poco después de su muerte. Descendiente de la familia Fabia, llevó una vida mundana con su marido, de quien se divorció para volver a casar. Al quedarse viuda, decidió cambiar de vida y se presentó el sábado santo, vestida con un saco, en la basílica de San Juan de Letrán, pidiendo perdón al papa y a todo el pueblo por las culpas cometidas. Distribuyó sus bienes entre los pobres y monasterios, y fundó en Roma un hospital para curar a los enfermos hallados en los caminos.

Deseosa de nuevas experiencias, viajó mucho en el 394 llegando a Palestina donde, bajo la guía de san Jerónimo, vivió en soledad y estudió las Sagradas Escrituras. Jerónimo subraya (*Epistola* 14) cómo se sabía de memoria su carta al monje Eliodoro sobre la vida eremítica. Al año siguiente tuvo que volver a Roma huyendo de las invasiones de los germanos y allí vivió pobremente hasta su

muerte. Jerónimo, que le dedica también dos tratados sobre las costumbres de los israelitas en el desierto, la invitaba a volver a Belén apenas pudiese (*Epistolae* 64 y 78) y recuerda la participación de un gentío en sus exequias, cantando salmos y aleluyas.

Una opción penitencial y dedicada al prójimo, dice repetidas veces Jerónimo, recuperó una vida disoluta y, por ello, Fabiola, segura y valiente en sus decisiones según la noble tradición de su familia, podía ser tenida como ejemplo para los cristianos y paganos, como ayuda y apoyo para los pobres y enfermos, pero también, aun siendo laica, como modelo para los monjes. En su figura se conjugan la realización de obras de misericordia con la tradición monástica oriental que daba más importancia a la soledad en el desierto.

A pesar del testimonio de Jerónimo, su nombre no aparecerá en los martirologios (pero no en el *Romano*) hasta los ss. XV-XVIII; la fiesta se celebra el 27 de diciembre. Su personaje se hizo famoso por la novela del cardenal Nicholas Wiseman *Fabiola or the Church of Catacombs* (Londres 1855) que, sin embargo, no responde a la realidad histórica ya que está ambientada en el período de la persecución de Diocleciano: a través de las vidas de los mártires y la conversión de Fabiola el autor quiere dar a conocer el espíritu de los primeros siglos del cristianismo en Roma.

BIBL.: BHL 2817 y *Novum Suppl.* 2817-2817e; BS V, 431; EUSEBIO, *Epistulae*, ed. de I. HILBERG, Viena 1910-1912 (CSEL 54-56), vol. I, 44-62 y 586-615; II, 37-49 y 49-87; *Adversus Rufinum* III, 4; PL 23, 481; JERÓNIMO, *Epistola 77*, *De morte Fabiolae*: PL 22, 690-698; *Epistola 14*, 347-355; *Epistola 64*, 607-622; *Episto-*

la 78, 698-724; *Contra Rufinum*, ed. de P. LARDET, Turnhout 1982, 1982 (CCL 250), 76.

GORDINI G. D., *Forme di vita ascetica a Roma nel IV secolo*, en *Scrinium theologicum* I, Alba 1953, 7-58; WISEMAN N., *Fabiola or the Church of Catacombs*, Londres 1855 (trad. it, *Fabiola ossia la chiesa delle catacombe*, Roma 1930).

A. Simonetti

FÁNDILA

S. IX – mártir – fiesta: 13 de junio

Con la confesión espontánea de este animoso monje y sacerdote se inicia la nueva ola de mártires que glorificaron a Dios en el reinado del emir Mohamed I. Cuenta san Eulogio de Córdoba la aversión de este príncipe hacia el cristianismo. Esto hacía a los prudentes guardar un silencio, pero a los más valientes les impulsó a hablar muy alto para estimular la fe vacilante de los débiles.

Aunque nacido en Guadix, hacia el 815, se había trasladado de muy joven a Córdoba para estudiar. En esta ciudad se sintió atraído por la vida monástica, que abrazó sin dilación. Pasó de un monasterio a otro porque no le satisfacía del todo la observancia monástica que iba encontrando, hasta que se estableció en el monasterio de Tábanos, bajo la guía del abad Martín. En este monasterio sobresalió por su vida austera y santa. Su abad pensó que debía ordenarse sacerdote, a lo que Fándila no puso reparos por obediencia. Una vez ordenado, los monjes de San Salvador de Peñamelaria lo solicitaron como capellán y director espiritual, donde realizó una gran tarea como confesor de monjes y monjas que seguían sus consejos. Convencido de que había que estimular la perseve-

rancia en la fe de la comunidad cristiana con nuevas muestras de fortaleza espiritual y de amor a Jesucristo, maduró la decisión de ofrecerse espontáneamente al martirio. Solo y sin haber avisado a nadie, acudió a Córdoba y se presentó al cadí, hablando serenamente de la verdad de Jesucristo y rechazando el islam. Sin esperar el cadí nuevas confesiones espontáneas, tras detener a Fándila, dio aviso al emir. Este mandó prender al obispo cordobés, quien logró escapar pues conoció a tiempo la orden de detención. Y dice san Eulogio que el emir en su furia adoptó drásticas medidas anticristianas de las que su propia corte intentó disuadirle. Fándila sufrió martirio por degollación el 13 de junio del 853 y su cuerpo fue colgado en un patíbulo a orillas del Guadalquivir. Su ejemplo sería seguido muy pronto por otros cristianos cordobeses. San Eulogio, que nos narra su martirio en el *Memoriale sanctorum*, lo califica de «agraciado de rostro, digno de alabanza por la honestidad de su vida, sacerdote de vida santa y virtuosa».

BIBL.: DHEE II, 905; ES VII, 298-299; EULOGIO, *Memoriale sanctorum* III, 7; PL 115, 804-805, 894-895; COLBERT E. P., *The Martyrs of Córdoba*, Washington 1962, 254-255; SIMONET, *Historia de los mozárabes en España*, Madrid 1897, 446-447.

J. L. Repetto Betes

FAUSTINO MÍGUEZ

1831-1925 – escolapio, fundador del Instituto Calasancio Hijas de la Divina Pastora – beatificado el 25 de octubre de 1998 – fiesta: 8 de marzo

Faustino Míguez nació en Xamirás, una aldea de Acebedo del Río, Cela-

nova, en la provincia de Orense, el 24 de marzo de 1831. Es el cuarto hijo de una familia cristiana y trabajadora. Crece en un ambiente de fe donde aprende la oración, el amor a María, la solidaridad con los más necesitados y la responsabilidad en el trabajo. Estudia latín y humanidades en el santuario de Nuestra Señora de los Milagros en Orense. Allí siente la llamada de Dios a ser sacerdote y maestro según el espíritu de san José de Calasanz. En 1850 ingresa en el noviciado de las Escuelas Pías de San Fernando, en Madrid. Respondiendo a esta vocación encuentra la razón de ser de su vida.

En su larga trayectoria escolapia, casi 50 años dedicado a la educación, fue destinado a los colegios de San Fernando (Madrid), Guanabacoa (Cuba), Getafe, Monforte de Lemos, Celanova, El Escorial y Sanlúcar de Barrameda. Convencido de que «quien hace voto de enseñar lo hace de aprender», trabaja incansablemente, estudia con tenacidad y entusiasmo, investiga, preparándose para desempeñar su misión educadora.

Dios despertó en su corazón un amor especial hacia los niños y jóvenes y le dotó de una sensibilidad que le llevó a acercarse a ellos con amabilidad, respeto y afecto para conocer a cada uno y buscar su mayor bien. La escuela es para él lugar de encuentro con el Señor, servido y amado en los pequeños. Desde la piedad y las letras les abre horizontes de cultura, les anima al esfuerzo, quiere formar a los alumnos en el amor de lo que es verdadero, noble, grande y sublime. Escolapio de todos los niños y para todos los niños, su entrega y cercanía se manifiesta de una manera especial

en su inclinación hacia el más necesitado, débil o enfermo. Faustino, como José de Calasanz, entona un canto a la educación: «La obra más noble, la más grande y la más sublime del mundo porque abraza a todo el hombre tal como Dios lo ha concebido. Es la obra divina, la creación continuada, es la altísima misión de la Escuela Pía; misión del mayor interés y de la importancia más decisiva así para la dignidad y dicha del individuo y de la familia como de la sociedad entera».

Vive su vocación sacerdotal y dedica muchas horas al confesonario. Su vida estuvo consagrada por entero al amor de Dios y a la ciencia: estudia las propiedades terapéuticas de las plantas donde, según su opinión, la Providencia ha colocado el remedio de las enfermedades. Llevado por su afán de servir al hombre que sufre elabora medicinas logrando la curación de numerosos enfermos que acudían a él. Uno de sus legados a la sociedad es el Laboratorio Míguez que se encuentra en Getafe.

Estando en Sanlúcar de Barrameda, descubre el analfabetismo y marginación que sufre la mujer. Consciente de la importancia que esta tiene en la familia y en la sociedad, se siente urgido a colaborar en la promoción humana y cristiana de las niñas, especialmente de las más pobres. Como san José de Calasanz, responde a la llamada que Dios le hace y funda el Instituto Calasancio Hijas de la Divina Pastora el 2 de enero de 1885.

Con gran prudencia y sabiduría dedica sus esfuerzos a la formación de las religiosas, dejando plasmado el carisma de la congregación en las Constituciones: «El objeto de las Hijas de la Divina Pastora es buscar al-

mas y encaminarlas a Dios por todos los medios que estén a su alcance de la caridad, por tanto, animadas de un espíritu apostólico y con una abnegación sin límites, acudirán al socorro de las almas que las necesiten aun con exposición de su misma vida, sin más armas que las de la caridad ni otro móvil que la gloria de Dios y la salvación propia y ajena».

La congregación pronto se extenderá por Andalucía, las dos Castillas y Galicia y, antes de su muerte, tiene el gozo de ver nuevas fundaciones en Chile y Argentina. Muere en Getafe a los 94 años de edad el 8 de marzo de 1925. Juan Pablo II lo declaró beato el día 25 de octubre de 1998.

BIBL.: ÁLAMO A. DEL, *Biografía del Siervo de Dios Padre Faustino Míguez*, Instituto Calasancio Hijas de la Divina Pastora, Madrid 1975; BAU C., *Biografía del Padre Faustino Míguez de la Encarnación*, Madrid 1953; CALDERÓN S., *Buscando la voluntad de Dios*, Publicaciones ICCE, Madrid 1998; CERDEÑA P., *El Padre Faustino Míguez de las Escuelas Pías*, Orense 1975; LÓPEZ S., *Faustino Míguez, fundador de las Religiosas Calasancias*, Salamanca 1988.

P. M. García Fraile

FAUSTINO VILLANUEVA IGUAL

1913-1936 – mártir hospitalario – beatificado el 25 de octubre de 1992 – fiesta: 30 de julio

Mártir perteneciente al grupo de \sphericalangle Braulio María Corres, Federico Rubio y 69 compañeros hospitalarios.

En la provincia de Teruel, «Extremadura de Aragón», se halla un pueblo asentado en una pequeña colina que domina la inmensa llanura y cuyo nombre suena a agreste fortaleza:

Sarrión. Gentes trabajadoras y recias, con amor a la pasión del Señor que siguen celebrando y fieles a las tradiciones. Cuenta con una iglesia parroquial con pretensiones de catedral en pequeño y un gran amor a la Virgen, a la que veneran con el nombre de Nuestra Señora de Mediavilla. En este entorno, nace el 23 de enero de 1913 un niño que en la pila bautismal recibe el nombre de Antonio. Es el menor de tres hermanos. Su padre, natural de Olba, situada en la misma provincia de Teruel y de nombre José, marchó a trabajar a las minas de Berga, donde falleció atropellado por una vagoneta, cuando Antonio contaba con tan sólo 4 años. Su madre, María Cruz Igual, nacida también en Sarrión, tiene que trabajar sin descanso en las tareas del campo para sacar adelante a sus tres hijos, ayudada por los abuelos maternos, siendo la abuela quien más se ocupa de la educación cristiana de los muchachos. Antonio se distinguía por su aprovechamiento en la catequesis, llegando a ser premiado en varias ocasiones.

Cuando tenía diez años, vino al pueblo un tío suyo religioso de San Juan de Dios para llevarse a José y Antonio a la Escuela Apostólica que los hermanos hospitalarios tenían en Ciempozuelos. Antonio demostró ser un joven lleno de inocencia y piedad. También en Ciempozuelos realizó su noviciado y, tras su profesión, recibió el nombre de Faustino. En 1930 enfermó y tuvo que regresar a Sarrión para reponerse en los sanos aires del campo. Recuerdan los lugareños de su tiempo que ayudaba a su madre en las tareas del campo y que más de uno le tenía que echar una mano ante su inexperiencia para cargar el borri-

quillo o desplazar la carga. Una vez recobrada la salud, la fuerza de su llamada vocacional le hace volver al convento. Cumplió el servicio militar cuidando a los enfermos de la clínica psiquiátrica de Ciempozuelos. En 1935 pasó a la comunidad de Carabanchel Alto. Puesto el corazón en Dios, se afana en atender con toda delicadeza y esmero a los enfermos.

Llegan los aciagos acontecimientos de 1936-1939 (\sphericalangle Mártires de la Guerra civil española). Los hermanos siguen afanados en su servicio a los enfermos sin sospechar el peligro que les amenaza. El hermano superior general de la Orden Hospitalaria, viendo la gravísima situación que estaba atravesando España, anima a sus religiosos a no abandonar la asistencia a los enfermos, a no ser que las autoridades se hagan cargo de ellos; a que estén a la cabecera de los enfermos hasta que fuerzas mayores impongan abandonarlos. «Un sagrado deber nos impone un acto heroico». El 1 de septiembre de 1936, cuando el hermano Faustino contaba con 23 años, y los hermanos se encontraban dedicados a las labores de cada día, un pelotón de milicianos, armados y con malos modales, irrumpe en el edificio y los detienen. Los suben a una camioneta y, escoltados por dos coches ligeros, fueron conducidos los once religiosos a Boadilla del Monte. Retirados en el paraje denominado «Charco de Cabrera», fueron fusilados. No hubo juicio, ni lugar a defenderse. El único delito que habían cometido fue el de ser religiosos, sacrificando su vida por amor a Jesucristo y a los pobres.

No fue difícil comprobar la veracidad de su martirio, siendo beatificado

junto con el grupo por Juan Pablo II. Su fiesta se celebra el día 30 de julio. Su pueblo natal conserva una reliquia y en Granada existe una representación pictórica. En Sarrión su fiesta se celebra, rotativamente, en cada ermita.

BIBL.: AA.VV., *Recordando una vida, una obra, un martirio en el padre Juan Jesús Adradas*, Madrid 1960; CÁRCEL V., *Mártires españoles del siglo XX*, BAC, Madrid 1995, 267-340, en part. 336; GOROSTIETA J. C., *Entre el temor y la esperanza*, San Baudillo de Llobregat (Barcelona) 1936; MARCOS O., *Testimonio martirial de los Hermanos de san Juan de Dios en los días de la revolución religiosa española*, Imprenta Héroes, Madrid 1980; MONTERO A., *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*, BAC, Madrid 1999³.

J. de Pedro Gresa

FAUSTINO Y JOVITA

S. II – mártires – fiesta: 15 de febrero

Ambos santos constituyen un caso particular en la historia de la hagiografía. Su culto, circunscrito a Lombardía, está relacionado con los inciertos orígenes del cristianismo en la región. La noticia del *Martirologio Jeronimiano*, que los sitúa el 16 de febrero, es problemática: los manuscritos señalan la patria de Faustino y Jovita in *Brittania/in Brittaniis*, indicación sin duda procedente de la errónea lectura de *Brixia* (Brescia) o de la incorrecta interpretación de una abreviatura. También el nombre de los dos protagonistas está sujeto a grafías oscilantes: *Faustinianus/Faustinus*, aparece como Faustino en Gregorio I Magno (*Diálogos*, IV, 54); para el segundo se encuentra *Ioventia* o *Iuventia*, que puede leerse en femenino. Usuardo asocia con Faus-

tino a *Iovia virgo* en su *Martirologio* (PL 123, 763). La grafía *Iovitta* es transmitida, según la crítica, por el *Martirologio Jeronimiano*, mucho más reciente que los otros, y parece influenciada por el texto de la *Passio*. Así, pues, el *dies natalis* de los dos protagonistas es fijado el 15 de febrero tanto en el manuscrito en cuestión como en la amplia *Passio* de carácter novelesco.

Este texto, que sitúa a los mártires en tiempos de Adriano, fue compuesto a finales del s. VIII y comienzos del IX, basándose en un escrito precedente del s. VII que no nos ha llegado. La obra es de un tal Juan, presbítero milanés, y, según la crítica, carece de valor histórico; en ella Faustino es presbítero y Jovita, diácono. Para los dos hermanos, arrestados juntamente en Brescia, comienza una serie de torturas, milagros y prodigios, que los hace protagonistas en la antigua *Brixia*, en Roma y en Nápoles; por último, son decapitados en la ciudad lombarda. La *Passio* forma parte de un ciclo que narra las historias de otros muchos testigos de la fe, como Calocero, Calimero y Afra, todos venerados en la misma zona. El obispo de Brescia en la época de los hechos es identificado con Apolonio, que en realidad gobernó la sede episcopal en el s. IV: aquí puede observarse la tendencia a poner lo más alto posible el origen de la diócesis (Lanzoni, 957-961).

De la *Legenda maior* (BHL 2836) existen dos *epitomae* (BHL 2837 y 2838); nos han llegado además una *Inventio reliquiarum* del año 1187 (BHL 2839) y una *Recognitio reliquiarum* de 1223 (BHL 2840). Por lo que se refiere al culto tributado a

Faustino y Jovita, la noticia más antigua se contiene en el calendario compilado en los ss. IX-X, que hace pensar en una primitiva presencia de sus cuerpos en la iglesia de San Faustino *ad sanguinem* en la segunda mitad del s. IV. Aunque las excavaciones arqueológicas parecen confirmar todo esto, sin embargo, el silencio de Gaudencio de Brescia (s. V) induce a creer que el culto de los dos santos se difundió en torno al s. VI con el descubrimiento de sus reliquias. La memoria de Faustino y Jovita aparece muy arraigada en la historia de la ciudad de Brescia. Fue el obispo Anfrido el que inició la construcción de la iglesia, que tomará el nombre de San Faustino el Mayor, por la traslación de los cuerpos de los mártires (816). El célebre obispo Ramperto (824/826-844) llevó a cabo la construcción de la basílica y estableció que en el lugar en que habían reposado las reliquias fuera construido un monasterio, destinado a convertirse en un importante centro de cultura. En los años 720-751 Petronace de Brescia fue abad de Montecassino y llevó a la iglesia del monasterio un brazo de Faustino. A raíz de la *traslatio*, muchas reliquias fueron donadas a otras diócesis. En Verona se las venera en la iglesia de San Esteban (MGH *Poetae latini aevi Karol.* I, 121); en la iglesia de San Jorge en Aquilea fueron depositadas por el patriarca en el 828, y el obispo Bilongo dejará sus bienes (850) a la iglesia dedicada allí a los dos santos.

Desde comienzos del s. XIII la vida religiosa de Brescia se aglutina en torno al recuerdo de los dos mártires, sobre todo de Faustino, y a los lugares que se les dedican. Entre las co-

fradías de Flagelantes adoptaron sus nombres la Disciplina Alba (fin del s. XIII y comienzos del XIV) y el Círculo de la Juventud Católica (agosto de 1868). En 1569 fue instituida la Cofradía de los Santos Faustino y Jovita para los brescianos de Roma y en 1905 en Darfo un pequeño banco católico lleva el título de San Faustino.

En la iconografía suelen representarse respectivamente como sacerdote y diácono, pero también cuentan con una tradición como soldados. La fiesta de los santos Faustino y Jovita (15 de febrero) es una de las más populares de Brescia y se la honra con solemnes celebraciones y una feria.

BIBL.: BHL 2836-2840 y *Novum Suppl.*; AS *Februarii* II, 809-812; BS V, 483-492; DELEHAYE H., *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Bruselas 1966, 359; 362-363; FAPPANI A., *I Santi Faustino e Giovita*, Brescia 1985; LANZONI F., *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (anno 604)* II, Faenza 1927, 957-961; SAVIO F., *La légende des SS. Faustino et Jovite*, AB 15 (1896) 4-72; 113-159; 377-399.

E. Giannarelli

FELICIDAD ✓PERPETUA Y FELICIDAD

FEDERICO JANSOONE

1838-1916 – franciscano – beatificado el 25 de septiembre de 1988 – fiesta: 5 de agosto

Federico Janssoone nació el 19 de noviembre de 1838 en Ghyvelde, cerca de Lille, en el extremo norte de Francia, en el seno de una modesta familia de campesinos. Su sueño –y también de la madre– fue, desde su infancia, ordenarse sacerdote; sin embargo, debido a las dificultades económicas causadas por la muerte

del padre, en 1848, el joven Federico tuvo que comenzar a trabajar como vendedor ambulante. Fue la muerte de la madre –que se ofreció como víctima al Señor por el sacerdocio de su hijo– la que le liberó de la obligación de mantener a la familia, permitiéndole ingresar, en 1864, en el convento franciscano de Amiens. Allí profesó, al año siguiente, los votos solemnes.

Ordenado sacerdote el 17 de agosto de 1870, fue enviado inmediatamente al frente (desde hacía poco tiempo había estallado la Guerra franco-prusiana) como capellán militar y, a su regreso, fue nombrado maestro de novicios. En 1873 fue destinado a Burdeos, para abrir y dirigir una nueva casa religiosa y en 1875 a Egipto y Palestina. En estas tierras dio lo mejor de sí, ganándose la estima de los hermanos (que lo eligieron por un trienio, en 1878, vicario de la antigua Custodia franciscana de Tierra Santa) y el respeto y afecto de los habitantes del país, tanto cristianos (de todas las confesiones) como musulmanes. De hecho, se entregó a todos, sin excluir a nadie, preocupándose de sus quehaceres en los Santos Lugares, fundando nuevas iglesias, escuelas, orfanatos y hospederías para los peregrinos y distribuyendo entre los miembros de todas las comunidades religiosas, ante la sequía y carestía de aquellos años, lo recaudado en las colectas que organizaba, especialmente en dos de sus viajes a Francia y Canadá.

En 1888, precisamente para aprovechar las cualidades organizativas y administrativas del franciscano, el ministro general de la Orden lo nombró Comisario de Tierra Santa para Canadá, con sede en Trois-Rivières,

con el encargo de ocuparse de socorrer las necesidades económicas de la Custodia de Oriente. En Canadá, el religioso permaneció hasta su muerte, desempeñando con eficiencia su cargo, y no sólo eso, pues, de hecho, escribió varios libros de espiritualidad y de catequesis, fundó y dirigió revistas religiosas, reorganizó, según los principios de la nueva regla leonina (1883) el Tercer orden franciscano canadiense, así como toda la presencia de los frailes Menores en aquellas tierras. Especialmente significativa fue su actividad como predicador.

Muerto en Montreal el 4 de agosto de 1916, su causa de beatificación fue introducida en Roma el 26 de junio de 1940. Juan Pablo II lo beatificó, como precursor de nuevas y más fraternales relaciones entre el islam y el cristianismo, así como apóstol de Canadá, el 25 de septiembre de 1988.

BIBL.: DAUNAIS M., *Le père Frédéric de Ghyvelde, Commissaire de Terre-Sainte au Canada*, Montreal 1926; HENRION A., *Il P. Federico Janssoone da Ghyvelde, OFM, l'apostolo dei due mondi*, Florencia 1932; LEGARE R., *Le bon père Frédéric*, Montreal 1988; MOREEL L., *Un grand moine français: le r. père Frédéric Janssoone OFM. Apôtre de la Terre-Sainte et du Canada*, París 1951.

F. de Palma

FEDERICO OZANAM

1813-1853 – laico – beatificado en 1997 – fiesta: 8 de septiembre

Nacido el 23 de abril de 1813 en Milán, donde se encontraba su padre, que era oficial del ejército napoleónico, Federico Antonio Ozanam se trasladó a Lyon, donde recibió una óptima formación académica. Tuvo una

crisis de fe de la que pudo salir con la ayuda de un sacerdote, profesor suyo de filosofía.

Estudió derecho en París a partir de 1831, a pesar de sentirse atraído por la literatura y la historia, que deseaba modelar al servicio de una inteligente apologética. Con un grupo de amigos comenzó a discutir argumentos relativos a la historia de la Iglesia. Nacieron las «conferencias de historia». Pero estas discusiones no eran suficientes. Existían problemas de fe de mayor calado.

Con algunos amigos presentó a Mons. De Quélen una petición para que instituyese una cátedra de fundamentación de la fe. Nacieron las conferencias de Notre Dame, que tuvieron gran éxito. Durante las conferencias de historia algunos sansimonianos habían objetado: «Vosotros presumís de ser católicos, pero ¿qué hacéis? ¿Dónde están las obras que demuestren vuestra fe y que la hagan respetar y amar?». Como respuesta nacieron las *Conferencias de San Vicente*, un grupo de personas que querían vivir la caridad en favor de los más pobres, haciendo en su tiempo cuanto ya había hecho san \sphericalangle Vicente de Paúl dos siglos antes.

Contrajo matrimonio con María Josefa Amelia Soulacroix el 23 de junio de 1841, en la iglesia parroquial de Saint-Nizier en Lyon. En el viaje a Italia los dos esposos fueron recibidos en audiencia privada por Gregorio XVI. Fue una unión feliz, de la que nació una hija, pero sobre todo una gran armonía. Federico pudo dedicarse al apostolado que fue desarrollándose en una triple dirección: intelectual, social y política. Ozanam concibió un ambicioso proyecto, una especie de historia o enciclopedia de las religiones, para

demostrar a través de los siglos de la Edad media que la religión católica había sido fermento de progreso y de civilización. Su investigación sobre los pueblos bárbaros en la Edad media y el cristianismo, desde la conversión de los germanos a Dante, a través de la literatura italiana, alemana, española e inglesa, fue un verdadero intento de hacer una historia que tuviese validez en el tiempo.

Por lo que se refiere a su pensamiento y compromiso social es interesante subrayar los elementos esenciales que se encuentran en una carta de 1836, de la que se desprende estas ideas: 1) fue la caridad lo que convirtió al pueblo en épocas pasadas; 2) hoy están en lucha el egoísmo y la sabiduría; se trata de comprobar si la sociedad acabará en la explotación o por el contrario prevalecerán los principios de la solidaridad y la defensa de los más débiles; 3) por tanto, es necesario multiplicar las conferencias de caridad y unirse en la sociedad de San Vicente con las obras y las oraciones.

En un artículo en el «Correspondant», del 10 de febrero de 1848, había llamado la atención sobre la grave situación política de la cuestión social.

Puestas estas premisas, era lógico que se comprometiese políticamente. Se presentó como candidato en Lyon, pero no fue elegido, a pesar de que le faltaron pocos votos para ello. Sus ideas republicanas y su apertura social no gustaron a una parte del mundo católico que prefería a un estadista fuerte como Napoleón III. Sin embargo, continuó su lucha en el periódico «L'Ère Nouvelle», fundado con Maret y Lacordaire. Los temas afrontados en los artículos de Ozanam trataban de la cuestión social y de la pobreza. Ozanam, ni

liberal ni socialista, contraponía la concepción cristiana de la sociedad y la verdadera naturaleza del destino del hombre a la concepción que tenían sus adversarios. Murió en Marsella el 8 de septiembre de 1853 y fue sepultado en París en la cripta de la iglesia de los Carmelitas. Sin lugar a dudas, Ozanam fue uno de los precursores de la *Rerum novarum*, tanto por sus ideas como por las Conferencias de San Vicente. Federico Ozanam fue proclamado beato por Juan Pablo II en 1997.

BIBL.: *Oeuvres complètes*, 8 vols., París 1955 (I-II: *La civilisation au V siècle*; III: *Les Germains avant le christianisme*; IV: *La civilisation chrétienne chez les Francs*; V: *Poètes franciscains en Italie au XIII^e siècle*; VI: *Dante et la philosophie catholique*; VII-VIII: *Mélanges*). Posteriormente se añadieron IX: *Le Purgatoire de Dante* (1862); X-XI: *Lettres* (1865).

DSP XI, 1078-1084; DROULERS P., *Action pastorale et problèmes sociaux sous la Monarchie de Juillet...*, París 1954; DUROSELLE J. B., *Les débuts du Catholicisme social en France*, París 1951; FOUCAULT A., *Histoire de la société de Saint Vincent de Paul*, París 1933; GUILHAIRE P., *Lacordaire et Ozanam*, París 1939; JARRY P., *Un artisan du renouveau catholique au XIX^e siècle: Emmanuel Bailly*, 2 vols., Angers 1971 (tesis doctoral); LIMOUZIN-LAMOTHE R.-LEFLON J., *Mgr. D. A. Affre*, París 1971; RICCARDI A., *Neogallicanesimo e cattolicesimo borghese, Henri Maret e il Concilio Vaticano I*, Bolonia 1976.

L. Mezzadri

FEDERICO RUBIO Y BRAULIO MARÍA CORRES Y COMPAÑEROS

FELIPE

NT – apóstol – fiesta: 3 de mayo

Uno de los doce Apóstoles, situado en el quinto puesto en todas las listas del Nuevo Testamento (Mt 10,3; Mc 6,18;

Lc 6,14; He 1,13), salvo en los Hechos de los apóstoles (1,3), siempre seguido de Bartolomé que, si se identifica de verdad con Natanael, sería Felipe quien lo presentaría a Jesús (Jn 1,45).

Sólo Juan nos da noticias de él, nos lo presenta como un hombre generoso, muy cercano a Jesús, deseoso de darlo a conocer a los demás. Él estaba en Betsaida «la ciudad de Andrés y de Pedro». Tras haber sido llamado por Jesús, Felipe «encontró a Natanael y le dijo: “Hemos encontrado a aquel de quien escribieron Moisés y los profetas, Jesús, hijo de José, de Nazaret”». A la respuesta más que escéptica de Natanael, Felipe lo invita a comprobar por sí mismo la noticia: «Ven y lo verás» (Jn 1,42-46).

Con ocasión de la multiplicación de los panes, habiéndole preguntado Jesús «dónde» adquirir pan para tanta gente, Felipe responde con gran realismo: «Doscientos denarios de pan no son suficientes ni siquiera para que cada uno reciba un trozo» (Jn 6,5-7). Sin embargo, él no sabía que Jesús había hecho la pregunta para «ponerlo a prueba» (Jn 6,6), es decir, para conocer su fe.

Antes de la pasión, algunos prosélitos griegos «se acercaron a Felipe... y le dijeron: “Señor, queremos ver a Jesús”. Felipe fue a decírselo a Andrés, y después Andrés y Felipe fueron a decírselo a Jesús» (Jn 12,20-22). Esta es una prueba del relevante papel de Felipe en el colegio apostólico. En la última cena, habiendo afirmado Jesús que «conociéndolo» a él se conoce también al Padre, Felipe, que no ha entendido el discurso, le pregunta: «Señor, muéstranos al Padre y nos basta». En tono benévolo, Jesús le

responde pronunciando importantes palabras sobre su misterio: «Hace tanto tiempo que estoy con vosotros y no me conoces Felipe, quien me ha visto a mí ha visto al Padre... ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?» (Jn 14,7-11).

Según las tradiciones más concordadas, habría evangelizado Frigia y habría muerto en Gerápolis de Frigia. No se sabe nada del tipo de martirio: quizás fue crucificado boca abajo. En la antigua tradición se confundió a veces con Felipe, diácono, del que hablan los Hechos de los apóstoles (6,5; 8,4-40; 21,8).

Fue festejado, en la liturgia latina, junto a Santiago el Menor, el 1 de mayo, día conmemorativo de la dedicación de la iglesia actualmente llamada de los Doce Apóstoles en Roma, donde, bajo el altar mayor, se custodian sus reliquias. Dos libros apócrifos, *Los Hechos de Felipe* y el *Evangelio de Felipe*, remiten al apóstol, atribuyéndole incluso alguna sentencia. Los atributos iconográficos de Felipe son la cruz (como recuerdo del martirio), alguna vez una piedra (aludiendo a su lapidación) o un dragón (domado por el santo ante paganos).

BIBL.: AS *Maii* I, París y Roma, 1866, 7-18; MORALDI II, 700-706; CABALLERO J. M., *Panorámica del Nuevo Testamento*, San Pablo, Madrid 1996; HOPHAN O., *Gli Apostoli*, Turín 1950, 133-142; TILL W. C., *Das Evangelium nach Philippos*, Berlín 1963.

S. Cipriani

FELIPE, DIÁCONO

NT – fiesta: 6 de junio

En los Hechos de los apóstoles es un personaje relevante. Aparece por pri-

mera vez en la lista de los siete «hombres de buena reputación» encargados del servicio de las mesas (6,5). Su nombre aparece en segundo lugar, después de Esteban, lo que demuestra su importancia. Felipe es presentado en los Hechos como *hombre de la caridad*. Más adelante (8,5ss) volvemos a encontrar a Felipe en Samaría, donde asume la figura del *misionero itinerante*. Lucas introduce la misión de Felipe en Samaría con una anotación interesante: «Se desencadenó una gran persecución contra la Iglesia de Jerusalén; y todos, excepto los apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaría» (8,1). Tal vez aquí Lucas exagera. Por la continuación del relato vemos que sólo se dispersó el grupo judeo-helenístico de Esteban, no el resto de la comunidad. Perseguidos y dispersos, estos judeocristianos se transforman en misioneros (8,4). Así la persecución se convierte en una ocasión propicia para liberar el cristianismo del contexto judío.

Al relatar la misión de Felipe en Samaría, Lucas quiere poner de manifiesto ante todo que la Iglesia está caminando fielmente por el camino marcado por el mismo Jesús: «Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra» (1,8). Cristo ha trazado a su Iglesia un camino, no una ciudad en la que residir establemente. La primera etapa de la expansión de la Iglesia es, precisamente, Samaría, y Felipe es el artífice de esta etapa: por primera vez, la comunidad cristiana sale de sus propios confines territoriales y culturales, y anuncia el Evangelio a un pueblo considerado excluido, los samaritanos en concreto, a quienes

los judíos despreciaban y consideraban como infieles. El evangelio no tiene fronteras y supera de un salto las barreras. Y allí donde se piensa hallar hostilidad u oposición, incapacidad para entender, a veces se encuentran en cambio disponibilidad y acogida: «La gente escuchaba con atención a Felipe y la ciudad se llenó de alegría» (8,6-8).

De la misión en Samaría Lucas recuerda sobre todo dos episodios. El primero subraya la plena comunión de Felipe con el grupo apostólico y la Iglesia madre de Jerusalén. Felipe es un hombre de Iglesia. Los verdaderos misioneros nunca son navegantes solitarios. Sintiendo responsable de las nuevas comunidades que surgen en Samaría, la Iglesia de Jerusalén envía a ^oJuan y ^oPedro a completar la obra de Felipe: «Les impusieron las manos, y recibieron el Espíritu Santo» (8,17). Por un lado, es necesaria la intervención de Pedro y Juan para que la misión se lleve a término (son ellos, en efecto, los que transmiten el Espíritu); por otro, interviniendo y donando el Espíritu, los dos apóstoles muestran que comparten plenamente la novedad misionera iniciada por Felipe.

El segundo episodio relata la historia, aparentemente curiosa pero en realidad rica en significado teológico, de Simón el mago (8,9-13.18-25). Este extraño personaje, que tenía asombrada a toda Samaría con los prodigios de sus artes mágicas, «estaba fuera de sí, viendo maravillado los prodigios y milagros insignes que se realizaban» (8,13). Pero se convierte: «Se bautizó, y ya no se apartaba de Felipe» (8,13). Pero su conversión es una conversión a medias. Y esta no es

verdadera conversión ni verdadera fe. Incluso piensa Simón que puede comprar con dinero el poder de dar, a su vez, el Espíritu. No es posible una inversión más radical del acontecimiento cristiano, y Lucas lo subraya, recogiendo las durísimas palabras de Pedro: «Al infierno tú y tu dinero, por haber creído que el don de Dios se compra con dinero» (8,20). El Espíritu es un puro don de la libre y gratuita bondad de Dios, y no está ligado en modo alguno a técnicas, magias o dinero. Obsérvese el diferente modo de expresarse de Simón el mago y de Pedro: Simón el mago habla de «poder» (8,19), Pedro habla de «don» (8,20). La diferencia entre ambas concepciones es radical.

Felipe no es sólo el primer misionero de los samaritanos. Como se lee en el episodio de Hechos 8,26-40, es también el primer misionero a quien cabe la alegría de convertir a un peregrino extranjero venido de muy lejos, un etíope, habitante de una región considerada el fin del mundo. Con su conversión el evangelio alcanza simbólicamente al mundo entero.

Tampoco esta nueva etapa de la misión es una decisión de Felipe, sino del Espíritu. El ángel del Señor, anota Lucas, ordena a Felipe que se ponga en marcha hacia el camino de Gaza (8,26); el Espíritu le sugiere a Felipe que se acerque al carro del etíope (8,29); por último, el Espíritu rapta a Felipe, después de haber impartido el bautismo, y lo deja en el camino de Cesarea (8,40). La intención es clara: la decisión de llevar el evangelio a todos los hombres, sea cual sea la raza, no viene del hombre, sino del Espíritu de Dios. Felipe es un misionero que no tiene un proyecto

personal de misión: se deja guiar por el Espíritu.

¿Quién es este misterioso personaje que aparece de repente en escena, lee un fragmento del profeta ^oIsaías, se encuentra con Felipe, es bautizado y después desaparece como ha aparecido? Lucas lo describe como un *etíope*, término que en la antigüedad no tenía esa precisión geográfica y racial que tiene en nuestros días. Para los antiguos, Etiopía empezaba después de la primera catarata del Nilo e indicaba, en general, el mundo africano. Probablemente Lucas piensa en un hombre de raza negra, proveniente de Nubia o Sudán septentrional. Se dice después que este etíope es un *eunuco*, calificación que se repite en todo el relato. En el lenguaje corriente del tiempo de Lucas ya no indicaba una disminución física, sino una función de gobierno: el eunuco es un alto funcionario de Candaces, reina de Etiopía, «administrador de todos sus bienes» (8,27). Lucas no dice que se trata de un prosélito, o sea, de un pagano convertido al judaísmo. Sencillemente, es un simpatizante. Pero es un hombre profundamente religioso y un apasionado buscador de Dios, como muestra el hecho de haber emprendido un viaje de semanas, tal vez de meses, para adorar al Dios de Israel. La profunda y sincera búsqueda religiosa del etíope es indicada también con un segundo rasgo: en el camino de regreso, después de haber cumplido con sus devociones en la ciudad santa, lee las Escrituras. Se encuentra con un pasaje de Isaías (c. 53), en el que se habla de un misterioso siervo del Señor que muere por los pecados del pueblo. El etíope no comprende. Vislumbra su importan-

cia, pero le falta la clave para comprender el mensaje del profeta. ¿De quién habla?, se pregunta. Y, precisamente en este interrogante, Dios hace que se detenga el etíope para convertirlo. Felipe lo alcanza y le interpela: «¿Entiendes lo que estás leyendo?» (8,30). Introduciéndose en la curiosidad del etíope, Felipe le habla de Jesús, lo convierte y después lo bautiza.

Tras haber actuado como misionero itinerante, Felipe se establece en Cesarea, donde funda una comunidad cristiana. Aquí hospeda al apóstol ^oPablo en su viaje hacia Jerusalén: «Al día siguiente partimos y llegamos a Cesarea. Fuimos a ver a Felipe, el evangelista, uno de los siete, y nos quedamos con él. Este tenía cuatro hijas solteras con el don de profecía» (21,8-9). Felipe es llamado aquí «evangelista», término que indica probablemente al guía de la comunidad con tareas de evangelización. Este es el último episodio de su vida referido por los Hechos de los apóstoles. Según las antiguas tradiciones, Felipe murió siendo obispo.

Los latinos celebran su fiesta litúrgica el 6 de junio siguiendo a ^oAdón de Vienne y Usuardo. En el arte es representado frecuentemente el episodio de la conversión del etíope (Felipe interpela al viajero o, más a menudo, bautiza al etíope).

BIBL.: BS V, 719-721; CABALLERO J. M., *Panorámica del Nuevo Testamento*, San Pablo, Madrid 1996; PESCH R., *Apostelgeschichte*, Zurich-Neukirchen-Vluyn 1986; ROLOFF J., *Hechos de los apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1984; TAYLOR J., *Les Actes des deux Apôtres. Commentaire historique*, 2 vols., París 1994, 1996.

FELIPE BENIZI

1233-1285 – *servita* – *canonizado el 12 de abril de 1671* – *fiesta: 22 de agosto*

Nacido en 1233 en el barrio al otro lado del Arno en Florencia, de Giacomo Benizi y Albaverde, recibió formación universitaria y llevó, desde su juventud, una vida devota y caritativa. Tras la pascua de 1254 se sintió llamado, en una de sus visitas a las iglesias, a ingresar en la pequeña orden de los Siervos de Santa María, fundada diez años antes en el Monte Senario y presente en Florencia desde 1250. Le atrajo la vida humilde, retirada y evangélica, al servicio de la Madre de Dios, que llevaban aquellos frailes. Acogido como simple hermano lego por fray Figliolo o Bonfiglio, prior mayor, desempeñó los menesteres más humildes. Fue ordenado sacerdote, tras el descubrimiento casual de su *sapientia*, en 1258-1259. Antes, tras una primera experiencia penitencial en Florencia o en el Monte Senario, lo encontramos en Siena en noviembre de 1255, y entre los frailes del capítulo general de Florencia de septiembre de 1257, en el que se decide la orientación apostólica de la orden y, de nuevo, en Siena en noviembre de 1259.

En junio de 1267, tras la dimisión de fray Manetto de Florencia, Felipe es elegido prior general y confirmado en el cargo por Clemente IV que entonces se encontraba en Viterbo, manteniéndose en el cargo hasta su muerte. La orden contaba entonces con una decena de conventos en el centro de Italia y uno en Bolonia, centro universitario, y había recibido concesiones papales en materia de legislación,

apostolado (confesiones y sepulturas) y organización (capítulo general y prior general).

La actividad de Felipe como prior general, anterior al concilio II de Lyon de 1274, fue intensa. Bajo su mandato los siervos doblaron su presencia conventual en el norte y centro de Italia, aceptando iglesias con cura de almas, llegando al nordeste de Alemania, y erigiendo las primeras provincias religiosas, que reagrupaban los conventos existentes en Toscana, Patrimonio de San Pedro y Romaña.

Felipe aparece frecuentemente cercano a las diferentes comunidades de la orden: estaba en Bolonia en julio de 1267, y en Florencia en noviembre del año siguiente; en Viterbo, en octubre de 1269, durante el largo cónclave que siguió a la muerte de Clemente IV; participó en Orvieto, en febrero de 1270, en un acuerdo con la abadía local premonstratense. Desde la primavera de ese año hasta la mitad del siguiente parece que viajó por Alemania para realizar o confirmar fundaciones de la orden. En enero de 1272 estuvo en Città di Castello para pedir licencia al obispo para construir una nueva iglesia en Sansepolcro y en mayo-junio del año siguiente presidió en Arezzo el capítulo general. De nuevo está en Bolonia en octubre de 1273 en un acto de procura de los frailes.

Siempre se comporta, según el recuerdo transmitido por las fuentes hagiográficas, con exquisito espíritu de servicio hacia todos hasta llegar a compartir alimentos y vestidos, esforzándose en conservar en los frailes el carácter pobre y contemplativo de los orígenes y difundiendo entre los fieles que asistían a sus iglesias, una profunda piedad mariana, motor de la

caridad hacia el prójimo, incluidos pecadores y pecadoras, leprosos e indigentes de cualquier clase. Esto se manifiesta en los episodios milagrosos en los que obtuvo de Dios, por medio de su Madre, pan para los hermanos en tiempos de carestía, o para sí o para sus compañeros la protección para atravesar regiones inhóspitas, la curación de un leproso en uno de sus viajes de un convento a otro.

Otra de las funciones que desempeñó en su orden, incluso antes del priorato, fue mantener la *memoria* de sus orígenes y el itinerario espiritual de los fundadores (a él se atribuye un *De origine ordinis* que fue recogido posteriormente en la *Legenda de origine*, redactada después del 1317) y adecuar la legislación a los nuevos tiempos, con una codificación resumida en su mayor parte en las *Constitutiones antiquae*, definidas en los años inmediatamente anteriores a 1295 y caracterizadas por las *reverentiae* en honor de la Virgen.

Esta actividad de los primeros años de gobierno se verá posteriormente condicionada por el canon 23 *Religionum diversitatem nimiam* del II concilio de Lyon del 1274, que adoptaba medidas en relación a las nuevas órdenes religiosas surgidas después del Lateranense IV del 1215, prohibiendo a los mendicantes, no declaradamente exentos, aceptar postulantes, abrir conventos y gozar de privilegios de tipo apostólico. Es probable que Felipe hubiese participado en aquel concilio: de todas formas no obtuvo ninguna carta papal que sacase a su orden de la incertidumbre en la que se encontraba. Pero continuará su defensa consiguiendo, en febrero de 1277, un *consilium* de tres abogados de la

curia, según el cual la Orden de los Siervos no podía considerarse incluida entre aquellas inspiradas en el II de Lyon, dado que ni la regla (la de san Agustín de Hipona) ni las constituciones (fijadas en su conjunto) le prohibían poseer bienes, además, las concesiones pontificias referentes al capítulo general y a la elección de un prior general propio permitían considerarla como una orden aprobada. Por ello, dos meses después, una carta de Juan XXI convalidaría las donaciones hechas algunos meses antes a los frailes de la Orden de San Agustín, conocidos como Siervos de Santa María, de Santa María del Paraíso, diócesis de Halberstadt. Ratificadas en 1287, tras la muerte de Felipe, por las intervenciones de Honorio IV y de sus sucesores hasta la aprobación de la legislación de la Orden por parte de Benedicto XI en 1304.

En estos años de dificultad, en los que la Orden de los Siervos, aun celebrando capítulos generales, no podía en teoría crear nuevos conventos, aceptar postulantes y desempeñar actividades apostólicas de carácter «exonerado», Felipe, por su parte, no apareciendo más en actos conventuales o evitando hacerlo, logra impedir, apoyado por autorizados hombres de curia como el cardenal Latino Malabranca de los Predicadores, que se tomen medidas irreversibles contra su orden y continúa sosteniendo la limitada actividad local y fomentando una intensa formación espiritual de sus frailes. Sin embargo, no logrará esquivar los daños causados por el II concilio de Lyon tanto en el plano personal (paso de algunos frailes a los canónigos de Città di Castello en los primeros meses del 1275) como ins-

titucional (disposiciones tomadas en febrero de 1285 por la comunidad de Luca para pasar colectivamente a la comunidad local canónica de Santa María de Frigionaia).

La situación mejorará precisamente un poco antes de la muerte de Felipe, con la elección de Honorio IV, en abril de 1285, quien, aplicando las disposiciones del II concilio de Lyon, se mostrará favorable a algunas de las órdenes que habían quedado en suspenso, sacando, por tanto, de la incertidumbre, en los primeros meses de 1287, a algunos conventos de los Siervos con cartas de protección apostólica. Felipe no llegará a ver estos progresos en el desarrollo de su orden. Pero los propiciará acudiendo al nuevo papa en junio de 1285 para defender la causa de sus comunidades, ayudado por los préstamos de algunos frailes anotados por él en el registro del sucesor fray Lotaringo, que ya lo menciona como *sanctus pater*.

De regreso de la curia, cansado y enfermo, se retirará al convento de San Marcos de Todi, después de haber invitado a la penitencia a dos prostitutas que encontró en los alrededores de la ciudad. Allí morirá la noche del 22 de agosto, octava de la Asunción, después de haber exhortado a los frailes presentes a la humildad, paciencia y caridad, y de haber confiado al Señor la Orden de los Siervos.

Las numerosas curaciones que en seguida le atribuyeron serán recogidas en un *Liber miraculorum* de los años 1285-1290; otras, recordadas en sus *legendae* del s. XIV, tendrán lugar con ocasión de la traslación de sus reliquias a la capilla que se preparó a propósito el 10 de junio de 1317 (a

partir de 1599 se depositarán bajo el altar mayor de Santa María de las Gracias de Todi donde los frailes se habían trasladado el año anterior). En aquella ocasión, después de que ya debería de haberse fijado una primera *legenda*, arcaica, testigo de la santidad diaria e itinerante del *dux et pater inclitus* de la orden, el prior general fray Pedro Sapiti de Todi (1314-1344), o un fraile muy cercano a él, recogerá informaciones para otro escrito hagiográfico que se incluiría en una especie de *legenda maior* que comprende también el *De origine ordinis*, aquel quizás debido al mismo Felipe y llegado hasta nuestros días prácticamente completo. El santo será allí presentado como la *lucerna*, preparada por *Domina nostra*, para que los frailes imitasen su ejemplo y como figura en la que se resumirá toda la historia precedente de la orden. Posteriormente, en los últimos decenios del s. XIV, surgirá la *Legenda beati Philippi*, la más difundida o *vulgata*.

Incomprensiblemente no comenzará pronto su proceso de canonización, pero, a pesar de ello, en seguida se verán signos inequívocos de veneración hacia él, a partir de Todi y de Florencia, reforzados por una rica iconografía que encuentra significativa expresión en la pintura del coro de los frailes de Todi (ahora monasterio de las clarisas) de 1346 en el que Felipe está representado, con la aureola de los beatos y un ramillete simbólico en la mano, como intercesor entre la Virgen, que acoge y corona las almas salidas del purgatorio, y san Pedro, que las introduce en el paraíso. Posteriormente será representado, con un libro o un lirio en la mano, en

medallones en los que aparecen los beatos de la orden, en composiciones en las que está en el centro la Virgen y el Niño, junto a san Agustín o la beata Juana de Florencia o a san Peregrino, en ciclos inspirados en su vida (claustro de los votos de Santa Anunciata de Florencia), en innumerables telas para altares o también en estatuas en lugares públicos (puente de Carlos IV en Praga), en miniaturas (códigos de constituciones, representado como legislador), xilografías y estampas presentes en Italia y en otros países de Occidente y de Latinoamérica. Su culto se irá intensificando cada vez más hasta su confirmación por León X el 24 de enero de 1516 y, posteriormente, tras la petición de algunos soberanos, su canonización por parte de Clemente X el 12 de abril de 1671.

BIBL.: BHL 6821-6825 y *Novum Suppl.*; BS V, 736-752; BRANCHESI P. M. (ed.), *Vita vel legenda beati Philippi Servorum beatae virginis Mariae*, en *San Filippo Benizi da Firenze (1233-1285)*, Bolonia 1985, 29-69; DOMENICO DA TODI, *Ystoria del beato Filippo da Firenze* [1420-1450 ca.], en *Monumenta ordinis Servorum sanctae Mariae II*, Bruselas 1898, 88-116; MONTAGNA D. M., *La «legenda» arcaica del beato Filippo Benizi. Ricerche e proposte*, Milán 1985; SOULIER P. (ed.), *Legenda beati Philippi ordinis Servorum sanctae Mariae auctore incerto saeculi XIV*, en *Monumenta ordinis Servorum sanctae Mariae II*, Bruselas 1898, 60-83.

The Life of Saint Philip Benizi, en *Origins and early Saints of the Order of Servants of Mary. Writings of the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Chicago 1984, 67-79 (con introducción de P. M. GRAFFIUS); CASALINI E., *Filippo Benizi santo fiorentino (†1285). Lettura storico-critica della prima «Legenda»*, Florencia 1985; DAL PINO F. A., *I frati Servi di Santa Maria dalle origini all'approvazione (1233 ca.-1304) II, Documentazione*, Lovaina 1972; DIAS O. J., *«Liber miraculorum». La prima raccolta di miracoli alla morte di san Filippo Benizi (Todi, 1285-1290)*. Traducción y texto,

Studi storici dell'ordine dei Servi di Maria 36 (1986) 77-174; MONTAGNA D. M., *L'agiografia beniziana antica: pluralità e cronologia delle «Legendae» trecentesche*, ib 34 (1984) 11-33; SERRA A. M., *Un santo nella Firenze del Duecento. Filippo Benizi da Firenze*, Monte Senario-Florencia 1972; *Testimonianze di culto al beato Filippo in Todi: documentazione dal Trecento al Seicento*, Studi storici dell'ordine dei Servi di Maria 36 (1986) 187-305; SOULIER P. M., *Chartularium ordinis Servorum s. Mariae tempore sanctorum Fundatorum et sancti Philippi 1233-1282*, en *Monumenta ordinis Servorum sanctae Mariae*, XVI, Montmorency-Wet-teren 1916, 97-222.

F. A. Dal Pino

FELIPE DE JESÚS MÁRTIRES DE JAPÓN

FELIPE DE JESÚS MUNÁRRIZ Y COMPAÑEROS CLARETIANOS

†1936 – mártires claretianos – beatificados el 25 de octubre de 1992 – fiesta: 13 de agosto

Nació en Allo (Navarra) el 4 de febrero de 1875 en el seno de una familia formada por siete hermanos, de los que tres murieron siendo niños. De los cuatro restantes, tres fueron sacerdotes claretianos: el mayor fue consultor general de la orden y el menor murió en 1905 como misionero en Guinea Ecuatorial.

Felipe de Jesús ingresó en el postulante claretiano de Barbastro a los 11 años de edad, en septiembre de 1886. Pasó a Cervera para hacer el noviciado y culminó sus estudios sacerdotales en Santo Domingo de la Calzada, donde fue ordenado sacerdote el 9 de enero de 1898. El mismo año de su ordenación sacerdotal pasó a ser formador de novicios en Cervera, ocupando en los años posteriores

los cargos de prefecto de postulantes en Barbastro, y de filósofos y de teólogos de nuevo en Cervera. En esta localidad luchó incansablemente por erradicar la tuberculosis que era endémica entre la población. En Alagón fue formador de moralistas. En 1919 fue destinado a Italia, pero se quedó en la casa generalicia por disposición del padre general, como consultor primero. De allí pasó, como consultor segundo, al colegio de Gracia (Barcelona) donde fue superior. Posteriormente fue también superior de las casas de Cartagena y Zaragoza. En total fueron 21 años dedicados a la formación de los estudiantes claretianos, y 17 al gobierno de sus comunidades.

Como religioso, fue un hombre de gran piedad que mostró un gran amor a su instituto, caracterizándose como observante de las reglas claretianas y como forjador de misioneros. Como superior, destacó asimismo por su espiritualidad, su fidelidad a la congregación, su diligencia en buscar el bien de quienes le estaban encomendados y por su hospitalidad para cuantos se acercaban a las casas religiosas dirigidas por él. El 20 de julio de 1934, cuarenta y ocho años después de haber ingresado en la orden como postulante, se hizo cargo del convento de Barbastro como superior del mismo; la comunidad estaba integrada por 9 sacerdotes, 12 hermanos y 39 seminaristas.

Apenas iniciada la Guerra civil española, el lunes 20 de julio de 1936 la casa fue asaltada y registrada, infructuosamente, en busca de armas, siendo arrestados todos sus miembros. Felipe de Jesús fue llevado con otros dos padres a la cárcel municipal de Barbastro. El resto de la comuni-

dad fue conducida al colegio de los Escolapios. Durante su breve estancia en la cárcel, Felipe de Jesús y sus dos compañeros vivieron ejemplarmente; nunca se quejaron, enjalaron a sus compañeros detenidos, por ellos se sacrificaron, rezaron intensamente por sí mismos y por sus perseguidores, se confesaron mutuamente y confesaron a otros encarcelados. Sin ninguna clase de juicio, simplemente por ser sacerdotes, fueron fusilados a la entrada del cementerio de Barbastro, al alba del día 2 de agosto de 1936. En total, 51 mártires, procedentes de toda España (♣Mártires de la Guerra civil española). Fueron beatificados por el papa Juan Pablo II en la Plaza de San Pedro de Roma, el 25 de octubre de 1992. En la misma ceremonia se declaró la celebración de su fiesta litúrgica el día 13 de agosto.

BIBL.: *Beatificazione*, Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice, Ciudad del Vaticano 1992; *Diario de Navarra*, 10 de octubre de 1992, 35; CÁRCEL V., *Mártires españoles del siglo XX*, BAC, Madrid 1995, 341-400, quien ofrece detalles sobre el martirio, así como una breve reseña biográfica de cada uno de los mártires; MONTERO A., *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*, BAC, Madrid 1999².

J. Arraiza Frauca

FELIPE NERI

1515-1595 – *fundador del Oratorio – canonizado el 12 de marzo de 1622 – fiesta: 26 de mayo*

Nacido el 21 de julio de 1515 en un populoso barrio al otro lado del Arno en Florencia, fue bautizado como muchos florentinos en el baptisterio de San Juan –con el nombre de Felipe Rómulo–. Poco sabemos de su in-

fancia: el padre Francisco (†1559) ejercía la profesión de notario; la madre, Lucrecia de Mosciano, murió tempranamente y el cuidado del pequeño Felipe fue confiado a la madrastra. Del testimonio de su hermana Isabel sabemos que, si bien por su carácter altruista y alegre se le llamaba «Pippo buono» (sobrenombre que le acompañó durante su vida), sin embargo, siendo niño no mostró signos de vocación o devoción particular. El único dato seguro que poseemos es la asistencia al convento de San Marcos («lo que he tenido de bueno –dirá más tarde– lo he recibido de los padres de San Marcos») en el que pudo respirar la espiritualidad de Savonarola, todavía viva especialmente en los años de la crisis de la República y del asedio de Florencia (1527-1530). Con dieciocho años dejó Florencia, a donde no volverá jamás, para practicar el comercio con un familiar en San Germano en Campania. Pero los negocios no iban a ser su vocación, ya que en 1534-1535 lo encontramos en Roma, donde vivirá más de 60 años, hasta su muerte, en los decenios de los cambios más radicales, de las primeras tensiones reformadoras y del triunfo de la Contrarreforma, del caso del Renacimiento y nacimiento del Barroco. En los primeros años vive como preceptor en casa de un hombre de negocios florentino, Galeotto del Caccia. Parece ser que repartía su tiempo entre las obligaciones de preceptor, la asistencia a algunos cursos de teología y filosofía en la Universidad de la Sapienza y en el Estudio general de los agustinos, y en un continuo y solitario peregrinaje espiritual por la antigua Roma (de las catacumbas y de las basílica) y por la nueva

de los muchachos de la calle, de los artesanos y comerciantes, de los hombres de negocios de los bancos: la experiencia mística poco a poco va aflorando y consolidándose en relación con otros hombres espirituales que animaban la ciudad en los últimos años del pontificado de Paulo III (como Bonsignore Cacciaguerra); se unió al deseo de reforma según la Iglesia primitiva como modelo de la experiencia cristiana individual y colectiva. En 1548 colaboró con Persiano Rosa, su confesor, en la fundación de la Hermandad de la Santísima Trinidad dedicada especialmente a la asistencia de los peregrinos pobres: la actividad desarrollada durante el año santo de 1550 es central en su vida por la fusión que se produce entre su ansia de perfección individual y la búsqueda de su misión específica en el contexto de la reforma de la Iglesia.

Después de haber recibido en pocos meses las órdenes menores y mayores, se ordena sacerdote el 23 de mayo de 1551 (víspera de la fiesta de la Santísima Trinidad y aniversario de la quema en la hoguera de Savonarola). Como sacerdote entra a formar parte de los capellanes de la iglesia de San Jerónimo de la Caridad, sin recibir ninguna remuneración por parte de la hermandad que la administraba para mantener su libertad «offerens se velle servire suo arbitrio»: los capellanes de San Jerónimo no constituían una comunidad sino que ejercían las funciones de confesores y directores de conciencia, convirtiéndose, con el grupo de jesuitas en la iglesia del Gesù y de los dominicos de Santa María Sopraminerva, en un centro de espiritualidad para una multitud de fieles y des-

pués también, con el desarrollo de la reforma tridentina, para hombres de curia, prelados, gentes pertenecientes a los negocios o nobles. Es un hecho que los penitentes que rodearon a Felipe entre los años 1553-1555 comenzaron a formar un grupo estable en reuniones que dieron lugar poco a poco a la constitución del Oratorio. De las lecturas y oraciones comunes de unos pocos en la habitación de Felipe se pasó a reuniones cada vez más numerosas en un granero anexo a la iglesia; en 1564, la pequeña comunidad formada alrededor de Felipe aceptó, tras la petición de mercaderes y políticos florentinos, la responsabilidad de la iglesia de San Juan de los Florentinos: allí surgieron, mientras Felipe continuaba en San Jerónimo, los primeros hijos espirituales, posteriormente sacerdotes: César Baronio, Alejandro Fedeti, Juan Francisco Bordini (a los que se añadirán posteriormente otros), como comunidad sin el vínculo de los votos. Al éxito cada vez mayor de las reuniones del Oratorio, de los devotos paseos diarios y colectivos por las calles e iglesias de Roma, de las visitas cada vez más solemnes a las 7 Iglesias (peregrinajes que duraban un día entero, con misas, predicaciones, cantos y comida fraternal al aire libre) en las que llegaban a participar, especialmente en los días de carnaval, más de un millar de personas, a todo esto, como decimos, se añadió una naciente desconfianza, especialmente intensa durante el pontificado de Paulo IV y Pío V, con controles por parte del vicariato romano y de la Inquisición, al considerarse algo «insólito» este método espiritual, con participación de laicos, esta devoción que no negaba la liturgia oficial ni siquiera los

sacramentos pero que buscaba nuevos espacios para la perfección clerical y laical más allá de los conductos acostumbrados. Se ha de decir que estas indagaciones acabaron en nada y que la influencia de Felipe y de su grupo fue cada vez más fuerte también en el ambiente curial postridentino: en las reuniones e iniciativas participaron los prelados y cardenales más próximos a la reforma religiosa, muchos de los cuales eran discípulos espirituales de Felipe. Gregorio XIII, con la bula *Copiosus in misericordia* del 15 de julio de 1575, reconoce la nueva comunidad confiándole como congregación de sacerdotes y clérigos la pequeña parroquia de Santa Maria della Vallicella. La antigua iglesia fue derruida y en dos años fue edificada la gran nave de la majestuosa iglesia actual (pero los trabajos que completaron la construcción de los edificios anejos de residencia o del Oratorio durarán mucho tiempo) con un esfuerzo también financiero que demuestra la adhesión que Felipe y los suyos encontraron en la alta sociedad romana. En 1577 los sacerdotes del Oratorio se transfirieron a la Vallicella, excepto Felipe, que nunca se movió de sus habitaciones en San Jerónimo y que hasta 1583 no aceptó, por las presiones del papa y sus problemas de salud, trasladarse con su comunidad de la que siempre fue su jefe carismático además de preposito perpetuo. Pero desde su habitación, en los últimos años de vida, no sólo es el centro del grupo de colaboradores, sino el punto de referencia y consejero de prelados, cardenales y también de pontífices, y es conocida su influencia para que Clemente VIII absolviese a Enrique IV de Navarra. En 1593, tras una dolorosa y larga en-

fermedad (ya tiene 78 años) presenta su dimisión como preposito de la congregación (su primer sucesor es el cardenal César Baronio), y muere el 26 de mayo de 1595, asistido por el cardenal Federico Borromeo. El culto que se expande inmediatamente tras su muerte, con la difusión de la devoción y la atribución de innumerables milagros, parece la directa continuación de la veneración de la que gozaba ampliamente cuando estaba vivo, con la fama de sus virtudes y de las capacidades taumatúrgicas que habían acompañado a su persona. El proceso canónico apenas iniciado se concluyó en 1615 con la beatificación; la canonización será en 1622.

La falta casi total de escritos no nos permite elaborar, aunque sea en sus líneas generales, una doctrina espiritual: la característica peculiar de Felipe parece ser precisamente la coincidencia entre su vida personal concreta y su experiencia espiritual, con la presencia mínima de especulaciones teológicas. La imagen tradicional que nos ha llegado de Felipe Neri es la del hombre sereno, gozoso, que sabía vivir el amor a Dios, al prójimo, a los animales y a la naturaleza en una inocencia mantenida en su frescura hasta su vejez. Así nos han transmitido su imagen los dos amigos y devotos cardenales Agustín Valier y Gabriel Paleotti en dos libros (respectivamente *De laetitia christiana* y *De bono senectutis*) que presentan a Felipe como prototipo del humanismo cristiano en quien autoridad y libertad de espíritu, piedad y participación en los gozos y dolores cotidianos de la vida, están unidos de manera armónica. En esto hay mucho de verdad, aunque no hay que caer en la deformación de una imagen ingenuamente infantil

de Felipe. Su simplicidad y su mismo carácter burlesco y simpático sirven a menudo, aunque no como máscara, para cubrir las tensiones de un ascetismo sin fisuras, de un compromiso total al servicio de Dios y del prójimo, tensiones que caracterizan las penitencias y la continua entrega a las obras de caridad de su vida diaria y la de sus discípulos. Buscando hacer historia y definir el núcleo de su mensaje en una época de grandes cambios en la Roma papal y en la cristiandad, puede decirse que si, en un primer momento, el impulso místico que lo domina (y que lo caracteriza también físicamente con continuas y frecuentes palpitations cardíacas) es común a muchos de los núcleos espirituales que se mueven en la Roma de la primera mitad del s. XVI (así las primeras lecturas de Felipe y de su grupo son los místicos medievales y los padres del desierto, así como la *Imitación de Cristo* y los escritos de Savonarola), el mensaje específico de Felipe es el de una santidad antihéroica, de una perfección de la vida espiritual que puede ser alcanzada en cualquier estado de vida, desde el artesano al hombre de la curia, desde el padre de familia al prelado, sin separarse del mundo sino, al contrario, a través del ejercicio de las virtudes elementales de la caridad, de la simplicidad, de la paciencia, a través de la aceptación gozosa de los sufrimientos y de la muerte misma como cumplimiento y perfección de la naturaleza humana. De ahí se deriva la continua y conocida llamada a la necesidad de la alegría, de la atención a la salud, del equilibrio psíquico; la desconfianza no sólo hacia cualquier tipo de visión y éxtasis, sino también a toda orientación exagerada o fuera de los modos

de la ascesis y penitencia destinado a no durar en el tiempo.

Nada de la práctica litúrgica y sacramental tridentina se margina: misa y devoción eucarística, confesión y comunión frecuente (siempre con el discernimiento de los tiempos, caso por caso, de la cotidianidad a la periodicidad), oraciones vocales, culto a los santos. Pero es necesario decir que estas prácticas son vividas por Felipe y su grupo de manera original, principalmente con el ejercicio del Oratorio diario (nada más antitético al contemporáneo desarrollo de los ejercicios ignacianos que ponen su punto de partida precisamente en la separación del mundo). Pero no solamente: la eucaristía no tanto como sacrificio sino como cumbre de la oración diaria y alimento; la confesión parece que no tenga nada que ver con el tribunal de la Contrarreforma para convertirse más bien en ocasión para coloquios espirituales y lugar adecuado para manifestar la *discretio spiritum* en una relación interpersonal que se abre a la modernidad; la implicación continua de la ciudad con la superación del espacio sagrado de las iglesias y de los santuarios (paseos por las plazas y callejuelas, visitas colectivas e individuales a los hospitales y a otros lugares piadosos, peregrinaciones a las siete iglesias y recorridos devotos) es algo singular, destinado a declinar poco a poco en la Roma barroca, pero que queda como propuesta llena de originalidad; en el clero mismo la creación de un *tertium genus* de sacerdote tridentino, bastante anómalo: ni sacerdote con la cura de almas ni religioso atado por los votos y por la obediencia, separado del mundo sino partícipe libremente de la vida del hombre co-

rriente. En el fondo está la convicción concreta de que la reforma de la Iglesia y de Roma no podía nacer de un clero secular o regular separado como casta, sino de una renovación que comprenda al pueblo cristiano en sus estructuras históricas concretas, en su modernidad; de ahí el interés, nada secundario, de Felipe por los mecanismos de la vida económica –como testimonian algunos milagros que se le atribuían– de la vida cortesana y de la productiva (su pasión por los relojes no puede ser considerada como una de sus locuras o extrañezas).

El Oratorio representa, como se ha dicho, la proyección fundamental de la espiritualidad de Felipe y su peculiar creación dentro de las diferentes corrientes espirituales del *Cinquecento* italiano. No es una fórmula física, sino un instrumento flexible, un proceso más que un ordenamiento rígido, que también se distingue del método de los ejercicios ignacianos. Nacido de las reuniones de las tardes en la habitación de Felipe en San Jerónimo en 1552, así como de las lecturas y conversaciones espirituales entre un reducido grupo de amigos, el Oratorio se extiende trasladándose primero a un granero en la misma iglesia de San Jerónimo, después a un local contiguo a la iglesia de San Juan a la orilla del Tíber y, finalmente, a la Vallicella, atrayendo un mundo variopinto compuesto por miembros de la sociedad de la corte pero también por gentes sencillas y artesanos en sus tardes libres y en sus días de descanso.

La fórmula es muy libre y flexible, pudiéndose adaptar a los diferentes niveles de cultura: durante las dos horas o más de su duración todos tienen libertad para entrar y salir según las po-

sibilidades y ocupaciones; los sermones se tienen de manera llana y dialógica, no desde el púlpito, sino desde una silla, rechazando la retórica tradicional y autoritaria de la predicación. Normalmente se inicia con la lectura de libros devotos y de las vidas de los santos, después tienen lugar los sermones (cuatro en el período de mayor esplendor) con distribución en turnos diarios alternos (uno más culto y elaborado: durante años César Baronio expone temas de la historia eclesiástica, acompañando con esta obra de divulgación la composición de sus *Anales*); después músicas y cánticos con la participación de amigos músicos como Juan Animuccia y Francisco Soto Langa que publican sus *laudes* compuestas para el Oratorio durante la vida de Felipe, pasando de la simple monofonía a la ejecución polifónica más rica, aunque no se trata propiamente del «oratorio» como género musical, que se desarrollará más tarde en el s. XVII, como obra de la generación siguiente, pero que sin duda tiene aquí sus raíces espirituales y artísticas. Una breve intervención del padre Felipe o de un sustituto suyo y las oraciones finales concluían el encuentro. Por las noches, un grupo más restringido comenzó a reunirse para otras oraciones y meditaciones (algunos días a la semana con el ejercicio de la disciplina) y de este oratorio «pequeño» nace la comunidad que toma forma en la vida común de San Juan de los Florentinos, con algunas reglas elementales para la vida diaria, pero sin constituir una orden religiosa. Felipe no quiso nunca constituir formalmente una nueva orden religiosa, tanto por su inclinación natural a la libertad (para no ser desobedecido, solía decir,

es necesario no mandar), tanto por la decisión concreta de no constituir, con votos u otros vínculos jurídicos, un cuerpo separado del pueblo cristiano. A pesar de que la bula de reconocimiento de la congregación por parte de Gregorio XIII en 1575 preveía la redacción de reglas y constituciones, Felipe posponía de año en año el problema. Hasta 1582-1583 no se elaboró un primer borrador, se haría otro en 1588 y en 1595-1596 un tercero con un mínimo número de reglas de vida común para la convivencia, basadas en el consenso, en la función de coordinación del «preósito, manteniendo la extensa esfera de libertad personal (comprendido el derecho de propiedad)». Esta firmeza de Felipe llevó en los años setenta a un primer enfrentamiento con Carlos Borromeo, que quería utilizar a los oratorianos incorporándolos en las estructuras diocesanas de Milán (tras el rechazo de Felipe, que retiró en 1576 a sus cuatro sacerdotes que había enviado meses antes a Milán), y a las diferencias, en los años ochenta, también dentro de la misma comunidad filipense entre los padres romanos, unidos estrechamente al ideal de libertad completa (tanto dentro de las comunidades como en las relaciones entre las diferentes comunidades oratorianas que se están desarrollando en diferentes ciudades), y los padres del oratorio de Nápoles, que defendían la necesidad de una organización casi de tipo monacal. En el delicado momento que supuso la desaparición del fundador, fue reafirmado el rechazo de los votos, y este principio fue acogido también en las constituciones de la congregación, aprobadas finalmente por el papa Paulo V con el breve *Christifidelium* del 24 de febrero de

1612, en un difícil equilibrio entre las necesidades de tipo institucional y el ideal filipino de libertad que ha constituido la singularidad de las comunidades oratorianas en el derecho canónico hasta nuestros días.

BIBL.: Obras: CISTELLINI A. (ed.), *San Filippo Neri. Gli scritti e le massime*, Brescia 1994; NETTI R. (ed.), *Lettere e rime di san Filippo Neri*, Nápoles 1895 (otra ed. de E. MAGRI, Florencia 1922).

Estudios: ALBA A., *Los españoles y lo español en la vida de san Felipe Neri*, Autor-Editor, Alcalá de Henares 1992; BACCI P. G., *Vita di san Filippo Neri fiorentino*, Roma 1622 [trad. esp.: *Vida de san Felipe Neri, fiorentino*, Valencia 1673]; *Vida, dichos y Constituciones de san Felipe Neri*, Madrid 1734; BERTINI A., *La musica all'Oratorio dalle origini ad oggi*, Roma 1967; CAPECELATRO A., *Vita di san Filippo Neri*, Nápoles 1879; CISTELLINI A., *San Filippo Neri. L'Oratorio e la Congregazione oratoriana. Storia e spiritualità*, 3 vols., Brescia 1989; ID (ed.), *Collectanea vetustorum ac fundamentalium decretorum Congregationis Oratorii s. Philippi Neri*, Brescia 1982; CONNORS J., *Borromini and the Roman Oratory. Style and Society*, Boston 1980; GALLONIO A., *Vita b. Philippi Neri*, Roma 1600; INCISA DELLA ROCCHETTA G.-VIAN N. (eds.), *Il primo processo per san Filippo Neri*, 4 vols., Ciudad del Vaticano 1957-1963; PONNELLE L.-BORDET L., *Saint Philippe Neri et la société romaine de son temps 1515-1595*, París 1928; *Filippo Neri nella Roma della controriforma*, número especial de la revista *Storia dell'Arte* 85 (1995); ROSSONI E., *Immagini di santità. Per un'iconografia di san Filippo Neri*, Bologna 1995; TREVOR M., *San Felipe Neri, apóstol de Roma (1515-1595)*, Sal Terrae, Santander 1986.

P. Prodi

FELIPE RIPOLL

1878-1939 – mártir – beatificado el 1 de octubre de 1995 – fiesta: 7 de febrero

Nació en Teruel, el 14 de septiembre de 1878. Sus padres, Alejandro e

Inés, originarios de Teruel y de Gea de Albarracín respectivamente, formaban un hogar de profundas raíces cristianas. En él vio la luz Felipe, hijo único, siendo bautizado al poco tiempo de nacer en la hoy desaparecida iglesia parroquial de Santiago. Su padre, peón caminero de profesión, vivía en compañía de su esposa y su hijo en una pequeña casa situada a las afueras de la capital, distante unos 10 km. Felipe tenía que recorrer diariamente esta distancia para realizar sus estudios primarios. Solía caminar descalzo para no gastar las alpargatas, que se ponía al entrar en la ciudad. Ni las inclemencias del tiempo ni la distancia le arredaban. Siempre llega puntual a su cita escolar. A los 12 años es admitido como alumno externo en el seminario de Teruel, para cursar estudios en humanidades y filosofía. Durante este tiempo, ya da clases particulares para no hacerse gravoso a sus padres. Incluso colabora de monaguillo-sacristán en las Carmelitas. Notable fue su aprovechamiento en los estudios, pues se le concede una beca. Entra, finalmente, como alumno interno para terminar teología y poder ser ordenado sacerdote. Era su gran sueño.

En Teruel recibe las primeras órdenes, y el presbiterado el 23 de marzo de 1901 de manos del obispo D. Juan Comes y Vidal. Está ilusionado con ejercer su ministerio sacerdotal en alguna parroquia, pero es nombrado formador y profesor de los futuros sacerdotes en el seminario. Fue llenando huecos en diversas asignaturas. A la docencia unía muchas horas de estudio personal, obteniendo el bachillerato y la licenciatura en Zaragoza. Fue secretario de estudios, vicerrector

y, finalmente, rector desde 1913 hasta 1924. Se preocupó especialmente de los seminaristas pobres, a quienes ayudaba económicamente. Hizo oposiciones a una canonjía en la catedral de Teruel, tomando posesión de la misma el 20 de diciembre de 1912. Nueve años más tarde es promovido a la dignidad de arcediano dentro del mismo cabildo turolense. En 1933, secundando los deseos del obispo y con consentimiento del capítulo catedralicio, se le designa para sustituir en sus cargas al penitenciario. A esta tarea de reconciliación dedicó muchas horas de su vida, llegando a ser afamado director de almas.

Ansioso de mayor perfección, inicia a sus 46 años una experiencia nueva. Solicita ser admitido en la Compañía de Jesús, permaneciendo un bienio en el noviciado, que realiza en Gandía y posteriormente en Gandesa. Siempre mostró una conducta ejemplar entre los demás novicios. Sin embargo, debido a una enfermedad intestinal, y al no poder llevar aquel tipo de régimen alimenticio, decide volver a su diócesis. Ante la insistencia de que permaneciera en la Compañía como director espiritual, respondió, no sin cierto humorismo: «No puedo. Y prefiero ser buen jesuita en la catedral que canónigo en la Compañía». Regresa a Teruel en 1926, y se reincorpora a las tareas habituales que tenía antes de su experiencia jesuítica. Desarrolla un apostolado variado y múltiple, manifestando un verdadero celo apostólico. Así lo atestiguan los diversos trabajos que se le encomiendan: consiliario de la Acción Católica femenina y otras asociaciones, como Hijas de María, Cofradía de Nuestra Señora del Sa-

grado Corazón, Orden tercera del Carmen, Adoración Nocturna... La vertiente social de su apostolado la ejerce con el Círculo Católico de Obreros. También atendió especialmente a la Institución Teresiana, fundada por \sphericalangle Pedro Poveda Castroverde, desde su llegada a Teruel en 1918. Su campo predilecto fue la dirección de almas, donde sobresalió de forma ejemplar. El tiempo entregado a los demás en incontables horas de confesionario, diálogos o retiros espirituales es ingente. Su espiritualidad tendrá mucho de exigencia ignaciana. Y, al estilo de \sphericalangle Ignacio de Loyola, todo lo hacía para «mayor gloria de Dios», como reza su divisa. Todavía no llevaba un mes al frente de la diócesis de Teruel fray \sphericalangle Anselmo Polanco, cuando ya le elige, el 4 de noviembre de 1935, como su vicario general, el primero y el único que tuvo. Desde entonces trabajarán estrechamente unidos. Compartirán juntos las tareas de gobierno y apostólicas. Juntos visitan a los pobres del Arrabal y juntos se acercan también a los encarcelados.

Se habían conocido en Teruel obispo y presbítero. Con afán de servir a Dios y a la Iglesia, sus vidas se unen y abrazan. No sólo en el pastoreo, sino también en el apesamiento, cautividad y martirio. Por breve tiempo marchó D. Felipe a Zaragoza. Cuando alguien le sugirió prolongar su estancia allí, respondió: «Es preciso volver a Teruel aunque estemos al martirio». Respuesta similar a la que había dado anteriormente el P. Polanco. El itinerario martirial será, efectivamente, el mismo para ambos. Apresados en Teruel el 8 de enero de 1938, juntos compartirán idénticos

sufrimientos. Valencia, Barcelona –en diferentes cárceles– y, finalmente, Pont de Molins (Gerona) son estaciones de su viacrucis doloroso. Un camino de cruz que les hace crecer por dentro. Desde la lóbrega cárcel rezan conjuntamente el rosario a la Virgen. El 7 de febrero de 1939 son llevados al Gólgota de su sacrificio. Cerca de Pont de Molins, en el barranco Can Trezte, fueron sesgadas sus vidas. Otros 42 compañeros murieron también allí. Sus cadáveres, medio quemados, permanecieron en el barranco hasta ser descubiertos por un pastor. El 3 de marzo de 1939 se procedió a exhumar e identificar los cuerpos. Los restos de don Felipe recibieron cristiana sepultura en el panteón que el cabildo catedralicio tiene en el cementerio de Teruel. Hasta que fueron exhumados para juntarlos a los del obispo, antes de emitirse el decreto de beatificación. La beatificación solemne tuvo lugar el 1 de octubre de 1995. Su fiesta se celebra el 7 de febrero, día de su martirio. El 7 de febrero de 1996 fueron trasladados sus restos a la cripta del s. XVII bajo el presbiterio. La piedra del altar tiene una inscripción: «Juntos hasta dar la vida por amor». La iconografía del beato Ripoll ha sido puesta en paralelo con la del P. Polanco. Viste sotana negra y en sus manos tiene una camisa limpia, en actitud de darla a un pordiosero, que se la pidió un día de rígido invierno (¿Mártires de la Guerras civil española).

BIBL.: BS *App.* I, 1067-1069; BELTRÁN BURRIEL J., *Felipe Ripoll. Historia de una fidelidad*, Revista Agustiniiana, Madrid 1955; CÁRCEL V., *Mártires españoles del siglo XX*, BAC, Madrid 1995, 435-451; MARTÍN ABAD J., *Dar la vida por amor*, Postulación Gene-

ral Agustiniiana, Roma 1955; MONTERO A., *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*, BAC, Madrid 1999².

J. Beltrán

FÉLIX I

S. III – papa – fiesta: 30 de mayo

Según el *Liber Pontificalis* nació de una familia romana y fue hijo de un tal Constancio. Con mucha probabilidad fue elegido papa en los primeros días de enero del año 269. No se sabe casi nada de su pontificado ni de su actividad, ya que las noticias que tenemos son muy escuetas e imprecisas, como en el caso de la biografía de Félix contenida en el *Liber Pontificalis*. Esta fuente refiere que Félix instituyó con un decreto la costumbre litúrgica de celebrar la misa en «memoria» de los mártires e hizo construir una basílica en el segundo miliario de la vía Aurelia, donde fue sepultado después de haber sufrido el martirio, durante el reinado de Aureliano, el 30 de mayo del 274. Las noticias relativas al decreto litúrgico y a la edificación de la basílica son inciertas, mientras que es seguramente errónea la indicación de la fecha de la muerte de Félix el 30 de mayo. Tal datación, recogida también por el *Martirologio Romano*, es debida, según Duchesne, muy probablemente a un error de lectura del compilador del *Liber Pontificalis* en lugar del 30 de enero. La noticia del martirio de Félix y de su sepultura en la vía Aurelia es asimismo inexacta y depende con toda probabilidad de la confusión entre el papa Félix y el homónimo mártir enterrado y venerado en la vía Aurelia. Bas-

tante más atendibles, entre otras cosas por su proximidad al tiempo en que vivió el pontífice, son las indicaciones del Calendario romano del 354, que incluye a Félix en la lista de las sepulturas episcopales y no en las martiriales, y el *Catálogo Liberiano*, de la misma época, que indica como lugar de sepultura de Félix la cripta de los papas en el cementerio de San Calixto.

Félix se ocupó probablemente de la cuestión de la deposición del obispo Pablo de Samosata y debió de recibir entre el 268 y el 269 la carta dirigida por el sínodo de Antioquía a su predecesor Dionisio, en la que se daba noticia de la decisión de destituir al obispo, acusado de herejía. En ella se decía además que Pablo se negaba a dejar su sede y se invitaba al Papa a romper la comunión con él. Tal vez Félix envió al obispo de Alejandría una carta sobre la cuestión, ya que es citada por el obispo ¿Cirilo de Alejandría en el curso de los debates cristológicos del s. V. El nombre de Félix es celebrado en la fecha del 30 de mayo, atendiendo a la errónea indicación del *Liber Pontificalis*.

BIBL.: BHL 420; AS *Maii* VII, París 1867, 233-234; BS V, 574-576; DHGE XVI, 886-887; EUSEBIO, *Hist. eccl.*, 7, 30, 19-23, 7, 32, 1; LP I, 27; CHRISTOL M., en P. LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, París 1994, 670; DE ROSSI G. B., *Roma sotterranea cristiana II*, 97-104; FORLIN PATRUCO M., en E. GUERRIERO-M. GRESCHAT (dirs.), *Storia dei papi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 44-53; GAIFFIER B. DE, *Les notices des papes Félix dans le Martyrologe romain*, AB 81 (1963) 333-336; LIETZMANN H., *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tubinga 1904, 91-94, 318-322; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 27-28.

U. Longo

FÉLIX III

†492 – papa – fiesta: 1 de marzo

Por el hecho de que el antipapa Félix había sido incluido en la lista de los papas legítimos con el cardinal II, Félix fue impropriamente llamado III. Él pertenecía a una ilustre familia romana y el padre, sacerdote del título de *Fasciola* (Santos Nereo y Aquiles) puede ser identificado con el sacerdote Félix al que ¿León I Magno había confiado la restauración de la basílica de San Pablo Extramuros. En el suelo de la basílica se encontraba una inscripción, hoy perdida, que se refería a la familia de Félix. Antes de ser elegido papa se esposó con una tal Petronia, que murió cuando él era diácono; y tuvo tres hijos, fallecidos durante su pontificado, de uno de los cuales descende ¿Gregorio I Magno. Félix, que sucedió en el pontificado a ¿Simplicio, fue elegido con toda probabilidad el 13 de marzo del 483 y gobernó a la Iglesia de Roma durante los últimos años del reinado de Odoacre y la venida a Italia de Teodorico. Pero más que por los acontecimientos políticos italianos de su época, su pontificado fue influenciado por la situación de las relaciones con las Iglesias Orientales, es decir, con la difícil herencia que le dejó su predecesor, que afrontó con inflexible tenacidad, pero que acabó con el cisma de la Iglesia constantinopolitana.

Al día siguiente de su elección tuvo noticia del *Henotikon*, edicto publicado por el emperador Zenón de acuerdo con el patriarca de Constantinopla Acacio que, traicionando la cristología calcedoniana, llegaba a un compromiso con la corriente monofisita. Zenón había depuesto al obispo de

Alejandro Juan Talaya, elegido por el partido calcedoniano del clero alejandrino y había colocado en su lugar al monofisita Pedro Mongo. Félix, para dominar la situación, envió una delegación a Constantinopla, capitaneada por los dos obispos Vital y Miseno, con la misión, además de anunciar su elección al emperador, de pedir la deposición de Pedro Mongo y convocar a Acacio a Roma para responder a las acusaciones que le hizo Juan Talaya. Los legados pontificios se dejaron corromper por los bizantinos y no se opusieron al nombramiento en los dípticos del nombre de Pedro Mongo. A su regreso, Félix convocó un sínodo, el 28 de julio del 484, y excomulgó a los dos legados junto con el obispo Acacio, quien, al conocer la sentencia papal, sintiéndose fuerte por la protección imperial excomulgó a su vez a Félix. Este, en un nuevo sínodo celebrado en Roma en octubre del 585, confirmó la excomunión de Acacio, juntamente con la de Pedro Mongo y mantuvo una postura inflexible incluso después de la muerte de los dos excomulgados, rechazando enérgicamente la reconciliación con la Iglesia de Constantinopla hasta que los nombres de Acacio y Pedro Mongo y de aquellos sucesores suyos no hubiesen sido quitados de los dípticos.

Félix murió probablemente el 1 de marzo del 492 y fue sepultado en la basílica de San Pablo Extramuros, donde se encontraba el mausoleo familiar.

BIBL.: AS *Februarii* III, París 1856, 502-508; BS V, 579-580; DBI 46, 29-36; DPAC II, 1200; EC V, 1135; LThK IV, 68; LP I, 50; GAIFFIER B. DE, *Les notices des Papes Félix dans le Martyrologe Romain*, AB 81 (1963)

346-348; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 52-53; SOTINEL C., en P. LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, París 1994, 671-672.

U. Longo

FÉLIX IV

S. VI – papa – fiesta: 22 de septiembre

Originario de Sannio e hijo de un tal Castorio, según el *Liber Pontificalis*, fue elegido papa el 12 de julio del 526. Aunque sobre su elección pesara la injerencia del rey godo Teodorico, Félix fue aceptado concordemente por todo el clero romano al considerarlo hombre de virtud y equilibrio. Durante su breve pontificado mantuvo cordiales relaciones con la corte de Ravena, en particular con Amalasunta, hija de Teodorico y regente en lugar del joven Atalarico. Félix obtuvo de los longobardos el reconocimiento de designar el tribunal para juzgar los procesos relativos a eclesiásticos. El *Liber Pontificalis* recuerda además que Amalasunta donó a Félix dos edificios en Roma, en la vía Sacra, el *Templum Sacrae Urbis* y el templo de Rómulo, que el pontífice adaptó al culto cristiano, transformándolos en la basílica de los Santos Cosme y Damián. En la obra de adaptación Félix mandó añadir un ábside que encargó decorar con un espléndido mosaico, en el que estaba representado el mismo pontífice en el acto de ofrecer la basílica. Félix proveyó a la restauración de la basílica de San Saturnino en la vía Salaria, que había sido gravemente dañada por un incendio. Desde los comienzos de su pontifica-

do mantuvo estrechas relaciones de colaboración con el obispo \nearrow Cesáreo de Arles, sosteniéndolo en la lucha contra el semipelagianismo. A principios del 529 Félix envió a Cesáreo veinticinco proposiciones relativas a la doctrina de la Iglesia sobre la gracia y el libre arbitrio, extraídas principalmente de textos de san \nearrow Agustín de Hipona y recogidas por \nearrow Próspero de Aquitania, que sirvieron al concilio de Orange, en julio del 529, para condenar el semipelagianismo.

Poco antes de su muerte, Félix, preocupado por la posibilidad de cismas con ocasión de su sucesión, designó como sucesor al archidiácono Bonifacio, estrecho colaborador suyo. Murió con toda probabilidad el 22 de septiembre del 530 y fue sepultado en San Pedro del Vaticano. En su epitafio se recuerdan su generosidad para con los pobres, su humildad y su prudente administración económica. Félix IV ha sido confundido a menudo con \nearrow Félix III, antepasado de \nearrow Gregorio I Magno. El *Liber Pontificalis* lo recuerda el 12 de octubre. En la edición del *Martirologio Romano* de 1583 no está registrado su nombre, pero sí aparece en la posterior edición de 1586 en la fecha del 30 de enero. Con esta fecha es también recordado en la edición del *Martirologio Romano* de 1913, mientras que en la edición de 1922, basándose en los cálculos de Duchesne, la mención de Félix IV fue desplazada al 22 de septiembre.

BIBL.: BHL 431; AS *Ianuarii* II, Venecia 1734, 1032-1033; BS V, 580-581; *Catholicisme* IV, 1159-1161; JAFFÉ I, 110; LP I, 56; PL 65, 1-16; DESMULLIEZ J., en P. LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, París 1994, 672-673; GAIFFIER B. DE, *Les notices des papes Félix dans le Martyrologe Romain*, AB 81 (1965) 349-350; PAREDES J.

(dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 59-60; PIETRI C., *Aristocratie et société cléricale (Mélanges de l'École française de Roma)*, Antiquité 93 (1981) 461-467.

U. Longo

FÉLIX DE CANTALICIO

1515 ca.-1587 – capuchino – canonizado el 22 de mayo de 1712 – fiesta: 18 de mayo

Félix Porro, nacido hacia el 1515 en la aldea de Cantalicio (Rieti), entró en el noviciado capuchino de Anticoli de Campagna (actual Fiuggi) entre finales de 1543 e inicios de 1544, tras haber servido muchos años con la familia Pichi, en Cittaducale, primero como pastorcillo y después como campesino.

Desde hacía tiempo deseaba hacerse religioso para vivir en penitencia y en silencio, como los antiguos anacoretas, de los que, desde niño, había escuchado la lectura de las *Vidas*. Pero la decisión la tomó de repente, tras haber estado en peligro de muerte. Emitió la profesión de los votos el 18 de mayo de 1545 en el convento de Monte San Giovanni Campano (Frosinone), donde el 12 de abril dejó en testamento la parte que le correspondía de los bienes paternos a aquellos de sus hermanos más necesitados.

Tras haber permanecido por un breve período de tiempo en los conventos de Tívoli y de Palanzana (Viterbo), en 1547 llegó a Roma, al convento de San Buenaventura en el Quirinal, donde permaneció hasta su muerte, que tuvo lugar el 18 de mayo de 1587. Durante cuarenta años consecutivos se ejercitó en el pesado ofi-

cio de limosnero, que le atrajo la simpatía y la veneración del pueblo romano; gente del pueblo y familias principescas acudían a él invocando oraciones y petición de milagros. Félix les añadía sus recomendaciones: «rezad el rosario... No está bien, señora... Cambie de vida... Todos los libros están hechos para entender al Señor...» etc. A todos les enseñaba a cantar sus «canciones», pero pocas nos han llegado. Estas tienen como tema sobre todo la Navidad y la Virgen. A propósito del amor a Dios, según él decía, grande como el mar, canta: «Se podría preguntar, a quien yace en medio del mar, si el agua tiene cuanto quiere, en aquel mar inconmensurable, donde todo santo es anegado».

En las actas de los procesos canónicos, mientras los testigos laicos exaltan los poderes taumaturgicos de Félix, los frailes, por el contrario, dan fe del papel que en su vida ocupaba la austeridad, la penitencia, el trabajo y la contemplación: fue un carismático y un místico.

Unido por una gran amistad espiritual a san Felipe Neri, Félix, todavía en vida, fue considerado santo por hombres como el futuro cardenal César Baronio, san Carlos Borromeo y Sixto V, a quien predijo el pontificado, amonestándolo para que se lo tomase en serio. En 1580 acudió a Frascati para pedir a Gregorio XIII que levantase a los ciudadanos de Cittaducale la excomunión y el entredicho en el que habían caído por maltratar a su obispo Pompilio Pirotti.

Félix murió en Roma, en el convento de San Buenaventura, mientras se celebraba allí el capítulo general de la Orden capuchina. Ello favoreció la difusión de su fama de santidad

entre todas las naciones de Europa. La afluencia de los fieles para venerar su cuerpo fue indescriptible. Sixto V quiso tener el resumen de su vida, virtud y milagros antes de que fuese sepultado, y el siguiente 25 de mayo ordenó la instrucción de un proceso *extra ordinem*, terminado por el vicegerente Julio Ricci entre el 10 de enero y el 10 de noviembre del mismo año 1587. Pero esta preciosa fuente de información no tuvo en cuenta que trataba la causa de Félix, por lo que fue necesario instruirlo *ex novo* con los procesos ordinarios (1614-1616) y apostólico (1616-1622). Félix fue beatificado el 1 de octubre de 1625 y canonizado el 22 de mayo de 1712. Cronológicamente ha sido el primer santo de la Orden capuchina y siempre ha sido considerado un típico modelo de santidad evangélico-franciscana, imitado sobre todo por los laicos. Variada y abundante fue su iconografía que lo representa en visión con la Virgen y el Niño en brazos, en compañía de san Felipe Neri, pidiendo por las calles de Roma o mientras realiza algunos milagros. Su fiesta se celebra el 18 de mayo.

BIBL.: BS V, 538-540; M. D'ALATRI, *Fra Felice da Cantalice, il santo del popolo romano*, Roma 1958; *Particolarità dei processi canonici di san Felice da Cantalice*, L'Italia francescana 62 (1987) 599-604; *San Felice da Cantalice nella devozione popolare*, Roma 1987.

M. D'Alatri

FÉLIX DE NOLA

S. III – presbítero – fiesta: 14 de enero

El humilde presbítero Félix de Nola murió en edad tardía en Nola, Cam-

pania, el 14 de enero de un año probablemente de la segunda mitad del s. III, pero la fama de su santidad taumaturgica hizo rápidamente de su tumba uno de los lugares más venerados de Occidente. La figura del santo, confirmada por numerosos testimonios arqueológicos, literarios y litúrgicos antiguos, está relacionada con la obra de Paulino de Nola, quien, al retirarse en el 395 a vivir junto a su tumba y eligiéndolo patrono y «compañero invisible», no sólo fue testigo y promotor del culto, cantando en su fiesta anual las gestas en la serie *carmina natalicia*, sino que organizó en torno a ella la vida cristiana y social de la comunidad, haciéndose arquitecto y destinatario munificente de las distintas basílicas y construcciones anejas, cuyos restos se pueden admirar hoy en Cimitile, municipio surgido sobre la antigua área sepulcral extraurbana de Nola. Las excavaciones arqueológicas han desvelado, precisamente bajo el recinto con balaustres venerado desde siempre como el lugar de la tumba de san Félix, una construcción casi cuadrada erigida sobre tres tumbas paralelas, en la primera de las cuales, al nivel de la entrada del originario edificio sepulcral, se ha encontrado una lápida de mármol que lleva el relieve de un hombre con vestiduras cortas y un animal en brazos (resto quizá de decoración de un monumento pagano adaptado a la representación cristiana del Buen Pastor). Según una hipótesis deducida del relato de Paulino, las tres tumbas encerraban los cuerpos de Félix y de los dos obispos Máximo y Quinto: el singular mausoleo, fechado entre finales del s. III (Chierici) y comienzos del

s. IV (Korol), equivaldría a una especie de «cripta de los obispos» nolanos. En torno a dicha área sepulcral se desarrollaron en posteriores fases las diferentes basílicas anteriores y posteriores a Paulino: ya desde la segunda mitad del s. IV el santuario fue meta de numerosos peregrinos, como prueban los grafitos murales y canta enfáticamente el poeta nolano (*Carm. XIV*), que además de describir varias formas devocionales populares, recuerda también el reconocimiento oficial de la tumba (*Carm. XXI, 577ss*); además, en los siglos siguientes todo el lugar seguirá siendo frecuentado (Pani Ermini).

Ya el papa Dámaso ofrece un testimonio seguro del culto de Félix en el *Epigr. 59*, en el que cumple con un voto de acción de gracias al santo por haberlo salvado de los lazos de la muerte y de las calumnias de los adversarios (probable alusión a la acusación de homicidio del judío Isaac hacia el 371): la inscripción estaba quizá destinada a la basílica nolana (De Rossi, Ferrua) y no a una iglesia romana (Silvagni), pues el culto del santo en Roma (San Félix in Pincis) está atestiguado sólo en edad más tardía. En todo caso, el epigrama damasiano no sólo demuestra la difusión de la devoción felicianiana más allá de las fronteras regionales, sino que atribuye al santo un patrocinio especial, representándolo como patrono contra los perjurios y calumniadores (*ultor periurii*): tal connotación cultural está confirmada por Agustín de Hipona (*Epist. 78, 3*), que al enviar a Nola dos miembros de su Iglesia enemistados entre sí por recíprocas calumnias, presenta la tumba de Félix como uno de los lugares santos que, en una es-

pecie de juicio de Dios, desenmascara con terribles prodigios a falsos y perjuros.

Pese a tales y tantos testimonios culturales, la identidad precisa del personaje sólo es conocida a través del entusiasta recuerdo de Paulino, que remitiéndose quizás a tradiciones locales y recurriendo al tópico bíblico, a los clichés hagiográficos y especialmente al elemento maravilloso, sobre todo en los poemas natalicios IV y V, cantó su patria, nacimiento, formación, actividad y muerte, componiendo, como en dos capítulos, la primera *Vita* de san Félix, única inspiradora de los hagiógrafos posteriores.

Nacido en Nola de padre sirio, Félix hereda su rico patrimonio con su hermano Ermias, pero los dos, a imitación de [✓]Jacob y Esaú, siguen vocaciones diferentes, abrazando uno la milicia terrena y otro la carrera eclesiástica (lector, exorcista y al final presbítero) al servicio exclusivo de Dios. Al estallar la persecución, mientras el viejo obispo Máximo se refugia por prudencia en las montañas, Félix lo sustituye cuidando impávido la grey dispersa, hasta que capturado afronta los duros tormentos de la cárcel, de la que, como san [✓]Pedro, es prodigiosamente liberado, para que pueda socorrer al obispo. Con el jugo de un racimo de uvas colgado milagrosamente de unas zarzas Félix reanima a Máximo y lo conduce a la ciudad. Recuperada por breve tiempo la seguridad para la Iglesia, el santo reanuda sus labores de catequización y aliento, basadas en el testimonio personal (*omnibus eloquio simul exemploque magister, Carm. XV, 51*). Al recrudecerse la persecución, aunque buscado enfurecidamente, lo-

gra escapar de sus perseguidores gracias a estratagemas e intervenciones milagrosas, refugiándose en un edificio derrumbado, en cuya entrada una tela de araña admirablemente tejida al instante le sirve para engañar a sus enemigos. Félix se esconde posteriormente en un pozo, donde por seis meses una piadosa mujer, sin conocerlo, por impulso divino, lo alimenta. Tras el restablecimiento de la paz, muerto el obispo, Félix es elegido por aclamación para sucederle, pero rehúsa por humildad, continuando su servicio pastoral como simple presbítero. Renunciando al derecho de restitución de los bienes confiscados, pasa los últimos años antes de su muerte en ascética pobreza, trabajando como colono en un pequeño campo para proveer a su sustento y al ejercicio de la caridad.

La crítica, advirtiendo la vaguedad de las indicaciones cronológicas, ha establecido desde hace tiempo dos dataciones posibles: una de la segunda mitad del s. III, tesis quizá basada en la alusión al edicto de Galieno del 260 para la restitución de los bienes confiscados, y otra del período diocleciano-constantiniano; en cualquier caso, los estudiosos han subrayado recientemente el intento hagiográfico-edificante y el escaso valor documental de los dos poemas paulinianos, poéticamente elaborados según el modelo de las pasiones tardías y de los panegíricos cristianos. Paulino, hagiógrafo y poeta, basándose en la memoria comunitaria, centrada en la tumba, y en los esquemas de santidad de su tiempo, construyó el perfil heroico de un presbítero que vivió en un momento dramático de la Iglesia, compendiando

los modelos de santidad martirial, episcopal y monástica, pero proyectando en ellos también su ideal de perfección: Félix (insistentemente calificado de mártir o confesor), aun sin morir mártir, con el glorioso testimonio en la persecución y con la experiencia cristiana de toda la vida realiza la santidad martirial (*sine sanguine martyr, martyrium sine caede*); simple presbítero, es padre amable, premuroso pastor y maestro incansable, desarrollando fundamentalmente la tarea del obispo; en la pobreza y en la ascesis activa se adelanta en el tiempo a los futuros modelos de la ascesis, realizando *ante litteram* el ideal monástico (Luongo).

En los demás natalicios y en el epistolario, Paulino exalta la figura espiritual del santo, la función de protector ante las calamidades públicas y privadas, de defensor contra los bárbaros, y su poder taumatúrgico manifestado en tantos episodios en favor, sobre todo, de los humildes y convirtiéndolo así en prototipo de santo de la antigüedad.

El mártir-confesor está presente en el *Martirologio Jeronimiano* el 14 de enero (*sancti Felicis Nolensis*), pero también en el *Calendario Cartaginés*, que lo incluye significativamente en el prolijo santoral africano con otros santos universales y mártires de Ultramar; el mismo día lo conmemoran los calendarios y martirologios de la Alta Edad media; figuraba entre las ocho parejas de mártires en los mosaicos de la cúpula de San Prisco, junto a Capua, del s. V.

La «biografía» pauliniana es parafraseada fielmente en el s. VI por [✓]Gregorio de Tours (*In gloria martyrum* 103), por el presbítero Marce-

lo y, en el s. VIII, por [✓]Beda el Venerable. Pero la propagación de su culto tuvo algunas consecuencias, entre otras cosas por la infinidad de homonimias, que hace de los dossiers de los Felices uno de los problemas más complejos de la hagiografía latina. En Roma, después de [✓]Dámaso, el culto se arraigó hasta el punto de que Félix, titular más tarde de una basílica *in Pincis* (no lejos de la actual Trinità dei Monti) por aquellos procedimientos de apropiación, reivindicación y desdoblamiento típicos del género, entró en el santoral romano, que ya veneraba a [✓]Félix y Aducto en la vía Ostiense (30 de agosto) y a otro Félix en la vía Portuense (29 de julio); pero la coincidencia del *dies natalis* (14 de enero) es un claro indicio de que se trata del mismo santo nolanense cuyo culto fue implantado en Roma (Delchaye). La leyenda imaginó a dos hermanos presbíteros romanos del mismo nombre, el mayor muerto en la vía Ostiense con Aducto (BHL 2880), el menor procesado bajo Draco y enviado a trabajos forzados al Circeo, donde después de una serie de curaciones prodigiosas habría llegado a Nola, para morir doce años después (BHL 2885, *Vita s. Felicis presb. Romani*): en contraposición a la leyenda romana que ya se había impuesto, los nolanos pretendieron que la localización *in Pincis* se refiriera a los alrededores de su ciudad. [✓]Adón de Vienne, en sus recensiones del *Martirologio* (855-865), mezcló la leyenda romana con el relato pauliniano, y Flodoardo de Reims parafraseó en versos esa nueva recensión (*De Christi triumphis apud Italiam* XIV 3, PL 135, 855s).

Pero la tradición medieval se complica aún más por el gran número de

santos homónimos, cuyas vidas se localizan en Nola según la leyenda, haciendo de ella la ciudad de los Felices, como demuestra el texto de la *Legenda aurea*. Además, la Iglesia nolana desde la Edad media, junto al pauliniano presbítero Félix (actual patrono de Cimitile), reconoce como protector principal de la ciudad y de la diócesis a un Félix mártir y proto-obispo, venerando en la cripta de la catedral su prodigioso sepulcro, del que, según la tradición, manaba un líquido milagroso (maná de san Félix). La antigua leyenda de un Félix obispo (desconocido para Paulino), que procede del confuso elenco del 27 de julio del *Martirologio Jeronimiano* y de una *passio* medieval muy fabulosa (BHL 2869), que se conservan en un pasionario hispánico, nace probablemente del desdoblamiento del único santo de tal nombre (Delehaye). El enigma de los Felices nolanos, parte importante del intrincado laberinto de la hagiografía del sur de Italia, merece en cualquier caso un estudio sistemático.

BIBL.: AS *Januarii* I (1643) 937-952; BS V, 549-556; *Mart. Hier.*, 40; ADÓN, *Mart.*, 57ss; BEDA, *Vita Felicis*, PL 94, 789-798; FLODOARDO, *De Christi triumphis apud Italiam* XIV 3, PL 135, 855s; GREGORIO DE TOURS, *In glor. mart.* 103, MGH *SS rer. Mer.* I 2, 107; JACOBO DE VORÁGINE, *Legenda aurea* 29, ed. de T. GRASSE, Breslau 1890, 102s., trad. it. Turín 1995, 124s; *Mart. Rom.*, 20-21; PAULINO DE NOLA, *Carmina* (CSEL 30); USUARDO, *Mart.*, 160, 342.

CHIERICI G., *Metodi e risultati degli ultimi studi intorno alle basiliche paleocristiane di Cimitelle*, Rendiconti della Pont. Accademia Romana di Archeologia 29 (1956-1957) 139-149; DELEHAYE H., *Les saints du cimetière de Commodille*, AB 16 (1897) 17-43; *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas 1933, 304s; EVENEPOEL W., *The Vita Felicis of Paulinus Nolanus and the Beginnings of Latin Hagiography*, en *Fructus centesimus. Mélanges offerts à G. J. M. Bartelink*, Steenbrugge 1989, 167-175; FABRE P., *S. Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, París 1949, 68ss., 339ss; FERRUA A., *Epigr. Damas.* 59, Roma 1942, 213-215; *Graffiti di pellegrini alla tomba di S. Felice*, en *Studi in memoria di Gino Chierici*, Caserta 1965, 17-19; KOROL D., *I sepolcreti paleocristiani e l'aula soprastante le tombe dei Santi Felice e Paolino a Cimitile/Nola*, en *Didattica e territorio*, Nola 1988, 135-164; LANZONI F., *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII*, Faenza 1927, 228-236; LUONGO G., *Lo specchio dell'agiografo. I carmi XV e XVI di Paolino di Nola*, Nápoles 1992; *Paolino, testimone del culto dei santi*, en *Atti del II Convegno paoliniano* (Nola-Cimitile 18-20 de mayo de 1995), Strenae Nola 8, Roma-Nápoles 1998; PANI ERMINI L., *Il pellegrinaggio dal tempo di Paolino e lo sviluppo del santuario*, ib; PRETE S., *Paolino di Nola e l'umanesimo cristiano*, Bologna 1964, 135-138; *Paolino agiografo: gli Atti di San Felice di Nola (carm. 15-16)*, en *Atti del Convegno XXXI Cinquantenario della morte di San Paolino di Nola*, Roma 1982, 149-159, ahora en *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Nápoles 1987, 103-116; QUENTIN H., *Les martyrologes historiques du Moyen Âge latin*, París 1907, 106, 415, 518-522; REMONDI NI G., *Della Nolana ecclesiastica storia I*, Nápoles 1747; SILVAGNI A., *Se il carne damasiano di San Felice appartenga veramente a Nola*, Rivista di Archeologia Cristiana 12 (1935) 249-264; TESTINI P., *Cimitile: l'antichità cristiana*, en A. PRANDI, *L'art dans l'Italie méridionale. Aggiornamento dell'opera di E. Bertaux*, 4 (1978) 163-176.

G. Luongo

FÉLIX Y ADAUCTO

S. III – mártires – fiesta: 30 de agosto

En una poesía el papa ↗ Dámaso (366-384) recuerda a Félix y Aducto como mártires a los que se tributaba culto en el lugar de su sepultura; el *Martirologio Jeronimiano* (y después otros textos) recuerdan su memoria el 30 de agosto. La primera *Vita* (BHL 2880), que parece de época precarolingia (s. VII), pero es conocida en varias versiones, cuenta que Félix era

romano y presbítero, como un hermano. Arrestado por seguir a Cristo en tiempos de Diocleciano, fue llevado al templo de Serapis para que sacrificara al dios; Félix sopló sobre la estatua derribándola, y lo mismo sucedió con las estatuas de Mercurio y Diana. El poder manifestado le ocasionó la tortura y la condena capital. El último episodio se desarrolla en la vía Ostiense, fuera de la ciudad, donde se elevaba un gran árbol consagrado a los dioses y un templo en las cercanías: invitado una vez más a sacrificar, Félix ordenó al árbol que se derrumbara sobre el templo destruyéndolo, como así sucedió. Félix fue entonces decapitado, pero mientras lo conducían a las inmediaciones para ejecutar la condena, un cristiano se acercó declarando su fe, por lo que fue decapitado con Félix. En la *Vita* escrita por ↗ Adón de Vienne (BHL 2878) en su *Martirologio* (s. IX) se recuerda que el anónimo podía llamarse *Adauctus*, «añadido», «quod sancto martyri Felici auctus sit ad coronam». Marbodo de Rennes (1035-1123) ha escrito una vida en versos, refiriéndose a la *Vita* más antigua (BHL 2883), pero acentuando las diferencias entre el mártir cristiano y el prefecto pagano y enriqueciendo los datos mitológicos del contexto en que se desarrolla el martirio.

Félix fue sepultado con su compañero en una cripta de las catacumbas de Comodila, en la vía Ostiense, donde surgió muy pronto una capilla o una pequeña basílica en su honor, a cargo de ↗ Juan I (523-526) y de ↗ León III (795-816). En ella se conservan algunos frescos del s. VI con las imágenes de los dos mártires. ↗ León IV (847-855) donó a la mujer

de Lotario, Ermengarda, una reliquia de los dos mártires; esta llevó su culto más allá de los Alpes, hasta Cracovia, donde se les dedicó una capilla en el palacio real.

BIBL.: BHL 2878-2884 y *Suppl.*, 329-330; cf AS *Augusti* VI, 547-548, pero sobre todo SURRIUS, VII (1581) 653 para la *Vita* más antigua; para ADÓN la ed. de J. DUBOIS-G. RENAUD, París 1984, 293-294; para MARBODO, PL 171, 1633-1636; BS V, 582-585; cf además BAGATTI B., *Il cimitero di Commodilla*, Ciudad del Vaticano 1936; DEGL'INNOCENTI A., *L'opera agiografica di Marbodo di Rennes*, Spoleto 1990, 147-157; DELEHAYE H., *Les saints du cimetière de Commodille*, AB 16 (1897) 17-29; FERRARA A., *Epigrammata Damasiana*, Ciudad del Vaticano 1942, 98-101; QUENTIN H., *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, París 1908, 518-520.

C. Leonardi

FÉLIX Y RÉGULA

S. III – mártires – fiesta: 11 de septiembre

Según la tradición, eran soldados de la legión tebea, nacidos hacia la mitad del s. III (250 d.C.). Tres breviarios antiquísimos ofrecen abundantes noticias sobre ellos: el Breviario gótico de Munébrega, el Breviario de Montearagón (Huesca) y el Breviario de la diócesis de Salamanca.

El Breviario de Munébrega (Zaragoza), en la diócesis de Tarazona, dice: «El mismo día 11 de septiembre, el martirio de los hermanos Félix y Régula, en la ciudad de Torrijo, dominada por los suevos, los cuales santos, según la tradición, fueron soldados de la legión tebea. Habiendo llegado a dicha ciudad, pasaron algún tiempo en ayunos y abstinencias, orando y predicando a los pueblos el Evangelio... A este tiempo, llegaron

los perseguidores y ministros enviados por el emperador Maximiano. Los dos hermanos fueron los primeros que se presentaron al delegado gentil. Habiendo sido preguntados, respondieron: «Nosotros somos cristianos y de la compañía de los santos ↗Mauricio, Eugenio y demás soldados de la región tebea». El perseguidor, llamado Daciano, mandó que los tendieran sobre unas parrillas de hierro encendido... Afirmándose en la fe cristiana, Daciano mandó cortar sus cabezas». Con tintes legendarios, el breviario de Munébrega recoge lo siguiente: «se vio un milagro admirable, porque tomando las cabezas, cada uno en sus propias manos, junto a la orilla del río, fueron sepultados. También se oyó la voz de ángeles que cantaban: “Los ángeles os llevarán al paraíso, os recibirán con alegría y os acompañarán hasta la ciudad santa de Jerusalén...”». En la historia de los tres breviarios se dice que en el pueblo de Torrijo se conservan las dos cabezas de los mártires engarzadas en plata. Un historiador afirma que en el monte donde fueron sepultados se levantó un templo, donde se guardaban sus reliquias. Hacia los años 1600-1613, se construyó la capilla de los santos mártires en un lateral de la parroquia de Nuestra Señora del Hortal. También los santos hermanos Félix y Régula son venerados en otras ciudades de Italia, Francia, Alemania y Suiza.

BIBL.: RANZÓN P., *Gloria de Tarazona en los siglos pasados*, Madrid 1708; SANZ ARTIBUCILLA J., *Historia de la fidelísima y vencedora ciudad de Tarazona*, 2 vols., Madrid 1930; *Apuntes para la Historia de Tarazona*, La Cultura Intelectual 1 (1925).

V. Bonilla

FERMÍN

S. III.– obispo mártir – fiesta: 7 de julio

Obispo de Amiens (Francia) y mártir. Copatrono de Navarra junto con san ↗Francisco Javier. Sobre su vida y martirio existen las *Actas de san Fermín* que se remontan no más allá de los ss. V ó VI, de escasa credibilidad histórica según los Bolandistas, que las recogen de la edición de Bosquet. Las tradiciones que nos han llegado sobre su vida y martirio nacen en Amiens, capital de Picardía, donde apenas pueden certificarse noticias litúrgicas sobre el santo mártir incluido en las letanías de Carlos el Calvo, en Rabano Mauro y en Usuardo, todas ellas del s. IX. De todas maneras, la vida de san Fermín parece partir del conocimiento que tenemos de san Saturnino, cuyas actas auténticas datan de los siglos IV ó V. En Pamplona se inicia el culto no antes del s. XII.

Todo nos habla, dentro de unos tintes legendarios, de una familia pamplonesa de finales del s. III, formada por el padre, Firmo, distinguido entre sus conciudadanos por su amable carácter, por su honestidad de vida y por ser el primero de los senadores locales; su mujer, Eugenia, y sus tres hijos, Fermín, Fausto y Eusebia.

Por los mismos años preside la comunidad cristiana de Toulouse (Francia) el obispo Saturnino, ayudado por su discípulo Honesto. Habiendo evangelizado toda la región, piensa extender el mensaje cristiano al otro lado de los Pirineos, para lo cual envía al sacerdote Honesto, quien se presenta en Pamplona para predicar la fe cristiana. Mientras Honesto predica, pasa

cierto día por las inmediaciones el senador Firmo, que se dirigía al templo de Júpiter. Sorprendido por el lenguaje del desconocido predicador, se dirige a él y le pide la presencia de su maestro Saturnino en Pamplona. Saturnino acude ante la petición y llega a convertir y bautizar a cuarenta mil navarros, entre ellos a Firmo y toda su familia.

Tras poner las bases de la nueva comunidad cristiana, vuelve Saturnino a Toulouse, donde le espera el martirio. Queda en Pamplona Honesto y con él Fermín para recibir, en profundidad, las verdades cristianas. Maestro y discípulo recorren las comunidades navarras convirtiendo a numerosas familias, hasta que Fermín es enviado a Toulouse para completar su formación. En la ciudad francesa es ordenado sacerdote por el obispo Honorato, sucesor de Saturnino, y al poco tiempo es consagrado obispo para evangelizar las Galias. Vuelve Fermín a Pamplona, donde permanece poco tiempo en compañía de Honesto pues, siguiendo el mandato de Honorato, pasa a Francia donde inicia sus andanzas misioneras.

Siempre según las actas, se adentra el nuevo apóstol en Aquitania predicando su fe. Se presenta en Agen, donde contacta con el presbítero Eustaquio. Se dirige después a Clermont-Ferrand, donde convierte a los jueces Arcadio y Rómulo, hecho que le abre las puertas de Anjou y de su capital Angers, cuyo obispo Auxilio le nombra colaborador suyo. De allí pasa a la tierra de los belovacos. En la ciudad de estos, Beauvais, sufre la cárcel y el suplicio, pero liberado por los cristianos, levanta una iglesia dedicada a San Esteban y convierte a toda la

región. Se adentra finalmente en Picardía hasta llegar a Amiens, convierte al senador Faustiniario y a varios nobles, alcanzando tal renombre que el pueblo le sigue con entusiasmo. Alarmados los gobernadores Lógulo y Sebastián, mandan sus esbirros para que encarcelen a Fermín en las mazmorras de la puerta Clipiana; para que no llegue a enterarse el pueblo, ordenan que sea ejecutado de noche en la misma prisión, de donde es recogido por Faustiniario y enterrado en su sepulcro familiar de Abladene, lugar próximo a Amiens.

La Iglesia de Amiens ignoraba la localización de las reliquias de san Fermín. La tradición habla de su hallazgo y traslado durante el pontificado del obispo san Silvio, en el año 615. Ni el hecho ni la figura del obispo están lo suficientemente documentados. En Pamplona el culto a san Fermín queda registrado en 1186, al recibir el obispo Pedro de París una reliquia del cráneo del santo por parte del obispo de Amiens, Thibaut d'Eilly. La llegada de esta reliquia señala el inicio de una devoción popular que todavía pervive en nuestros días. Otras reliquias fueron llegando a Pamplona durante los siglos siguientes, la última en 1941. Todas se conservan en la catedral, en la capilla del santo, en el ayuntamiento y en templos locales. El culto al mártir y obispo está íntimamente unido a la recepción de sus reliquias, según nos consta por la documentación recibida en 1572. En Madrid es conocida la iglesia parroquial a él dedicada, sede de la Real Congregación de san Fermín de los Navarros.

El Sínodo de 1300 ordena que la fiesta se celebre con solemne octava.

Otro tanto dispone el de 1466. Su oficio ya figura en los breviarios de 1332, 1383 y 1440. Tras una acalorada discusión en la que participaron todos los estamentos de Navarra, san Fermín, que ya era considerado patrono entre el pueblo, en 1657 fue proclamado por Alejandro VII copatrono de Navarra, junto a san Francisco Javier. Desde tiempo inmemorial es titular de la diócesis de Pamplona. En 1745 su oficio fue extendido a todos los reinos del rey católico. Tres fiestas celebra la Iglesia de Navarra en honor de su patrono: el 7 de julio, su fiesta principal; el 25 de septiembre, conmemoración de su martirio; domingo siguiente al 13 de octubre, fiesta de sus reliquias. Los lugares más importantes de su culto se localizan en Pamplona: su propia capilla en la parroquia de San Lorenzo, la iglesia de San Fermín de Aldapa y la catedral metropolitana. Aparte de ser patrón de Navarra y titular de la diócesis, san Fermín figuró en la Edad media como protector de los toneleiros, mercaderes de vino y panaderos. Se le invocaba para verse libres del escorbuto y de la erisipela.

La imagen más conocida de san Fermín es el busto relicario del s. XV que se venera en su capilla de Pamplona; otro busto relicario es venerado en la Seo pamplonesa. En general, su imagen figura con vestimentas de obispo mártir, en la mayoría de los retablos navarros del romanismo del s. XVII y del barroco del XVIII, en compañía de san Francisco Javier o de san Saturnino. En pintura, por ejemplo en Berdusán, se le representa con ornamentos episcopales, sosteniendo o apoyándose en el escudo de Navarra, incluso llega a ser caracteri-

zado por Palomino con el crucifijo de misionero. Son frecuentes los grabados votivos que lo representan casi siempre de medio cuerpo. El más conocido de los mismos es el de B. Picart, quien lo grabó en Bruselas en el año 1684. Además se halla representado de pontifical en el pórtico norte (s. XIII) de la catedral de Amiens, y en seis bajorrelieves monumentales con escenas de su vida en el coro de la misma.

BIBL.: BS V, 866; DHGE VII, 252-257; *Actas de san Fermín (Histoire de l'Église Gallicane* II, 146, Bosquet 1636); ARRAIZA J., *San Fermín Patrono*, Ayuntamiento de Pamplona, Pamplona 1989; GOÑI GAZTAMBIDE J., *Historia de los obispos de Pamplona*, EUNSA, Pamplona 1979; SALMÓN C., *Historie de Saint Firmin*, Arras-Amiens 1861.

J. Arraiza Frauca

FERMO Y RÚSTICO

S. IV – mártires – fiesta: 9 de agosto

Mártires venerados en Verona y en Bérgamo. Antes de la traslación de sus restos no se tiene noticia de su culto en Verona, a pesar de que santos con estos mismos nombres ya eran objeto de veneración en otros lugares. De hecho, aparecen junto a otros mártires, con fecha del 9 de agosto, en el *Martirologio Jeronimiano*, como martirizados en Oriente, y sólo en el s. IX en *Martirologios* carolingios se habla de su martirio en Verona. En aquel tiempo ya debían de haberse escrito y extendido las *Passio* y *Translatio* (BHL 3020-3021) que, a nuestro juicio, formaban parte de una única narración hagiográfica, claramente legendaria. En ella se narra que los santos eran originarios de Pérga-

mo o de Bérgamo, según los manuscritos, que fueron capturados en Milán, durante la persecución de Diocleciano (294); conducidos posteriormente por el prefecto Anulino a Verona y martirizados allí en tiempos del obispo Prócolo.

La *Passio* y *Translatio* tienen similar redacción a otras narraciones, con partes incluso copiadas por el hagiógrafo, como el comienzo, extraído de la *Passio* de los santos Nabore y Félix (BHL 6029), que a su vez se deriva de la de san Víctor de Milán (BHL 8580). De estos textos seguramente se toma el nombre del prócon-sul *Anulinus*, perseguidor de nuestros santos, y a partir de las *Passiones* milanesas se construye una narración de acontecimientos de dudosa base histórica, para demostrar que el martirio tiene lugar en Verona. De hecho, los santos habrían sido llevados consigo por Anulino, que iba a Venecia, y en Verona, entregados a un tal «milite» de nombre «Chancario», «vicario» de la ciudad. Tras la muerte, los cuerpos se abandonaron como pasto para las bestias, pero aparecieron dos hombres misteriosos, que decían ser mercaderes. Estos los envolvieron en limpios sudarios y los colocaron sobre dos catafalcos, y embarcados en un navío, los llevaron a un lugar desconocido, hasta que fueron descubiertos en Capo d'Istria y trasladados a Trieste. Allí los habría adquirido el obispo Annón (750-772) para llevarlos a Verona, junto con su hermana María, quien se encargó de proporcionarles una digna sepultura en el mismo sitio donde tuvo lugar el martirio, en la iglesia que, todavía hoy, está dedicada a ellos.

De este modo su culto se relaciona

muy estrechamente con la revitalización de la vida religiosa y del culto de los santos en Verona en la primera edad carolingia, de lo que son un testimonio ejemplar los *Versus de Verona civitate* (vv. 67-84), donde de la mención del templo de los dos santos mártires se pasa a ilustrar la traslación llevada a cabo por Annón. Su culto se enraizó profundamente en la vida religiosa de la ciudad, el templo se convierte en sede de un monasterio benedictino desde el s. XI, transformado después en convento franciscano en 1261, suprimido por Napoleón. Allí se siguen venerando las reliquias de los dos santos mártires, patronos secundarios de la Iglesia de Verona.

La variante gráfica, presente en algunos manuscritos, de Bérgamo por Pérgamo ha dado lugar a un culto bergamasco hacia los dos santos mártires, culto corroborado por una *Inventio* en 1171 de los dos cuerpos en las cercanías del río Gardellone, sobre la que se elaboró la leyenda de su huida de Verona, por obra del obispo de Bérgamo Tachimpaldo en el 855 (pero este obispo gobernó la Iglesia bergamasca del 797 al 814). Los cuerpos de los santos Fermo y Rústico –según esta tradición– fueron depositados fuera de los muros de Bérgamo, en un lugar llamado Plorzano, en el burgo de Santa Catalina, y su hagiografía fue transcrita a los leccionarios de la catedral. San Carlos Borromeo se encargó posteriormente de trasladarlos a la catedral de Bérgamo.

La iconografía los representa como dos jóvenes con la palma del martirio en la mano (frescos y pinturas veronesas, en San Fermo Mayor y en el Museo de Castelvecchio). Su fiesta se celebra el 9 de agosto.

BIBL.: BHL 3020-3023 y *Novum Suppl.*; BS V, 634-641; DE LISCA A., *Studi e ricerche originali sulla chiesa di San Fermo Maggiore di Verona*, Verona 1909; FAGGINI M., *I santi Fermo e Rustico nell'arte popolare veneta*, Verona 1962; FINAZZI G., *Atti dei santi martiri Fermo e Rustico cittadini di Bergamo*, Bergamo 1852; GOLINELLI P., *Il Cristianesimo nella «Venetia» altomedievale. Diffusione, istituzionalizzazione e forme di religiosità dalle origini al sec. X*, en A. CASTAGNETTI-G. M. VARANINI (eds.), *Il Veneto nel medioevo. Dalla «Venetia» alla Marca Veronese*, Verona 1989, 281-283; MAFFEI S., *Istoria diplomatica*, Mantua 1727, 299-334; SEGALA F., *Catalogus Sanctorum Ecclesiae Veronensis*, Verona 1986, 52.

P. Golinelli

FERNANDO III

1198-1252 – rey – canonizado el 4 de febrero de 1671 – fiesta: 30 de mayo

Nació en Valparaíso (Zamora) en 1198. Hijo de Alfonso IX de León y doña Berenguela de Castilla. En él se unen definitivamente las coronas de Castilla y León. Fernando III contrae matrimonio con doña Beatriz de Suabia (1219) y doña Juana de Ponthieu (1237). Fruto de estas uniones son los trece hijos que tuvo. Por sus bodas europeas se vincula con la familia imperial alemana y las coronas reales de Francia, Inglaterra y Noruega. Su hijo Alfonso X reclamará un día sus derechos sobre la corona imperial.

Fue armado caballero en el monasterio de Las Huelgas, dirigiendo su política a la lucha contra el islam. Bajo su reinado la reconquista peninsular experimenta un fuerte avance, en parte ya preparado desde la victoria de Las Navas y el tratado de paz con los almohades (1214). Las hostilidades comienzan a la muerte de Abu Yacub Yusuf, aprovechando las disensiones surgidas en Al-Ándalus, en-

frentándose con el poderoso Ben Hud. Con el apoyo de las órdenes militares y la nobleza, el ejército castellano-leonés conquistará el sureste de la Península y la baja Andalucía.

Desde el punto de vista de la organización jurídico-política, se comienzan a poner los cimientos de un Estado homogéneo, basándose en la concesión a los pueblos y ciudades recién incorporados a la corona de unos textos jurídicos como ley propia que, en muchos casos, es la misma o se reducen a pocos cambios, creando así amplias zonas unificadas. Estos textos son el *Formulario*, el *Fuero de Cuenca*, el *Fuero de Consuegra* y el *Liber iudicorum*, traducido al romance por *Fuero juzgo*.

Otra preocupación del monarca será la restauración religiosa en los territorios conquistados, en los que resucitó la división y organización eclesiástica de la época visigótica, restableciendo las sedes episcopales de Cartagena, Baeza-Jaén, Córdoba, Sevilla, Badajoz y Mérida. En reconocimiento al éxito de las campañas militares, la Iglesia romana concedió a Fernando III el derecho de patronato para las sedes restauradas y el tributo de las «tercias reales».

Al crecer tanto el reino, cada vez fue mayor el número de súbditos no cristianos, de los que se preocupó porque no padeciesen injusticias a manos de funcionarios intransigentes o grupos intolerantes. Una inspección en hebreo, árabe, latín y castellano recuerda en su tumba su generosidad, magnanimidad y tolerancia: «Rey de las tres religiones».

Durante su reinado se comenzó a poner los cimientos de un gran Estado: en lo académico y científico, se

establecen las universidades –Valladolid y Salamanca–; en lo cultural y artístico, empezaron a construirse las grandes catedrales góticas de León, Burgos y Toledo; en lo religioso, favoreció la implantación de las recién fundadas órdenes mendicantes.

Desde el punto de vista de la teoría política, escribió un tratado del «buen gobierno», en la línea con el pensamiento cristiano del ejercicio del poder desde la legitimidad de la soberanía; también comenzó a redactar el código de *Las partidas*, que será el texto a través del cual el derecho común penetra y unifica jurídicamente los territorios de la corona, terminado por su hijo Alfonso X el Sabio.

Humanamente, Fernando III tiene el atractivo de su sencillez de vida, su rectitud de intenciones, la piedad de su corazón y la sinceridad de sus prácticas religiosas. Pidió perdón de rodillas en los momentos de su agonia por los errores cometidos y los posibles abusos perpetrados en su reinado, cuyo poder había recibido de Dios y al que quería rendir cuentas.

Murió en Sevilla el 30 de mayo de 1252, y su cuerpo incorrupto descansa en la capilla de Los Reyes de la catedral hispalense, a los pies de la Virgen, a la que tanta devoción guardó y de la que sintió su ayuda y protección. Desde muy pronto la capital andaluza le tomó como mediador. Probadas sus intervenciones milagrosas, fue elevado a los altares, como su primo san *Luis IX*, rey de Francia, por Clemente X el 4 de febrero de 1671. En el *Martirologio Romano* su memoria es recordada el 30 de mayo.

En la iconografía es representado con aspecto juvenil, con una cruz en el pecho o con los atributos reales; a

veces tiene entre sus brazos una estatua de la Virgen que siempre llevaba consigo. Otras veces se le ve con un manajo de llaves en la mano, que recuerdan aquellas que el rey moro de Sevilla le entregó en la rendición.

BIBL.: AS *Maii* VII, 280-414; BS V, 624-627; *Catholicisme* IV, 1186-1187; DHEE II, 923-924. El dossier hagiográfico está formado esencialmente por la *Vita* de Egidio de Zamora (BHL 2898). También es fuente importante la *Crónica del santo rey don Fernando tercero* (1526). M. DE RODRÍGUEZ recogió una rica documentación en *Memorias para la vida del santo rey don Fernando*, Madrid 1800.

FERNÁNDEZ DE RETANA L., *Albores e imperio. San Fernando III y su época. Estudio histórico*, Madrid 1941; GONZÁLEZ J., *Las conquistas de Fernando III en Andalucía*, *Hispania* 6 (1946) 515-631; MENÉNDEZ Y PELAYO M., *El siglo XIII y San Fernando*, Sevilla 1892; MUÑOZ Y TORRADO A., *La Iglesia de Sevilla en el siglo XIII*, Sevilla 1914; REDONET L.-BALLESTEROS A., *Centenario de la conquista de Sevilla por el rey Fernando III el Santo*, Madrid 1948.

F. J. Campos y Fernández de Sevilla

FERRARI / ANDRÉS CARLOS FERRARI

FIDEL DE SIGMARINGA

1578-1622 – capuchino – canonizado el 29 de junio de 1746 – fiesta: 24 de abril

Nació en 1578 en la entonces pequeña ciudad de Sigmaringa, a orillas del Danubio, en el principado de Hohenzollern. Sus padres fueron Juan Roy, rico hospedero de Adler y más tarde miembro del gobierno ciudadano e incluso burgomaestre, y Genoveva Rosenberger, nacida en la ciudad protestante de Tubinga. Cuando ambos se casaron el 28 de diciembre de

1567, la mujer, casi con toda probabilidad luterana, se convirtió al catolicismo. El futuro santo, Markus (llamado familiarmente *Marx*), quinto de los seis hijos nacidos del matrimonio, realizó sus primeros estudios en su ciudad natal. En su *Testamento*, antes de hacer la profesión religiosa (1613), afirmó haber sido «educado en la fe apostólica, romana y única verdadera transmitida por sus amadísimos padres» y haber sido «instruido en las buenas costumbres, en la disciplina y en temor de Dios».

Para sus estudios superiores, Marcos fue a Friburgo de Brisgovia, donde, en el colegio de los jesuitas, cursó humanidades y, posteriormente, filosofía que, en 1601, coronará con un brillante doctorado. Al mismo tiempo se aplicaba en el aprendizaje del italiano y francés. Entre 1601 y 1604 siguió los cursos de derecho. En 1591 Marcos y sus hermanos se vieron profundamente afectados por la muerte de su padre. No había pasado ni siquiera un año de la desaparición del marido, cuando la viuda Genoveva volvió a casarse con Gabriel Rieber de Ebingen. Fidel, en su *Testamento*, expresará su amargura por el segundo matrimonio de la madre que a él y a sus hermanos pareció inoportuno e incomprensible.

Antes de completar sus estudios de derecho, en 1604, fue enviado a acompañar, como guía, a un grupo de estudiantes universitarios de familias nobles, para visitar las provincias de Flandes bajo el dominio español, Francia e Italia, con la idea de ampliar el horizonte de sus experiencias humanas.

Tras su regreso a Friburgo en 1611, Marcos se doctoró brillantemente en

derecho canónico y civil en la ciudad de Villingen. En Ensisheim (Austria), Marcos fue nombrado asesor del tribunal supremo y, al mismo tiempo, abrió un estudio de abogacía, siguiendo las exigencias de una absoluta honestidad y prodigándose en el amor hacia los pobres. Una serie de experiencias negativas le hicieron perder progresivamente el interés por su profesión y pensar en la vida religiosa. Leyendo la obra del jesuita Jerónimo Piatti (†1591), Marcos no sabía qué camino o familia religiosa escoger (cartujos, jesuitas o capuchinos).

Probablemente en junio de 1612 pidió al ministro de la provincia suiza de los capuchinos ser admitido en la Orden. Este le sugirió que primero se ordenara sacerdote. Tras recibir en el mes de septiembre el sacerdocio, fue acogido por Ángel Visconti en el noviciado de Friburgo de Brisgovia el 4 de octubre de 1612, con el nombre de Fidel. Durante el año de prueba, en el que no faltaron fuertes tentaciones para volver al mundo, escribió, únicamente para su uso personal, una colección de oraciones y meditaciones, de carácter principalmente compilatorio, que parcialmente fueron publicadas más tarde en Friburgo bajo el título de *Exercitia spiritualia seraphicae devotionis* (1746 y 1756).

Antes de emitir los votos, el 4 de octubre de 1613, Fidel redactó su *Testamento*, con él fundó becas de estudio para los jóvenes católicos pobres de la familia Roy o de otros parientes. Tras un año de formación religiosa en Friburgo, Fidel comenzó en Constanza los cuatro años de teología bajo la guía del padre Juan Bautista Fromberger de Polonia, para concluirlos en 1618 en Fraunfeld.

Posteriormente ejerció, con gran éxito por su parte, el ministerio de la predicación en el convento de Altdorf, y, también ese mismo año 1618, fue nombrado guardián del convento de Rheinfeld. Según la costumbre de entonces, al año siguiente fue trasladado como predicador y probablemente también como guardián del convento de Feldkirch, donde no sólo condujo a la fe católica a un número de soldados evangélicos, sino que además promovió un proceso contra una señora que se había pasado a la fe luterana. En septiembre de 1620 la obediencia lo llamó a presidir la comunidad de los capuchinos de Friburgo (Suiza), pero en 1621 regresó a la ciudad de Feldkirch.

Además del encargo de superior, le fue confiada la asistencia espiritual de los soldados, a los que, durante una epidemia de fiebres petequiales, prestó los más humildes servicios, sin importarle el peligro de contagio. Siguiendo a los soldados a Grigioni, predicó el adviento en Marienfeld, reconduciendo a la fe católica al noble Rodolfo von Gugelberg da Malans. Un caso similar de conversión, como fue la del conde Rodolfo Andrea de Salis en Zizers, a comienzos de 1622, revela su método de aproximarse, sobre todo, a los jefes de los reformados, para buscar, en un segundo momento, la vuelta a la fe católica de todo el pueblo.

Para apoyar su actividad contrarreformativa, Fidel compuso algunos escritos apologeticos que, sin él saberlo, también fueron publicados, pero de los que no nos ha llegado ninguna copia. Entre febrero y abril de 1622, Fidel, por encargo del nuncio de Lucerna y de su ministro provin-

cial, trabajó como misionero apostólico en la región de Prättigau (Preitigovia), políticamente bajo el dominio austríaco, pero cuya población se había pasado en su mayoría a la fe zuingliana. En un período de gravísimas tensiones, empeoradas por las injerencias de potencias extranjeras, como Francia, España y la República de Venecia, el archiduque Leopoldo V de Austria ocupó la región por el ejército bajo la guía del coronel Luis de Baldirone, provocando la ira del pueblo con una serie de acciones violentas. En medio de esta explosiva situación, Fidel continuaba exponiendo la fe católica con predicaciones, coloquios y debates, a pesar de la oposición y la intransigencia hacia su misión.

Conociendo el gran peso de la acción clandestina de los predicadores zuinglianos y preveyendo con claridad su martirio, redactó el llamado *Mandato de castigo* o *Diez artículos de la religión*, con los que, entre otras cosas, la autoridad civil prohibía el culto protestante, enviaba a sus ministros al exilio y obligaba a todos los cristianos a participar, los domingos y días festivos, en los sermones católicos.

En una época en la que la libertad de conciencia no estaba tolerada, sorprende el punto 6, según el cual ninguno podía ser obligado a acoger la fe católica, a confesarse o a participar en la misa. La publicación del *Mandato*, el 19 de abril, sirvió de un gran alivio para el pueblo. El 23 de abril Fidel celebró la misa y subió al púlpito en la iglesia de Grüsch, donde le llegó la invitación de predicar al día siguiente, el domingo 24 de abril, en Seewis. Pero aquello no era más que un pretexto para asesinar al incansable predicador contrarreformativo. Al iniciar el sermón

—según la tradición estaba comentando el pasaje de Ef 4,5-6— el auditorio se alborotó e incluso alguno disparó contra el predicador pero sin alcanzarle. Fidel descendió del púlpito, se arrodilló ante el altar mayor y abandonó la iglesia por la puerta lateral para dirigirse a Grösch. Pocos metros más adelante, se vio rodeado por un grupo de revoltosos que le preguntaron si estaba dispuesto a acoger su fe. Respondió decidido que no y que por ese motivo había acudido a predicar al valle. Tras unos momentos de confusión, uno de los rebeldes golpeó su cabeza con la espada. El mártir, cayendo de rodillas con la cabeza cortada, exclamó: «¡Jesús, María. Ven en mi ayuda Dios mío!». Sólo el fanatismo más feroz puede explicar el ensañamiento y violencia que se empleó contra su cuerpo. Al día siguiente, fiesta de san Marcos, el sacristán Juan Johanni sepultó su cuerpo.

La cabeza del mártir fue exhumada en octubre de 1622 y llevada a la iglesia de los capuchinos de Feldkirch, pero el resto del cuerpo fue solemnemente enterrado en la cripta de la catedral de Coira el 5 de noviembre de ese mismo año. Fidel fue beatificado por Benedicto XIII el 24 de marzo de 1729 y canonizado por Benedicto XIV el 29 de junio de 1746. El 16 de febrero de 1771 su fiesta se extendió a la Iglesia universal. Es patrón de la región de Hohenzollern y de los juristas. Sus atributos iconográficos son la maza, la espada y la palma.

BIBL.: BS V, 521-525; EC V, 1108-1109; CARGNONI C. (ed.), *I Frati Cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo IV*, Perugia 1992, 781-790 (cartas), 816-849 (*Exercitia*); FERNANDO DA RIESE, *Il protomartire di Propaganda Fide san Fedele da Sigmaringen*,

en M. D'ALATRI (ed.), *Santi e santità nell'Ordine cappuccino I*, Roma 1980, 153-173; SCALA F. DELLA, *Der hl. Fidelis von Sigmaringen, Erstlingsmartyrer des Kapuzinerordens und der Congregatio de propaganda fide*, Maguncia 1896; SCHELL R., *Fidelis von Sigmaringen 1577-1977; Der Heilige in Darstellungen der Kunst aus vier Jahrhunderten*, Sigmaringa 1977; SCHMUCKI O., *Das Nachwirken der Familie des hl. Fidelis von Sigmaringen in seiner gegenreformatorischen Tätigkeit*, Helvetia Franciscana 22 (1993) 106-119; *Die kanonisationsfeier des hl. Fidelis von Sigmaringen in St. Peter am 29. Juni 1746*, Collectanea Franciscana 66 (1996) 511-561; SCHMUCKI O.-BETSCHART H. P., *Lebensbeschreibung des hl. Fidelis von Sigmaringen (1623)*, Kapuziner der Schweizer Kapuzinerprovinz, Lucerna 1993.

O. Schmucki

FIDEL, INOCENCIO Y RENOVATO, Y NANCTO

Ss. VI-VII – mártires – fiesta: 7 de febrero, 21 de junio, 31 de marzo y 22 de octubre respectivamente

La segunda mitad del s. VI y la primera del s. VII forman, sin duda, el siglo de oro de la comunidad cristiana de Mérida. Por ello, el episcopologio y el monacato fue floreciente en aquel período. Entre otros destacan este grupo de santos.

Fidel (560-571), obispo. Joven mercader oriental que en su circunstancial visita a Mérida conoció a su tío carnal \nearrow Paulo (Paulo y Masona). Se consagra a Dios recibiendo la tonsura y el diaconado hasta llegar a la plenitud del sacerdocio. Tal dignidad nunca fue obstáculo para asistir y servir a su anciano antecesor. Fue educado en el temor de Dios, llegando en pocos años a dominar las disciplinas eclesiásticas y las sagradas letras. Hombre de gran santidad, caridad, paciencia y humildad para con todos, especialmente

para el clero. Fue perseguido con saña por sus enemigos. Cuando murió Paulo se cumplieron los vaticinios que le pronosticó: difamaciones, envidias e intereses. Pero el clero recapacitó sobre la libertad que las cláusulas testamentarias le otorgaban sobre su herencia y, por tanto, lo aceptan. Deja su fortuna a la Iglesia emeritense, haciéndola la más rica. Supo invertirlo en dignificar la basílica matrilial eulaliense. Entre sus muchas experiencias místicas destacan las visiones celestiales durante sus oraciones nocturnas. Presintiendo que iba a morir por una repentina enfermedad, ordenó que le llevaran a la basílica de Santa Eulalia. Primero, con lágrimas de arrepentimiento, lloró sus pecados; luego repartió abundantes bienes entre los pobres y cautivos; por último, condonó a sus acreedores las deudas. Poco después, el santo obispo expiró, recibiendo honrosa sepultura junto al cuerpo de su santo predecesor. Su memoria se celebra el 7 de febrero. En noviembre de 1966 se encontró una pieza en las proximidades de la Alcazaba árabe—hoy conservada en el museo arqueológico— con el epitafio siguiente: \dagger *Hic req. nerabilis.. lis episc... = Hic req(uiescit ve-) nerabilis.. (Fide-) lis episc (opus)*. A juicio de J. Álvarez y Sáez de Buruaga «es menor aún que el tercio de la pieza completa que tapaba el sarcófago», que pudo tener un doble epitafio, que confirmaría el doble enterramiento de los obispos Paulo y Fidel en el mismo lugar, al que alude el biógrafo en el libro de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*.

Inocencio (605?), obispo. Su vida hace honor a su nombre. Su candidez y humildad jalonaron su vida. «Después es elegido un virtuoso varón, de

suma santidad y llaneza, llamado Inocencio, cuya condición la expresa bien el vocablo de su nombre. Inocente, en verdad, y cándido; que a nadie juzgó, a nadie condenó, a nadie enjuició; y vivió humilde y piadoso todos los días de su vida. El cual, en el tiempo en que fue consagrado obispo, era, según nos dice, el último en el orden de los diáconos», afirma el diácono Paulo. Es consagrado obispo para suceder a Masona (\nearrow Paulo y Masona). Asistió al concilio de Toledo del año 610 que preside san \nearrow Leandro de Sevilla en tiempos de Gundemaro. Debió estar pocos años al frente de su sede. Se cuenta de él que su santidad y penitencia las ponía al servicio para impetrar las lluvias tan deseadas en los tiempos de sequía, presidiendo rogativas, que siempre eran escuchadas. Su fiesta se celebra el 21 de junio.

Renovato (†633), obispo. Es el último biografiado por el autor de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, en donde se lee: «El santo Renato, hombre adornado de todas las virtudes; godo de origen, nacido de rancio linaje e insigne por el lustre de su familia. Era esbelto de cuerpo, de distinguidos modales, de singular estatura..., era mayor aún por dentro su hermosura, inundado en la posesión del Espíritu Santo». Antes había sido abad del monasterio de Cauliana. Se distinguió en artes y ciencias eclesiásticas, especialmente en Sagrada Escritura. Su agudo ingenio le hizo maestro de no pocos discípulos. Renovato cierra esta época gloriosa en santidad y esplendor. Después de gobernar la Iglesia durante muchos años murió en la paz de Dios. Su cuerpo, junto con los de sus predecesores, descansa sepultado con los mayores honores en la mis-

ma cripta, no lejos del altar de la santa virgen \nearrow Eulalia de Mérida. Junto a su sepulcro se realizaron continuos prodigios. De aquí que su culto se iniciara por aclamación de la Iglesia local. Su fiesta se celebra el 31 de marzo.

Nancto, abad (s. VI). En tiempos del rey Leovigildo, vino de las regiones de África a la provincia de Lusitania un abad de nombre Nancto. Fr. Justo Pérez de Urbel amplía este personaje y su monasterio. Por el libro de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* sabemos de su vida monástica; por una parte, su aislamiento del mundo, en especial de las mujeres, no por desprecio del sexo, nos dice su biógrafo, sino por temor a la tentación. Le aterroriza, como revela a través del diácono Redempto el encuentro en la basílica eulaliense con la piadosa y noble viuda, llamada Eusebia, tras muchos ruegos de ella. Por otra, se retiró a un lugar desértico con pocos hermanos, y funda su propio monasterio «en el yermo», como los antiguos anacoretas. Empezó a brillar por su fama de santidad debido a sus muchas virtudes, en especial por la soledad, aislamiento y pobreza, de modo que el rey godo le encomendó a un noble ariano. El calendario español de Sainz de Baranda lo incluye entre los santos, el 22 de octubre, en el que leemos: «San Nancto o Nuncto, abad de Mérida, venido de África, floreció en el s. VI, y su santidad no está autorizada debidamente» (ES XIII).

BIBL.: CAMACHO MACÍAS A., *La antigua sede metropolitana de Mérida. Proceso evolutivo de una «Iglesia local»*, Roma 1965, fols. 87-88, 91, 97-98, 104-105, 208-209; *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, Mérida 1988, c. V, 120; c. XIV, 1, 119; n° 4 y 5, 120; *Historia de la Baja Extremadura I*, 239-240,

248-250; MORENO DE VARGAS B., *Historia de la Ciudad de Mérida*, 1633, Mérida 1981³, 248-253, 281-284, 287-293, 260-262; PÉREZ DE URBEL FR. JUSTO, *Los monjes españoles en la Edad media*, Madrid 1932, 255-279.

T. A. López López.

FILIBERTO

616/620-685 ca. – abad – fiesta: 20 de agosto

Nació en la región de Eauze (Gers) hacia el año 616/620. Su padre Filiberto fue funcionario real y después obispo de Aire-sur-l'Adour (Landes). Él recomendó a su hijo Filiberto al rey Dagoberto. Su estancia en la corte real le proporcionó la ocasión de entablar amistad con \nearrow Audoeno, futuro arzobispo de Rouen. A los 20 años Filiberto se hizo monje en el monasterio (que seguía la regla de san \nearrow Columbano) fundado por la familia de Audoeno en Rebais (Seine-et-Marne) en el que fue acogido por el abad Agilus, a quien después sucedió el año 650 ca. Dado que con su rigor indisponía a los monjes, Filiberto renunció a su cargo y emprendió una peregrinación por otros monasterios columbanienses como Luxeuil y Bobbio meditando las enseñanzas monásticas de los santos \nearrow Basilio Magno, \nearrow Macario de Alejandría, \nearrow Benito de Nursia y Columbano. Hacia el año 654, deseoso de fundar su propio monasterio, obtuvo el apoyo necesario del rey Clodoveo II y de la reina \nearrow Batilde para una fundación en Jumièges (Seine-Maritime). El éxito de dicha fundación impulsó la de un monasterio femenino en Pavilly (Seine-Maritime) encomendado a la dirección de la noble Austreberta hacia el año 662. Filiberto fundó varios monasterios más en Neustria.

Partidario de Austrasia, Filiberto se encontró, a partir del 676, con la hostilidad del mayordomo del palacio neustriense, Ebroín, lo que provocó una desavenencia con Audoeno, quien lo hizo prisionero. Pronto fue liberado y halló refugio en la hospitalidad de otro partidario de la casa de Austrasia, el obispo Ansoaldo de Poitiers, pariente de san Léger d'Autun. Fundó también un monasterio dedicado a San Benito en Quinçay, cerca de Poitiers, y en el 677 recibió de Ansoaldo los recursos necesarios para una nueva fundación en la isla de Herio (Noirmoutier, en Vendée). Después de la muerte de Ebroín, en el 680, y puede que también después de la de Audoeno en el 683/684 –a pesar de lo que sostenga su biógrafo–, Filiberto volvió a Jumièges al cabo de ocho años de ausencia. El mayordomo del palacio, Waratto, le proporcionó los recursos necesarios para establecer un monasterio femenino en Montvilliers (Seine-Maritime). Filiberto volvió a Noirmoutier donde murió un 20 de agosto hacia el año 685.

A partir del 819, los ataques normandos obligaron a los monjes a buscar refugio periódicamente en el continente, primero en Déas, junto al lago Grandlieu, llevando las reliquias de san Filiberto. El año 836 se establecieron definitivamente en ese lugar. El traslado fue acompañado por numerosos milagros y animó al monje Ermentaire (futuro abad de la comunidad) a escribir un documento a la gloria del santo fundador, empeñando por una reorganización de su *Vita* merovingia (BHL 6805) y un primer libro de *Milagros* (BHL 6808) desde el 837/838, según Poupardin, a finales del 862 según Levillain. Lue-

go fueron necesarios nuevos traslados, primero a Cunauld (Maine-et-Loire) en el 858, después a Messay (Vienne) en el 862. Fue entonces cuando Ermentaire redactó una segunda colección de milagros (BHL 6809) en la que condena la derrota de las tropas escogidas carolingias ante las agresiones normandas. Hacia el año 871 la comunidad huyó a Saint-Pourçain-sur-Sioule (Allier) y finalmente se refugió en Saint Valérien de Tournus en el 875. Otros disturbios locales acarrearón un nuevo exilio a Saint Pourçain en el 946/949, seguido del retorno definitivo a Tournus.

En 1493 fueron llevadas de Tournus a Jumièges algunas reliquias de Filiberto (destruidas por los protestantes en 1562), otras fueron llevadas en 1661. El culto a san Filiberto se extendió especialmente por las cuencas del Sena, del Loira y del Saône. Su fiesta se celebra el 20 de agosto en el *Martirologio Jeronimiano*. Fundador infatigable de monasterios, Filiberto es representado casi siempre con capucha, báculo de abad y el libro de la regla. A menudo aparece junto a un lobo amansado, en memoria de un episodio narrado en su *Vita*.

BIBL.: BHL 6805-6810 y *Novum Suppl.*, 6805-6809; BS V, 702-705; LMA IV, 447-448.

J. C. Poulin

FILIPINA ROSA DUCHESNE

1769-1852 – religiosa de la Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús – canonizada el 3 de julio de 1988 – fiesta: 18 de noviembre

Nace en Grenoble el 29 de agosto de 1769 de una familia burguesa, hija de

Pierre François, abogado, y diputado en 1795, que se distinguió por la enérgica oposición al golpe de estado del 18 brumario (9 de noviembre de 1799) y al Consulado vitalicio. Derrotado, se retiró a su granja de Grane, en el departamento de Drôme, a una pequeña villa situada en un lugar envidiable, rodeada de jardines y bosques, que permanecerá en la memoria de la futura santa sobre todo por la pequeña y recogida iglesia parroquial, casi una cripta que conservaba la memoria de sus santos jesuitas preferidos: \wedge Francisco Javier y Francisco Regis.

Rosa estudió en las religiosas de la Visitación en Sainte-Marie-d'En-Haut, pero desde joven y después toda su vida tuvo como referencia espiritual a los padres de la Compañía de Jesús, que continuaban como podían su actividad incluso después de la disolución de la congregación religiosa. En 1787 entró en el monasterio de Santa María de la Visitación, donde permaneció como novicia hasta 1791, cuando fue suprimido el instituto. Su padre no le permitió seguir a las religiosas a otro lugar y la obligó a volver a casa. Sólo a los veinticinco años sería libre para elegir. Fueron años difíciles, de búsqueda de una orden que le permitiera seguir su vocación religiosa: con una anciana religiosa alquiló un pequeño apartamento, viviendo con las rentas de la herencia materna y de la venta de libros de oraciones; volvió después a Grenoble, donde solía acudir a su viejo convento de Santa María, reducido a una tétrica prisión, a visitar a los prisioneros que poco después acabarían en el patíbulo. Para seguir ayudando a los desventurados fundó una asocia-

ción, «Las Damas de la Misericordia», que alcanzó cierta notoriedad aquellos años.

En 1805, con un grupo de jóvenes, fue a engrosar las filas de la pequeña congregación de la madre \wedge Magdalena Sofía Barat, la Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús, de la que diez años más tarde sería secretaria general, pero siempre pensando en Estados Unidos como tierra de misión. En efecto, en 1818 aprovechó una ocasión: Mons. Dubourg, obispo de Luisiana, pidió religiosas para su diócesis a la congregación de Rosa. Ella se embarcó con cuatro hermanas en Burdeos, camino de Saint Louis, adonde llegó tras cuatro meses de difícil viaje.

En Estados Unidos se ocupó especialmente de los más débiles: negros, indios, blancos pobres y los numerosos esclavos entre los 15.000 habitantes de Saint Louis. Se trataba de evangelizar a toda una generación de hombres y mujeres, entre quienes Rosa sólo había encontrado a dos sacerdotes. Demostró tener una gran capacidad organizativa, fundando en pocos años cinco casas con 64 religiosos y más de 350 alumnos. En 1840 dejó todos los cargos, viviendo como una simple religiosa en Saint Louis. Murió en San Carlos de Missouri el 18 de noviembre de 1852.

Fue beatificada el 15 de diciembre de 1929 por Pío XI y canonizada el 3 de julio de 1988 por Juan Pablo II. Su canonización pone de relieve a aquel ejército de hombres y mujeres que en el s. XIX contribuyeron a extender de manera decisiva el Evangelio fuera de los confines europeos. En este sentido, el culto que se le tributó refuerza una imagen de cristianismo fuerte,

misionero y abierto en aquellas batallas contra el racismo que caracterizará también el s. XX.

BIBL.: BS IV, 847; *Catholicisme* XI, 189-191; BAUNARD L., *La beata Filipina Duchesne*, ed. de I. GIORDANI, Roma 1940; SYMON M., *La vénérable Mère Philippine et les missions des Religieuses du Sacré-Coeur*, Lovaina 1926.

F. Dante

FLAVIANO

S. V – patriarca – fiesta: 18 de febrero (y 12 de noviembre)

Guardián de los objetos sagrados de Santa Sofía y presbítero bajo el patriarca Proclo, sucedió a este último en la sede patriarcal constantinopolitana en julio del 446. Apenas es elegido se enfrenta a la corte imperial y en particular al poderoso eunuco Crisafio. Ejemplo de las difíciles relaciones entre Flaviano y la corte imperial es el conocido episodio de las «eulogías» enviadas por el patriarca al emperador Teodosio II con ocasión de su elección, consistentes, según el sentido literal del término y la costumbre de la Iglesia primitiva, en «panes bendecidos» y no «donativos en oro», como prescribía la simoníaca costumbre entonces vigente. Con consecuencias aún más graves, al año de su elección, renace en Oriente la controversia cristológica sobre la distinción de las dos naturalezas en Cristo. El temperamento pacífico del patriarca, a pesar de sus convicciones, lo empujaba a no tomar posición contra el archimandrita monofisita Eutiques, que gozaba del apoyo imperial, y a buscar, sobre todo, la reconciliación. Pero a comienzos de noviembre del

448, con ocasión del sínodo permanente reunido por Flaviano en Constantinopla para regular la disputa entre el metropolitano Sardi Florentino y dos obispos sufragáneos suyos, Eusebio, el obispo de Dorilea, tuvo la oportunidad de presentar a los padres sinodales un *Libellus accusatorius* (CPG 5941) contra Eutiques. Una vez más Flaviano busca la mediación invitando a Eusebio a encontrarse personalmente con el archimandrita e intentar resolver la disputa sin recurrir al proceso. Frente a la intransigencia de Eusebio se vio obligado a enviar el libelo a Eutiques con la obligación de presentarse ante el sínodo para disculparse. Negándose este último a satisfacer las peticiones del sínodo, Flaviano le envía el 15 y el 16 de noviembre dos epístolas renovando las comparecencias (CPG 5930 y 5931). Cuando finalmente el archimandrita se presenta el 22 de noviembre, es Flaviano quien dirige personalmente el interrogatorio y quien pronuncia, tras la negación de Eutiques a revisar sus posiciones, la *damnatio* contra él (CPG 5932). El patriarca notifica en seguida la sentencia sinodal de condena de Eutiques a los obispos Domno de Antioquía y Teodoreto de Cirro, y, más tarde, al papa \wedge León I Magno con dos cartas posteriores (CPG 5933 y 5935).

Entre tanto, el emperador Teodosio II se dirige a Flaviano para persuadirlo a que retire la *damnatio* contra Eutiques, pretendiendo incluso una profesión de fe del patriarca (CPG 5934); pero no consigue nada. El 30 de marzo del 449, Teodosio convoca un concilio ecuménico en Éfeso para agosto del año siguiente. Eutiques, mientras tanto, acusaba a Flaviano ante el emperador de haber falsifica-

do las actas del sínodo Constantino-politano, pero en las dos sesiones de abril del mismo año, celebradas en Santa Sofía por orden de Teodosio, para evaluar la solidez de las acusaciones, los obispos allí reunidos lo absolvieron. El 8 de agosto se abre el concilio de Éfeso, (conocido pronto como el *latrocinium Ephesium*), bajo la presidencia del monofisita Dióscoro de Alejandría, el cual, tras haber impedido a los legados papales dar lectura a las cartas con las que León confirmaba la causa del patriarca (entre las que estaba el famoso *Tomus ad Flavianum*), pide al sínodo la rehabilitación de Eutiques y la condena y deposición de Flaviano.

Tras el revuelo creado, Flaviano es vigilado hasta el momento de su salida para el exilio, antes de la cual logra enviar al papa León la famosa apelación (CPG 5936). A finales del 449, o a lo más tarde, a comienzos del 450, Flaviano muere en el exilio, quizá en Hypaypa en Lidia. Bajo el sucesor de Teodosio II, Marciano, el cuerpo del patriarca es trasladado a Constantinopla (antes del 22 de noviembre del 450) y depositado en la iglesia de los Santos Apóstoles; un año después, aproximadamente, el concilio ecuménico de Calcedonia confirma la solemne rehabilitación de Flaviano. Su culto se celebra en la Iglesia griega el 16-18 de febrero y el 12 de noviembre, seguramente el aniversario de la traslación.

BIBL.: AS *Februarii* III (1658) 71-79; BS V, 890-909, en particular 903ss; DHGE XVII, 390-396; DPAC I, 887; CHADWICK O., *The Exile and Death of Flavian of Constantinople. A Prologue to the Council of Chalcedon*, *The Journal of Theological Studies* 6 (1955) 17-34. GRILLMEIER A.-BACHT H., *Das Konzil von*

Chalcedon. Geschichte und Gegenwart, Wiesbaden 1951; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 611-612.

A. Luzzi

FLORA Y MARÍA

S. IX – mártires – fiesta: 27 de noviembre

Tras encontrarse en la basílica de San Acisclo donde ambas habían entrado a orar, trabaron conversación y se manifestaron mutuo deseo de presentarse ante el juez para profesar a Cristo, decidiendo hacerlo juntas. Ambas denostaron el islam y fueron detenidas varios fieles y sacerdotes para preguntarles el paradero de Flora. Ella, para evitar molestias a terceros, volvió a su casa y confesó a su hermano su religión. Intentó este disuadirla, pero fue en vano, entonces la denunció. Interrogada y apaleada, al juez le pareció suficiente castigo y la devolvió a casa, de donde huyó refugiándose junto a su hermana, hasta que decidió volver a Córdoba para profesar espontáneamente al juez y de nuevo confesar a Cristo. Entró en la basílica de San Acisclo y allí halló a María, como se ha señalado anteriormente.

María, hermana del mártir san Wabalonso, era natural de Elepla, hija de padre cristiano y madre musulmana. Muertos ambos quedó al cuidado de la santa la superiora del monasterio de Cuteclara, Artemia, madre de los santos Adolfo y Juan, y Áurea. Dice Eulogio que adelantaba en virtudes a todas las presentes en el monasterio y que estaba unida en ardiente amor fraterno y caridad cristiana con su santo hermano el diácono Wabalonso, cuya muerte fue para ella un duro golpe, consolándola una religiosa del monasterio, que decía haberle hablado el mártir en sueños y haberle avisado de que su hermana pronto le haría compañía en el cielo. Al oír esto, ella se llenó de ansias del martirio y

decidió, dejando el monasterio, ir hasta Córdoba a confesar a Cristo. Entró en la basílica de San Acisclo y aquí se encontró con Flora. San Eulogio escribió las *Actas* de estos martirios, dando noticias pormenorizadas. Las cabezas de ambas mártires se conservaron en la basílica de San Acisclo. El cuerpo de santa María en su monasterio de Cutuclara y el de Flora apareció tras haber sido arrojado al río.

BIBL.: DHEE II, 939-940; ÁLVARO, *Vita Eulogii*, c. IV, 12; EULOGIO, *Memoriale sanctorum* II, 8; *Epistola ad Alvarum*: PL 115, 841; COLBERT E., *The Martyrs of Córdoba*, Washington 1962.

J. L. Repetto Betes

FLORENCIO

S. V – mártir – fiesta: 23 de febrero

Supuesto mártir sevillano. La tradición lo presenta nacido en Sevilla en el año 432 y muerto en la misma ciudad en el 485. Introducido en el santoral diocesano, Baronio lo recogió en el *Martirologio Romano* en 1586. Su fiesta se celebra el 23 de febrero. La inscripción que consta en su epitafio es de dudosa autenticidad.

La escasez de documentación histórica digna de crédito hace que se haya puesto en tela de juicio la historicidad de este personaje, o que se trata de una confusión con cierto mártir del mismo nombre. Los esfuerzos realizados para demostrar su realidad histórica no han dado los resultados que se esperaban.

BIBL.: AS *Februarii* III, 380-381 y 385-386; AB 3 (1934) 61-62; DHEE II, 940; ES IX, 303-307.

L. Galmés

FLORENCIO CASO Y FLORENCIO

FLORENTINO ASENSIO

1877-1936 – obispo mártir – beatificado el 4 de mayo de 1997 – fiesta: 9 de agosto

Florentino Asensio nació en Villasexmir (Valladolid) el 16 de octubre de 1877. Pertenece a una familia humilde compuesta por 9 hermanos. Su padre, Jacinto, trabajaba de vendedor ambulante y su madre, Gabina Barroso, atendía una pequeña tienda de pueblo. La pobreza en nada afectaba a sus convicciones cristianas. El 24 de octubre Florentino recibía el bautismo en la iglesia parroquial, donde hoy una lápida en su baptisterio honra la memoria del beato.

Siendo muy niño todavía, la familia regresó al lugar de su procedencia, Villavieja del Cerro, donde transcurrió la infancia de Florentino. Tanto como la escuela, la iglesia del lugar produjo en él sus efectos, sintiendo entonces la llamada de Dios. En una escuela parroquial se inició en los estudios de humanidades e ingresó en el seminario de Valladolid para cursar filosofía y teología. Con las más altas calificaciones en lo escolar, se manifestaron en él pruebas de gran virtud.

Ordenado sacerdote el 1 de junio de 1901, fue destinado como coadjutor de la parroquia de Villaverde de Mediana y encargado de las aldeas de Dueñas y Carrión. Llamado a la capital diocesana como capellán de las Hermanitas de los Pobres, su ocupación principal era la de estar al servicio del palacio episcopal como archivero del arzobispo Dr. Cos y Marcho, quien muy pronto le nombró su ma-

yordomo con residencia habitual en palacio.

Nombrado miembro del cabildo metropolitano, Mons. Gandásegui, sucesor del cardenal Cos le nombró párroco de la catedral, puesto desde el que pudo redoblar sus esfuerzos y celo sacerdotal en favor de un apostolado más intenso. Fue constante su dedicación a la predicación sagrada y a la dirección espiritual: las Siervas de Jesús, las Oblatas del Santísimo Redentor, las Cistercienses de las Huelgas Reales y sobre todo el seminario, de donde le recordaba con afecto el arzobispo emérito de Toledo, cardenal González Martín, así como las jóvenes que componían el Sindicato Católico Femenino del que el beato fue nombrado consiliario por espacio de 12 años.

Al comunicarle el nuncio Mons. Tedeschini la voluntad del Papa de nombrarle obispo de Barbastro se resistió cuanto pudo y por su parte le pidió que se le enviase de acólito a cualquier iglesia, antes que ser obispo. Pero la obediencia hizo que se plegase a la voluntad del Sumo Pontífice. Fue consagrado en la catedral de Valladolid el 26 de enero de 1936. Tomó posesión de la sede por procurador el día 8 de marzo. Y cuando se disponía a entrar solemnemente en Barbastro se supo de un boicot preparado para desbaratar la manifestación preparada. Hizo su entrada en privado al día siguiente, el 16 de marzo, limitando la solemnidad a los ritos litúrgicos prescritos dentro de la catedral.

Los 4 meses y 23 días que duró su pontificado en la diócesis fueron a la vez intensos y trágicos. Reformó la curia, organizó la catequesis, impulsó

la predicación que él mismo ejerció con la homilía dominical y festiva en la misa de 12 de la catedral, y publicó una pastoral sobre la unidad en Cristo. Alentó y patrocinó la implantación de la CESO, organización de carácter social vinculada al Secretariado Nacional de Acción Católica. Colaboró en los esfuerzos por mitigar el paro obrero, gran azote de aquellos días. Pobres y enfermos, tanto en Barbastro como en Valladolid, encontraron generosa acogida en el beato.

El espíritu de entrega del prelado no pudo ablandar la obstinación de las autoridades municipales y con lágrimas en los ojos tuvo que presentar el desalojo y derribo del seminario diocesano y otros atropellos a los intereses y acción de la Iglesia. Al estallar la Guerra civil fue detenido y recluido en el colegio de los padres Escolapios. En el mes de agosto fue llevado a la cárcel. En los interrogatorios a que fue sometido un jovenzuelo que formaba parte del grupo, lo mutiló bárbaramente cortándole los genitales entre risas y algarabía de los allí presentes. Uno le decía: «No tengas miedo. Si es verdad eso que decías, irás pronto al cielo». A lo que él contestó: «Sí, y allí rezaré mucho por vosotros». Pasada la medianoche con otros doce presos fue sacado de la cárcel para ser fusilado en el cementerio de la ciudad. Al salir de la cárcel exclamó: «Qué noche tan hermosa para mí». Le dijo uno que lo oyó si sabía adónde lo llevaban. Y él contestó: «Sí me lleváis a la casa de mi Dios y Señor. Me lleváis al cielo». Cargado en el llamado «camión de la muerte» con los otros doce, fue conducido al cementerio. Uno de los verdugos, durante el trayecto, a culatazos le

hundió el costillar izquierdo. Llegados al camposanto fue derribado de un disparo de fusil, pero no murió en el acto y estuvo largo rato en agonía. Entonces, uno de los asesinos le remató con tres disparos de pistola en la sien derecha. Arrojado a la fosa común, sus restos fueron identificados al terminar la Guerra civil y trasladados a la cripta de la catedral, expresamente destinada a los obispos. Abierto el proceso para su beatificación, su elevación a los altares tuvo lugar el 4 de mayo de 1997 (Mártires de la Guerra civil española).

BIBL.: CÁRCEL V., *Mártires españoles del siglo XX*, BAC, Madrid 1995, 341ss; LALUEZA GIL S., *Martirio de la Iglesia de Barbastro (1936-1939)*, Barbastro 1989; MONTERO A., *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*, BAC, Madrid 1999.

M. Iglesias Costa

FORTUNATO FORONCIO, JUSTO Y FORTUNATO

FRANCISCA ALDEA RITA DOLORES PUJALTE Y FRANCISCA ALDEA

**FRANCISCA ANA
DE LOS DOLORES DE MARÍA**
1781-1855 – religiosa Hermana de la Caridad – beatificada el 1 de octubre de 1989 – fiesta: 27 de febrero

Casi en el centro de la isla de Mallorca, en el corazón de una payesía maltratada por carestías y marginaciones económicas, nació, el 1 de junio de 1781, la hija de un matrimonio cristiano de labradores, que el mismo día fue bautizada en la iglesia parroquial

de Sencelles, con el nombre de Francisca Ana. En el pueblo siempre fue conocida por su alias de *Xiroia*, derivación vulgar de su apellido paterno Cirer. Su madre se llamaba Juana-María Carbonell. Francisca Ana era la cuarta de los hijos, después de tres varones, de Juan Cirer y su esposa, propietarios de una modesta hacienda rural. Creció como las demás niñas del pueblo; frecuentó clases de costura para así aprender las labores propias de la condición femenina de su época, pero no aprendió a leer ni a escribir. Retenía perfectamente en la memoria las oraciones y la doctrina cristiana.

Su primer biógrafo, el párroco de Sencelles, Juan Molina, nos asegura que desde la infancia emprendió el camino de la perfección. En su juventud se sintió atraída por el ideal de la vida religiosa, que quiso abrazar en un convento de clausura de la capital, Palma. Pero su padre se opuso rotundamente: «Dios la quería en el mundo –escribe Molina– para manifestar por medio de ella las riquezas de su bondad. Francisca Ana acató la voluntad divina». A partir de entonces llevó la vida de una religiosa en su propia casa, sobre todo cuando, a los cuarenta años, en 1821, quedó sola, pues habían fallecido primero sus tres hermanos, después su madre y finalmente su padre.

Francisca Ana, después de la muerte del padre, reorganiza su vida en el hogar: rodeada de algunas compañeras, que comparten con ella el ideal de una vida apostólica y piadosa, «se ejercitaba en la oración cuanto podía, retirada en su casa, mientras no la obligaran a salir los actos de religión, de caridad con el prójimo, o el cum-

plimiento de sus obligaciones, pues supo unir en buena medida la vida contemplativa con la activa, dándose por una parte a la devoción, y, por otra, al trabajo acostumbrado entre las mujeres del campo y cultivo de la reducida hacienda heredada de sus padres» (Molina). El 2 de mayo de 1826, gozando de plena salud, dicta testamento para que, a su muerte, cuatro muchachas, consagradas a Dios en la virginidad y bajo la obediencia del párroco, perpetúen en su casa la dedicación a las obras de piedad y apostolado. El ideal propio de Francisca Ana es este: «Atraer hacia Dios todo el pueblo y todas las almas de Sencelles». A todos atrae con su piedad, con el testimonio de sus virtudes, con sus consejos, asistiendo a los enfermos y moribundos, siendo una verdadera madre para los pobres. Del producto de su hacienda, que trabajaba con sus propias manos, hacía tres partes: lo absolutamente imprescindible para su subsistencia y el de una compañera que vivía con ella, limosnas para los pobres y sufragios para las almas del purgatorio. Hasta con sanas diversiones para los jóvenes en su propia casa de campo, atraía a todos hacia Dios.

Por fin le llegó la hora de consagrarse a Dios en la vida religiosa. El párroco de Sencelles, Juan Molina, quiso establecer en el pueblo una Casa de Caridad, como las que se habían ido fundando desde que, en 1798, otro párroco, Antonio Roig, abriera la primera en Felanitx. Francisca Ana, animada y dirigida por su párroco, convierte, a los 70 años de edad, su hogar en Casa de Caridad. El 7 de diciembre de 1851 hace su profesión religiosa en la parroquia de Sencelles con sus dos

compañeras. Es designada superiora de la congregación local de Hermanas de la Caridad. Quiere que su casa sea escuela de doctrina cristiana, foco de piedad y apostolado, en donde se practique el amor cercano y generoso a los pobres, la atención gratuita a los enfermos. La fama de santidad de la madre superiora trasciende los límites de Sencelles. Le atribuyen milagros de curaciones, sobre todo en favor de los niños. Ella responde siempre: «¡No sabéis cuán grande es el poder de Dios!». El milagro que ella más anhelaba era el de la conversión de los pecadores. Su vida de unión íntima con Dios es favorecida con éxtasis ante numerosos testigos.

Murió el 27 de febrero de 1855. Sus exequias iniciaron la larga peregrinación nunca interrumpida de devoción popular desde todos los puntos de la isla. La atribución de milagros, folclore y leyendas han aureolado la simpática y cercana figura de la «Venerable de Sencelles», como la aclamaba el pueblo mallorquín. Su proceso de beatificación tuvo inicio en 1899. En 1985, Juan Pablo II declaró la heroicidad de sus virtudes y en 1988 aprobó el milagro exigido para la beatificación. Esta se celebró solemnemente en el Vaticano, el día 1 de octubre de 1989. Las fiestas de la beatificación en Roma, en la catedral de Mallorca y en Sencelles vinieron a corroborar la popularidad de la mujer sencilla de pueblo, compenetrada hondamente con este, que hizo de su existencia cotidiana una ofrenda constante a Dios, desde una espiritualidad auténtica y encarnada en la realidad de su pueblo, y una apertura sincera y eficiente de caridad hacia el bien integral de los hermanos.

BIBL.: COLOMBAS LLULL B., *Francisca Ana Cirer. Una vida evangélica*, Palma de Mallorca 1971; LLABRÉS MARTORELL J., *La beata Francisca Ana de Sencelles*, Palma de Mallorca 1989; OLIVER B., *Sor Francisca Aina dels Dolors, fundadora de la Caritat de Sencelles (1781-1855)*, Palma de Mallorca 1970².

J. Llabrés Martorell

FRANCISCA JAVIER CABRINI
1850-1917 – fundadora de las Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús – canonizada el 7 de julio de 1946 – fiesta: 22 de diciembre

Francisca Cabrini es el ejemplo italiano más logrado de fundadora de congregación dedicada a la asistencia social. Nació, última de trece hijos, en Sant'Angelo Lodigiano, el 15 de julio de 1850. Su familia, formada por campesinos acomodados y católicos practicantes, estaba emparentada por la rama paterna con el dirigente político anticlerical Agustín Depretis. Por el contrario, la madre, Estrella Oldini, provenía de una familia de empresarios milaneses. De la cultura familiar, Francisca no sólo obtuvo el fervor religioso y el espíritu de iniciativa que la caracterizaron, sino también un sincero amor hacia su patria, poco frecuente entre los católicos que participaron en el conflicto Iglesia-Estado tras la unificación italiana y la desaparición de los Estados Pontificios.

En Sant'Angelo asistió a la escuela de las Hijas del Sagrado Corazón (fundada pocos decenios antes por la bergamasca Teresa Eustochio Verziere) dirigida por su hermana Rosa, maestra, quince años mayor que ella, al tiempo que se manifestaba bien pronto su vocación religiosa: con once años hizo voto de virginidad, re-

novado en los años siguientes. En su formación juvenil tuvo un papel decisivo su hermana Rosa —que había tenido que renunciar a ser religiosa para ayudar a la familia—, de quien aprendió la disciplina y el rigor consigo misma, y también el párroco del lugar, don Dedé. Después de él, nunca tuvo otro consejero espiritual o confesor fijo. Su familia estaba suscrita a los Anales de Propaganda Fide, y Francisca, apasionada de estas lecturas, fantaseaba con la idea de hacerse misionera.

En ese mismo instituto religioso, pero en la sede de Arluno, obtuvo el diploma de maestra y, posteriormente, en Lodi, el título para poder ejercer la enseñanza. Durante ese tiempo su familia se había desintegrado: desaparecidos el padre y la madre, y emigrado el hermano a Argentina, quedaban sólo ella y Rosa para cuidar a la hermana minusválida Magdalena. Por ello tuvo que aceptar un trabajo como suplente en la escuela del pueblo colindante, Vidardo, donde enseñó durante dos años. En este primer encargo pronto dio pruebas de su excepcional tenacidad, ya que logró ganar una batalla con el alcalde anticlerical, obteniendo el permiso para enseñar doctrina cristiana en clase, a pesar de la prohibición del gobierno.

Por invitación del obispo, y exhortación de don Dedé, en los siguientes seis años entró en la Casa de la Providencia de Codogno, instituto para niñas pobres fundado en 1818. Allí, en 1877, hizo los votos religiosos con el nombre de Saveria Angélica del Niño Jesús. El instituto, sin embargo, no satisfacía sus expectativas: incluso cuando fue elegida superiora, Francisca se dio cuenta de que le era im-

posible poner remedio a las graves dificultades disciplinares y administrativas. Fue un período difícil y penoso, durante el cual continuó practicando la virtud de la obediencia, incluso en el dolor de ver esfumarse su sueño de ser misionera. «En aquel período —recordará— lloré mucho».

Pero su deseo estaba a punto de cumplirse. El obispo de Lodi, preocupado por el creciente número de emigrantes que se alejaban del campo para dirigirse hacia América, le propuso fundar un instituto para la asistencia de los emigrantes italianos en América. No era la soñada China, pero podía conformarse igualmente. Inmediatamente encontró la sede del nuevo instituto misionero: un viejo convento franciscano de Codogno, expropiado por Napoleón. Allí entró el 10 de noviembre de 1880 con siete compañeras.

En el transcurso de pocos años, el instituto de las misioneras salesianas del Sagrado Corazón, que se ocupaba de la educación y acogida de huérfanas, se extendió: otras tres sedes, todas en Lombardía, una de ellas en Milán. Pero la partida para las misiones de nuevo se alejaba: entonces decide ir a Roma a fundar una casa. Tras haber afrontado y superado muchas resistencias, con el apoyo del cardenal Parocchi, logró abrir una escuela popular en el barrio Nomentano y un orfanato en Sabina, en Aspra. En un breve período de tiempo, se sumaron dos nuevas fundaciones en la capital y llegó, finalmente, la aprobación pontificia para su congregación, que ya entonces contaba con 145 misioneras.

Su capacidad de organización impresionó al obispo de Piacenza, Gio-

vanni Battista Scalabrini, fundador del instituto misionero San Carlos Borromeo, que buscaba una rama femenina para su congregación. Madre Cabrini se opuso en un principio a sus proposiciones, sobre todo porque temía que en esta colaboración su instituto perdiese autonomía, pero finalmente se decidió a aceptar una propuesta concreta: la dirección de una escuela y de un orfanato en Nueva York. Su última descorazonada ante la definitiva renuncia al sueño chino le fue compensada por León XIII: «No a Oriente, Cabrini, sino a Occidente. El instituto todavía es joven. Tiene necesidad de medios. Marchad a Estados Unidos, allí los encontraréis. Y con ellos un gran campo de trabajo. Vuestra China es Estados Unidos, existen tantos italianos emigrantes que tienen necesidad de asistencia».

La partida se fijó para marzo de 1889: veinte años después, en 1909, recibiría la nacionalidad estadounidense. Así comenzaba aquella aventura americana que la llevó a fundar en el continente (también en el sur) más de cincuenta casas y a ser proclamada por Pío XII en 1950 la patrona de los emigrantes y, en 1952, por el Comité americano de la emigración italiana «la más ilustre emigrante del siglo».

El primer contacto con Nueva York no fue fácil: el arzobispo Corrigan intentó devolver, sin lograrlo, a Italia a estas monjas que no tenían una base económica suficiente para garantizar la realización de sus ambiciosos proyectos. Madre Cabrini le argumentó que contaban con el consentimiento del papa y la ayuda de una rica católica americana, la condesa de Cesnola, mujer de un ilustre italiano emi-

grado, Luigi Palma de Cesnola, que se había convertido en el director del Metropolitan Museum.

Las monjas abrieron una primera escuela femenina en un modesto piso ofrecido por la condesa, pero se dedicaron también a un trabajo asistencial y de educación en los barrios más degradados de la ciudad, caminando diariamente kilómetros y entrando sin miedo en los peores ambientes de miseria y violencia. La madre Cabrini pronto demostró saber asociar a su actividad de docente religiosa, una gran sensibilidad hacia los problemas de los emigrantes italianos: «Los italianos son tratados aquí como esclavos..., sería necesario no sentir amor de patria para no sentirse herida».

La madre Cabrini pronto se dio cuenta de que las necesidades eran inmensas y de que sus recursos financieros eran más bien pobres, y partió a la búsqueda de fondos, poniendo en práctica una técnica que constituirá posteriormente la base de todas las siguientes fundaciones: convencer a los italianos ricos para que se hagan cargo de las dificultades de los más pobres, en vez de olvidar el propio origen nacional, diluyéndose en el colectivo americano. Les convenció de que, ayudando a sus centros, podían demostrar que también los hijos de los pobres emigrantes, instruidos, podían convertirse en buenos ciudadanos como los demás. Los más generosos, entre los muchos italianos que habían hecho fortuna, a menudo eran precisamente los que tenían sentimientos anticlericales, fueron convencidos del carisma personal y de la capacidad de organización de la religiosa, como el mismo Luigi Palma de Cesnola, que siempre la apoyó y sostuvo.

En estos primeros años también puso en práctica sus planes educativos: a los emigrantes las monjas se dirigían en italiano, en italiano se celebraba la liturgia en las iglesias de los conventos, las representaciones teatrales, italiano era el personal de los hospitales e italiana una parte de la enseñanza de las escuelas. Pero una constante preocupación de la madre Cabrini, que luchó tanto para aprender inglés y español, fue garantizar en toda escuela una buena enseñanza de la lengua local. Su proyecto era favorecer la inserción de los emigrantes en la sociedad americana convirtiéndolos en buenos ciudadanos, pero sin renegar de sus orígenes religiosos o nacionales. Para ella, las dos identidades (nacional y religiosa) tenían que estar unidas, y una apoyaba a la otra.

Un año después de su llegada a Nueva York, la madre Cabrini pudo adquirir una casa en las colinas del West Park, a poco menos de cien kilómetros de la ciudad, que le fue vendida por un módico precio por los jesuitas, que deseaban trasladarse a una zona más próxima al centro de la metrópoli. La nueva sede, Manresa, disponía de una casa para el noviciado, una residencia, sala de recreación y muchas más dependencias. Su único problema, la carencia de agua, fue resuelto por la fundadora al encontrar una fuente en las proximidades. Junto con un colegio, en Manresa se fundó el gran noviciado para América del Norte que permitía extender la actividad misionera a todos los territorios de Estados Unidos.

En 1891 la madre Cabrini partió en un arriesgado viaje –en el que estuvo a punto de naufragar– hacia Nicaragua, donde la había llamado una rica

señora del lugar para que fundase una escuela femenina. Admiradas de la vegetación tropical, las monjas llegaron a Nicaragua donde recibieron una acogida triunfal y grandes promesas de ayuda. Durante mucho tiempo, Nicaragua parecía la tierra de la promesa para las misioneras cabrinianas, mientras que el clima caluroso hacía sufrir cada vez más los pulmones de Francisca. El colegio para muchachas se abrió también para chicas que no profesasen la religión católica, pero la madre Cabrini puso un veto que provocó un enfrentamiento con la sociedad local: serían aceptadas sólo aquellas que tuviesen un padre reconocido oficialmente. En un país donde era costumbre que los ricos propietarios tuviesen hijos ilegítimos, la petición de Cabrini, que quería inducirles a una responsabilidad mayor que la de pagar una simple pensión, procuró a las monjas muchos enemigos. Pero, una vez más, logró vencer la batalla. Reconducidas las cosas, partió para un difícil viaje de exploración a la parte interior del país. A pesar de las lluvias tropicales, que le provocaron altísimas fiebres, logró visitar a los indios Mosquitos, que describió en una detallada relación que envió al Vaticano.

En 1894, mientras la madre se encontraba en Codogno, un imprevisto cambio político en Nicaragua obligó a las monjas a abandonar en pocas horas el instituto allí fundado. A pesar de las protestas de Cabrini, que buscó en vano el apoyo de la diplomacia italiana, no obtuvo ni siquiera un resarcimiento. La escuela de Managua no pudo abrirse hasta cuatro años después de su muerte.

Mientras estaba dedicada a la fun-

dación de Managua y de Nueva Orleans, la madre Cabrini fue llamada por el obispo Scalabrini para un nuevo proyecto: intervenir para salvar el hospital de Columbus de la ruina. Este hospital, como todos los que habían sido fundados por comités de italianos laicos emigrados, no había sobrevivido por falta de fondos, y los emigrantes italianos no tenían un centro donde ser asistidos en caso de enfermedad y donde se hablase italiano. La intervención de la madre Cabrini fue rápida e ingeniosa: llevándose todo lo que pudo del primer hospital logró abrir un Columbus II que, aun partiendo con medios modestos, en pocos años creció en dimensiones y medios científicos hasta convertirse en uno de los más importantes de Nueva York. También en este caso, como siempre, fue ella quien, con su capacidad organizativa y su facilidad para recoger fondos, logró realizar una empresa que a todos les parecía imposible.

En otoño de 1895, haciendo escala en Panamá para visitar el instituto de las monjas que habían sido expulsadas de Nicaragua, la madre Cabrini afrontó un nuevo viaje, fatigoso sobre todo por sus condiciones de salud, cada vez más precaria, hacia Buenos Aires, donde había sido invitada por el obispo para fundar escuelas y donde vivía su hermano, emigrado desde hacía tiempo en Argentina. El viaje fue largo, teniendo que atravesar los Andes con un mulo, y peligroso porque la estación no era la apropiada. En Argentina, donde los italianos eran muchos, la madre pudo abrir quince institutos en tres años. En 1908, después de su tercer viaje a Argentina, acudió a Brasil, donde algunas de sus

monjas ya tenían una escuela en São Paulo, y abrió un internado en Río de Janeiro.

En los intervalos de las fundaciones americanas, la madre Cabrini regresaba a menudo a Europa (en total, atravesó el océano unas 24 veces), donde se multiplicaron sus centros, no sólo en Italia, sino también en España, Francia y Gran Bretaña. Pero la tierra predilecta de misión fue Estados Unidos, donde los emigrantes italianos fueron asistidos por las religiosas, con escuelas y hospitales, también en Seattle y Chicago. En los últimos años de la vida de la madre Cabrini se abrió un nuevo campo de acción social, asistiendo a los presos italianos, a veces imposibilitados para defenderse por su desconocimiento del inglés. Las religiosas comenzaron a visitar las cárceles, haciendo reabrir algunos procesos injustos y asegurando el contacto entre los presos, a veces analfabetos, y sus familias.

Su intensa espiritualidad se realizó sobre todo en las obras, en su continua actividad, destinada a vencer el mal a fuerza de bien. La oración estaba fundamentada en los hechos, no en las palabras. Su vida está marcada por una perpetua actividad: «Con tu gracia, amadísimo Jesús –escribía– correré detrás de ti hasta el final de la carrera, y esto por siempre, por siempre. Ayúdame, oh Jesús, porque lo quiero hacer ardiente y rápidamente». La madre mandaba tanto trabajo a sus religiosas que era contraria a las mortificaciones. Enemiga de todo sentimentalismo y lamentaciones, se proponía poner siempre buena cara: «¿Nos sentimos mal? Sonriamos igualmente».

Murió en Chicago, durante una de

las visitas que periódicamente hacía a las casas, el 22 de diciembre de 1917, dejando 67 fundaciones. Fue beatificada el 13 de noviembre de 1938, y canonizada el 7 de julio de 1946 por Pío XII.

BIBL.: Escritos: *Parole sparse*, ed. de G. DE LUCA, Roma 1938; *Lettere di Santa Francesca Saverio Cabrini*, L'Ancona, Milán 1968; *Pensieri, Santa Francesca Saverio Cabrini*, Turín 1928, 1962.

BS V, 1028-1044; DIP IV, 171-173; DSp V, 1129-1131; CANALE M. R., *La gloria del Cuore di Gesù nella spiritualità di Santa Francesca Cabrini*, Roma 1990; CIPOLLA I. (ed.), *Tra un'onda e l'altra. Viaggi di Francesca Saverio Cabrini*, Roma 1980; DALL'ONGARO G., *Francesca Cabrini. La suora che conquistò l'America*, Milán 1982; MAYNARD T., *Il mondo è troppo piccolo*, Milán 1971; SULLIVAN M. L., *Mother Cabrini, «Italian Immigrant of the Century»*, Nueva York 1992; VIAN N., *Madre Cabrini*, Brescia 1946.

L. Scaraffia

FRANCISCA ROMANA

1384-1440 – fundadora de las Oblatas de Santa Francisca Romana – canonizada el 29 de mayo de 1608 – fiesta: 9 de marzo

Francisca Bussa nació en Roma, en el barrio de Parione, uno de los más céntricos de la ciudad, en 1384 y fue bautizada en la iglesia de Santa Inés de Plaza Navona. Su padre pertenecía a la nobleza de la ciudad y formaba parte del grupo que fue marginado en 1398, cuando el papa Bonifacio IX reafirmó su propio poder político en la urbe. Niña despierta, devota y poco amante de los juegos y entretenimientos de su ciudad, Francisca, que, según parece, ya había mostrado su deseo de consagrarse a Dios, fue prometida en matrimonio con apenas

doce años a Lorenzo de Ponziani, descendiente de una rica familia de mercaderes de grano y de ganado, que residía en el Trastevere. El matrimonio no deseado provocó en la joven una violenta reacción nerviosa, que se tradujo en una misteriosa enfermedad que hizo temer por su vida y que llevó a sus desesperados padres a recurrir a las artes de una curandera. Sin embargo la joven se opuso rotundamente a ser tratada con esas curas, siendo reconfortada con una visión de san \nearrow Alejo que la tranquilizó anunciándole paz interior y salud física.

Sin embargo, pudo encontrar consuelo en la nueva casa adonde tuvo que trasladarse con su cuñada, Vannozza, mujer devota y sensible, que a su tiempo moriría en olor de santidad. Las dos cuñadas buscaron de este modo transformar su rica casa del Trastevere en un lugar de acogida para todos los necesitados. Los numerosos testimonios recogidos durante el proceso que fue instruido inmediatamente después de su muerte (1440) nos ofrecen un vivo cuadro en el que su «santidad de lo cotidiano» se explica en todos sus detalles. Así es como surgió el retrato de una mujer preparada para llevar la casa, buena administradora doméstica, pero siempre dispuesta a sacrificar lo superfluo para poder ayudar a los pobres. De este modo, el mejor vino es ofrecido a los enfermos y, en momentos de carestía, los graneros de la casa Ponziani se llenaban milagrosamente para que Francisca pudiese ayudar a los necesitados.

A pesar de tener que dirigir a una numerosa servidumbre, ocuparse del marido –que durante las tardes la dis-

traía de la oración para agobiarla con sus problemas de mercados y negocios familiares–, cuidar de los hijos (de los que conocemos a tres, aunque sólo uno llegó a edad adulta), Francisca consiguió dedicar parte de su jornada a Dios. Incansable, preparaba comida y medicamentos para los enfermos de los diferentes hospitales de Roma, especialmente para el de Santa Maria in Cappella, fundado por los mismos Ponziani, y acudía diariamente a atender a los enfermos, creciendo su fama en la ciudad. Llama la atención que los testimonios no hayan visto en las curaciones de Francisca más que el aspecto taumatúrgico, sin embargo también deben mencionarse sus conocimientos médicos: nos han llegado las recetas de Francisca de algunos ungüentos de hierbas, capaces de desinfectar y curar heridas.

Pero Francisca se distinguía de sus contemporáneas también por la modestia en su modo de vestir y por su aversión a las «vanas ostentaciones»: en definitiva, aparecía como una mujer que escuchaba las predicaciones de hombres como \nearrow Bernardino de Siena, por las plazas, contra el lujo femenino. Francisca, por su parte, vestía siempre de oscuro, evitaba los vestidos de seda y no llevaba ni joyas ni otros adornos superfluos.

Francisca no se limitaba a vivir según la enseñanza de Cristo y de su Iglesia, sino que deseaba convertir a quienes tenía a su alrededor, en primer lugar a amigas y conocidos. También su actividad visionaria fue puesta al servicio de esta obra moralizante: su más célebre visión, en la que vio el infierno y el purgatorio, está llena de imágenes que asustan, de horribles tormentos para los que

cometen pecados. Pero los pecadores de Francisca tienen poco en común con los descritos en el más allá de Dante, aunque recoja algunos ecos en sus visiones. Según Francisca, son castigados los «grandes» pecadores (adúlteros, asesinos, herejes, etc...), pero también las mujeres superficiales, las mujeres amantes del lujo, las viudas incapaces de observar la castidad, los mercaderes que venden productos de mala calidad engañando a la gente. Indudablemente, las exhortaciones y obras de Francisca dieron sus frutos ya que en 1425 fundó, con algunas compañeras, una comunidad femenina de oblatas, que se sometieron a la dirección espiritual de los Olivetanos de Santa Maria Nova, célebre abadía en el Foro Romano, pertenecientes a una congregación reformada benedictina que, en aquellos años, gozaba, más que los mendicantes, de los favores de la clase alta romana. Este grupo de mujeres vivió durante algunos años en la misma casa, pero dedicándose al servicio de los necesitados; hasta 1433 no fue adquirida una casa en el barrio de Campitelli, que sería el primer núcleo de lo que todavía hoy se conoce como monasterio de Tor de Specchi.

Más tarde, aunque no sepamos exactamente cuándo, Francisca también dictó unas normas para su comunidad, que, según se dice, les fueron inspiradas directamente por la Virgen. En estas normas de vida se refleja el sentido del decoro de la nobleza urbana de inicios del s. XV: en la mesa se usan los manteles y servilletas, las mujeres pueden lavarse con el permiso de la superiora, si beben vino, que sea en cantidades moderadas, si tienen que recibir a parientes de sexo

femenino, no se debe perder tiempo en charlas inútiles y está prohibido recordar el tiempo pasado en el mundo así como cantar canciones mundanas, etc...

Muerto su marido, con el que había mantenido una vida de absoluta castidad en los últimos años, la fundadora de Tor de Specchi pudo, en 1436, unirse a sus compañeras. Murió cuatro años después, el 9 de marzo de 1440, en su casa del Trastevere donde había acudido a visitar al hijo y a la nuera y donde había rechazado, una vez más, los servicios de una curandera. Sus funerales, en Santa María Nova, atrajeron a una gran muchedumbre y pronto se producirían numerosos milagros junto a su tumba.

En trece años fueron autorizados tres procesos sobre la vida, virtud y milagros de Francisca (1440, 1443 y 1451-1453) y gracias a este riquísimo material se puede reconstruir no sólo su vida y espiritualidad, sino también sus dones visionarios. Ya hemos hablado de sus visiones del otro mundo, pero también son numerosas, más de cien, las que le atribuye su último confesor, Juan Mattiotti, clérigo de Santa María in Trastevere, que las recogió tal y como la santa se las había narrado «por obediencia»: alimentadas en la predicación escuchada en la iglesia y en sus piadosas lecturas, las visiones de Francisca jalaban el año litúrgico. Algunas de estas muestran la viva participación de la mujer en la vida política y religiosa de su tiempo: viviendo en primera persona los trágicos acontecimientos que sacudieron Roma (el marido fue herido y el hijo apresado como rehén en los tiempos en los que el rey Ladislao de Nápoles conquistó

la ciudad), Francisca vio más de una vez el castigo divino contra su patria. No menos sufrimientos le procuraron los derroteros por los que pasó el concilio de Basilea, de modo que incluso envió –sin éxito– su confesor a Eugenio IV para convencerle de llegar a un acuerdo con los padres conciliares.

A pesar de que en el proceso de 1451-1453 se dibuja un retrato de Francisca perfectamente ortodoxo y adornado de todas las virtudes cristianas, encontró opositores para su canonización y esta no pudo celebrarse entonces. Sería en 1604, y tras la reforma de las normas de canonización del concilio de Trento, cuando su causa fue reabierto por expreso deseo de Paulo V Borghese, que había mantenido estrechas relaciones con las familias que habían apoyado a las oblatas de Tor de Specchi y habían conservado celosamente su memoria.

Por otro lado, en aquella época, gozaba de una fama de santidad hasta el punto de que su fiesta era recordada en los estatutos de la ciudad y su memoria se celebraba regularmente la vigilia del 9 de marzo. Su canonización, en 1608, fue una gran fiesta en la ciudad, pero, a partir de entonces, Francisca perdió cada vez más sus características de santa de la nobleza urbana, que incluso la habían valido el nombre de santa Francisca *Romana*, para asumir los rasgos estereotipados de una santa de la época de la Contrarreforma.

Su iconografía, riquísima, se remonta a los decenios que siguieron inmediatamente a su muerte, cuando la casa de Tor de Specchi fue embellecida con dos ciclos de frescos: en

uno se ilustra la vida y milagros de la santa, y en otro sus visiones e innumerables tentaciones del diablo. A partir del s. XVIII comenzó a representarse, cada vez con más frecuencia, en compañía de san Benito de Nursia, patrón de los Olivetanos, o también con el ángel de la guarda, que había acompañado a Francisca durante muchos años tras la muerte de su hijo Evangelista.

BIBL.: BHL 3094; BS V, 1011-1028; DIP IV, 169ss; LMA IV, 799-800; la *Vita* en lengua vulgar, obra de Mattiotti, ha sido editada por A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, Roma 1995.

BARONE G., *La canonizzazione di Francesca Romana (1608): la riproposta di un modello agiografico medievale*, en G. ZARRI (ed.), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Turín 1991, 264-279; LUGANO T. (ed.), *I processi inediti per Francesca Bussa dei Pontiani*, Ciudad del Vaticano 1945; PICASSO G. (ed.), *Una santa tutta romana*, Monte Oliveto Maggiore 1984.

G. Barone

FRANCISCO CARACCIOLLO
1563-1608 – fundador de los Clérigos Regulares Menores – canonizado el 24 de mayo de 1807 – fiesta: 4 de junio

Ascanio Caracciolo pertenece a una importante familia de Italia meridional. Nació en 1563 en Villa Santa María (Chieti), en uno de los castillos que su familia poseía en los Abruzos, siendo el segundo de los hijos de Ferrante e Isabel Baratucci. Creció entre los Abruzos y Nápoles, y su infancia y juventud no se diferencia de la de sus coetáneos de similar condición social. Un primer cambio llegó cuando se vio aquejado de una grave enfermedad (una especie de lepra o qui-

zá elephantiasis). Parece que en aquella ocasión prometió consagrarse a Dios si se curaba. De hecho, recobró la salud y regresó a Nápoles donde inició una intensa vida de piedad. En 1587 se hace sacerdote y entra a formar parte de la «Compañía de los Blancos» que se dedicaban a asistir a los condenados a muerte.

Una casualidad está en el origen de su opción definitiva de vida: le llegó, por error, un mensaje dirigido a otra persona del genovés Agustín Adorno, en Nápoles, con el proyecto de fundar una nueva orden religiosa, y que ya estaba en contacto con Fabrizio Caracciolo, abad de Santa María la Mayor. Ascanio se entusiasmó pronto con la idea y los tres se retiraron al eremitorio de Camaldoli donde pusieron las bases de la nueva institución. Por petición de Ascanio, los nuevos clérigos emitirían un cuarto voto de no aceptar dignidades eclesiásticas. La orden se proponía compaginar la vida activa con la contemplativa. En 1588 la nueva regla fue aprobada por Sixto V. Al año siguiente, Ascanio hizo su profesión religiosa y, por devoción hacia el fundador de los frailes menores, toma el nombre de Francisco.

Los nuevos clérigos echaron sus raíces en Nápoles. El primer inspirador murió prematuramente en 1591, dejando a Francisco la mayor responsabilidad. Este soportó con dificultad el papel de guía y prefirió dedicarse, por medio de numerosos viajes a España, a la difusión de la orden. Los clérigos menores se establecieron también en Roma donde asumen iglesias de particular importancia como Santa Inés en Plaza Navona o San Lorenzo in Lucina. No faltaron las dificultades, en concreto en los primeros capítulos ge-

nerales, sobre la interpretación de la regla, el papel de los fundadores y las prerrogativas de los religiosos más jóvenes. Francisco en sus últimos meses de vida incluso se verá apartado por un capítulo que atribuye toda la responsabilidad y el carisma de fundador al difunto Adorno. Entonces se dirigió al papa Paulo V, quien reconoció públicamente su papel. Sin embargo no por ello desea dedicarse a las tareas de gobierno. Realizó una peregrinación a Loreto donde se le aparece el propio Adorno que le predice su muerte próxima. El final le llegó de hecho en 1608, de regreso, en Agnone, a poca distancia del castillo donde nació.

A Francisco se le atribuye un texto de meditaciones sobre la Pasión para cada día de la semana, *Las Siete Estaciones*. Su cuerpo fue sepultado en Nápoles, en la iglesia de Santa María la Mayor que había sido la primera sede importante de los clérigos regulares. El culto comienza a florecer inmediatamente, de forma que en 1629 ya existían celebraciones diocesanas, en oposición a los primeros decretos de Urbano VIII. Recuperada la observancia de las normas pontificias, el proceso se inicia regularmente en 1701, pero prosigue con lentitud. La beatificación llegará en 1769 y la solemne canonización en 1807. La fiesta litúrgica se celebra el *dies natalis*, 4 de junio.

BIBL.: AB 5 (1886) 151; BS V, 1197-1201; DIP IV, 534-535; F. CARACCIOLLO, *Le sette stazioni sopra la Passione di Nostro Signor Gesù Cristo*, Roma 1710.

AFFONI L., *I Chierici Regolari Minori nella Chiesa*, Roma 1988; DE VIVES I., *Della vita del venerabile servo di Dio P. Francesco Caracciolo fondatore dell'ordine de' Chierici Regolari Minori... libri tre*, Nápoles 1684.

S. Spanò

FRANCISCO COLL Y GUITART
1812-1875 – *fundador de las Dominicas de la Anunciata* – *beatificado el 29 de abril de 1979* – *fiesta: 19 de mayo*

Dominico, misionero popular y fundador. Nació en Gombrèn, diócesis de Vic y provincia de Gerona, el 18 de mayo de 1812. Fue bautizado al día siguiente y, según la costumbre de aquella tierra, le impusieron tres nombres: Francisco José Miguel, pero utilizó únicamente el primero. Era el undécimo hijo de Pedro Coll y Portell, natural de Gombrèn, de oficio cardador de lana, y de Magdalena Guitart y Anglada, nacida en Vallcobre (Barcelona). Fue confirmado en Ripoll por el obispo de la Seo de Urgel, Bernardo Francés y Caballero, el 17 de agosto de 1818. Era vivaracho, juguetón, obedecía con prontitud y en sus juegos infantiles remedaba las predicaciones que escuchaba en la parroquia, encaramándose en la fuente de la plaza o subido a bancos y taburetes. Después de cursar estudios elementales en su pueblo natal, se matriculó entre los alumnos externos del seminario de Vic a partir del curso 1822-1823. Residió en la masía de Puigseslloses, término municipal de Folgueroles (Barcelona). Estudió cinco años de latín y humanidades y tres de filosofía. Al final de estos estudios, pidió su ingreso en la Orden de Predicadores, primero en Vic y después en Gerona. Comenzó su noviciado en el convento de la Anunciata, de Gerona, en octubre de 1830 e hizo la profesión solemne en el mismo mes del año siguiente. A continuación realizó estudios de teología en su mismo convento hasta finalizar el curso

1834-1835. Recibió la tonsura clerical y órdenes menores el 22 de marzo de 1833 de manos del obispo de Gerona, Dionisio Castaño y Bermúdez. El diaconado lo recibió en la basílica de la Merced de Barcelona, el 4 de abril de 1835; fue obispo ordenante Pedro de Alcántara Ximénez, administrador apostólico de Puerto Rico. El 7 de agosto de 1835 fue obligado a abandonar el convento por la ley de excomunión general de los religiosos. Volvió a la masía de Puigseslloses y al seminario de Vic para cursar el último año de teología (1835-1836). Fue ordenado sacerdote en Solsona el 28 de mayo de 1836 por el obispo de aquella diócesis, Juan José de Tejada. En calidad de dominico excomunión fue destinado al servicio parroquial, primero en Artés (Barcelona), hacia finales de 1838 y, desde diciembre de 1839, en Moyá. Llegó a esta última población dos meses después del asalto carlista en que murieron unas 150 personas y fueron incendiadas numerosas casas. Se le recuerda allí como verdadero ángel de paz y modelo de sacerdote entregado a todos sin distinción. Fundó el *Rosario Perpetuo* y aún hoy continúa esta devoción. Comenzó pronto a misionar, primero por la diócesis de Vic y, a partir de 1844, por toda Cataluña recorriendo las tierras catalanas como misionero popular, durante 30 años ininterrumpidos.

Con ⁷Antonio María Claret formó un equipo llamado *Hermandad Apostólica*, para desarrollar un amplio plan de evangelización de la sociedad, mediante ejercicios espirituales especialmente dirigidos al clero, misiones populares y publicaciones religiosas. Estaba dotado de grandes

cualidades para el ministerio apostólico; era robusto, de estatura mediana, poseía una voz potente que modulaba con facilidad. Congregaba a numerosos auditorios conectando con ellos de inmediato. La llamada a la trascendencia fue una constante de toda su predicación. El fruto de sus sermones era incalculable. En su programa misionarial encontraba cabida la asistencia al confesionario, visitas a enfermos y encarcelados. Apóstol incansable recorría a pie largos y difíciles caminos, sin aceptar retribución alguna, pidiendo una comida sencilla. La predicación en forma de cuaresmarios, novenarios, misiones populares, se extendió por toda Cataluña, haciendo su nombre popular y venerado. De sus misiones se escribieron crónicas que difundieron ampliamente periódicos de Madrid y Barcelona. La misión de Agramunt (Lérida), marzo-abril de 1851, provocó una discusión en las Cortes del Reino sobre la oportunidad de la predicación misionera.

Convencido de la necesidad urgente de promover la educación de la mujer, en especial en el terreno religioso, fue preparando la fundación de una congregación dominicana, en la que tuvieran cabida jóvenes con escasos recursos económicos y con vocación al ministerio doctrinal, especialmente a través de la enseñanza. Comenzó, en efecto, la congregación el 15 de agosto de 1856, en Vic. En febrero de 1857 experimentó un fuerte crecimiento con la incorporación de un grupo denominado *Servitas* en cuya fundación, en 1850, había tomado alguna parte el propio P. Coll al lado de los filipenses Pedro Bach y Fortián Feu, y del canónigo de Vic, Jaime Passarell. En el primer año de

existencia contaba ya la congregación con once fundaciones. Un buen número de las nuevas dominicas cursó magisterio y obtuvieron plazas públicas en las escuelas municipales. Se establecieron preferentemente donde había mayor necesidad de enseñanza. El P. Coll estableció su residencia en Vic, hacia el mes de septiembre de 1855; en 1858 fue nombrado director del Beaterio de Santa Catalina de Siena de la misma ciudad. Continuó misionando y promoviendo la fundación hasta el final de su vida.

Publicó una obra en catalán (Vic 1852), dividida en tres volúmenes, que tiene por título: *La Hermosa Rosa*. Se trata de un devocionario para distribuir entre los destinatarios de sus misiones; lugar central ocupa el tema del Rosario, del que fue constante propagador; hizo en vida tres ediciones. Dio a la imprenta (Vic 1862) otro opúsculo titulado *Escala del Cielo*, dedicada, asimismo, al Rosario. También en Vic, 1863, vio la luz pública la *Regla o forma de vivir de las Hermanas*, obra de magisterio espiritual y de legislación destinada a las Hermanas Dominicas de la Anunciata por él fundadas. Cuando predicaba una novena en Sallent (Barcelona), pueblo natal de Antonio María Claret, el 2 de diciembre de 1869, tuvo un ataque de apoplejía que le dejó completamente ciego; su temple apostólico le impulsó a seguir predicando hasta terminar el novenario. A partir de entonces se repitieron de manera periódica los ataques de la enfermedad, aunque no abandonó su predicación itinerante hasta no verse completamente postrado. Murió en Vic el 2 de abril de 1875, dejando fundadas 52 casas. En 1888 fueron

trasladados sus restos, del cementerio general, a la nueva iglesia de la casa madre de la congregación, en Vic.

En 1930, comenzó el proceso ordinario informativo en orden a la beatificación y canonización; uno de los testigos fue el anciano canónigo de Vic, Jaime Collell y Bancells. En 1945, se inició el proceso apostólico y el 4 de marzo de 1970, el papa Pablo VI firmó el decreto acerca de la heroicidad de sus virtudes. Este pontífice fijó la fecha de beatificación para el 22 de octubre de 1978. Su sucesor, Juan Pablo I, mantuvo la misma fecha. Tal día, sin embargo, estaba reservado para la toma de posesión de Juan Pablo II. El papa Wojtyła se inició en el ministerio de las beatificaciones y canonizaciones declarando beato al P. Coll, el 29 de abril de 1979. Su fiesta litúrgica se celebra el 19 de mayo.

Su culto se ha extendido ampliamente por los diferentes países donde ejercen su apostolado las Dominicas por él fundadas, tanto en Europa, como en América Latina, África y Asia; de una manera muy especial en toda Cataluña, donde la congregación cuenta con dos provincias. Se le representa en obras escultóricas, normalmente, con un libro en las manos y el rosario, de que fue constante propagador. También aparece en actitud de predicar, sosteniendo la cruz en su mano derecha. En las obras pictóricas es frecuente verlo rodeado de religiosas y alumnas que reciben formación en los colegios de las mismas.

BIBL.: F. COLL, *Obras Completas*, ed. de V. T. GÓMEZ GARCÍA, HH. Dominicas de la Anunciata, Valencia 1994; *Testimonios (1812-1931)*, ed. de V. T. GÓMEZ GARCÍA, HH. Dominicas de la Anunciata, Valencia 1993 (con

el texto del Proceso Ordinario Informativo). ALCALDE L., *Vida del Rdo. P. Fr. Francisco Coll, Fundador de la Congregación de Hermanas Dominicas de la Anunciata*, Imprenta de Calatrava, Salamanca 1908; ALONSO GETINO L. G., *El Venerable Padre Fr. Francisco Coll y su obra*, Noviciado de la Anunciata, Vic 1945; GALMÉS L., *Francisco Coll y Guitart, O.P. (1812-1875). Vida y Obra*, Claret, Barcelona 1976; GARGANTA J. M^o DE, *Francisco Coll, fundador de las Dominicas de la Anunciata*, Valencia 1976, 405-451.

J. Conde

FRANCISCO DARDÁN Y COMPAÑEROS

1733-1792 – mártires – beatificados el 17 de octubre de 1926 – fiesta: 2 de septiembre

Beato y mártir (✓Mártires de la Revolución francesa), Francisco nació el 13 de junio de 1733 en el pueblo de Isturiz, en la Baja Navarra, diócesis de Bayona. De las labores en el campo en la casa paterna pasó al seminario de Laresorre en donde, ya sacerdote, fue profesor durante diez años. Se trasladó después a París y allí permaneció 20 años ejerciendo su ministerio como confesor de los alumnos del colegio de Santa Bárbara.

Al negarse a hacer el juramento cismático que imponía la Constitución del Clero durante la Revolución francesa, fue detenido y recluido en el convento de los Carmelitas. Por ser fiel a Cristo y a su Iglesia sufrió el martirio el 2 de septiembre de 1792, junto con ciento noventa obispos, sacerdotes, religiosos y seglares, conocidos como los «mártires de septiembre». El lugar donde sufrieron el martirio se convirtió en centro de peregrinación ya en tiempos del «Terror» de 1795. Francisco fue beatificado junto

con sus compañeros mártires por el papa Pío XI el 17 de octubre de 1926. Su fiesta litúrgica se celebra en la diócesis de Pamplona el día 2 de septiembre.

BIBL.: *Liturgia de las Horas. Iglesia en Navarra*, Pamplona 1980, 113; *La santità sotto la rivoluzione francese*, en B. PLONGERON-C. SAVART (dirs.), *Storia dei santi e della santità cristiana IX/1*, París 1991, 145-175; CHAUVIN C., *Le clergé à l'épreuve de la Révolution (1789-1799)*, París 1989; CHRISTOPHE P., *1789 les prêtres dans la Révolution*, París [1986]; LATREILLE A., *L'Église catholique et la révolution française*, 2 vols., París 1946-1950; MEZZADRI L., *La Chiesa e la Rivoluzione francese*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1989; PLONGERON B., *Conscience religieuse en révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la révolution française*, París 1969.

J. Arraiza Frauca

FRANCISCO DE ASÍS

1181/1182-1226 – fundador de los Franciscanos – canonizado en 1228 – fiesta: 4 de octubre

Nacido a finales de 1181 o comienzos de 1182, le impusieron en el bautismo el nombre de Juan: era hijo de Pedro de Bernardone, mercader de paños, y de Juana (o Pica); el padre estaba entonces en Francia por su trabajo y al volver quiso que el hijo se llamara Francisco. Poco se sabe de su niñez: teniendo en cuenta la posición social de la familia, habría frecuentado alguna escuela, sin duda conocía algo de latín y tenía algunos conocimientos de francés (¿aprendido de su padre?) y/o provenzal, si es verdad que en la juventud apreciaba la literatura de los trovadores. Todavía joven empezó a trabajar en la tienda de su padre; inteligente y sensible, hábil en

los negocios, le gustaba la vida libre, generosa, alegre y ser el protagonista. Ya en 1202 participa, con el mismo espíritu, en la vida política de Asís, yendo a la guerra contra Perusa; hecho prisionero en Ponte San Giovanni, estuvo en la cárcel cerca de un año. De regreso en Asís, superada una enfermedad, se encaminó a Apulia para formar parte del ejército de Gualtiero de Brienne (o de otros quizás): el ideal de la caballería, para combatir no sólo en favor del propio municipio, sino para lograr una justicia más universal, tal vez llegara a conquistarlo. Apenas había iniciado el viaje, al llegar a Spoleto volvió sobre sus pasos: una visión, cuyos particulares no se conocen, lo había convencido (1205). Evidentemente, no era la vida del mercader o la del caballero las que le atraían.

Aquí está el origen de su profunda conversión. Francisco se encierra en sí mismo, incluso a costa de la incompreensión, hasta el desprecio, de su familia y del grupo de sus coetáneos y amigos. Su vida está ahora dedicada a la oración, a menudo en soledad, y a la asistencia a los pobres, en particular a los leprosos (como recuerda él mismo en el *Testamento*). Según los biógrafos, una voz divina lo invita a reconstruir su Iglesia, que él entiende a la letra como la restauración de la iglesia de San Damián, en las afueras de la ciudad. Su opción por una vida diferente lo lleva a enfrentarse con su padre y a renunciar a todos los bienes terrenos, incluidas las ropas que lleva, en la plaza de Asís, ante el obispo Guido: es el gesto que los biógrafos han denominado algunas veces como las nupcias, el «*commercium*» de Francisco con la

dama Pobreza. La vida de Francisco es ahora la de un penitente y eremita dedicado a reconstruir iglesias abandonadas y a confortar a los leprosos, y termina hacia finales del primer decenio del siglo. En efecto, hacia 1209 abandonó esta condición, no por una vida cenobítica, como se acostumbraba en la tradición monástica, sino por una forma diferente y original de monaquismo, el mendicante. El cambio parece consecuencia de la escucha (el 24 de febrero de 1209) del Evangelio de Mateo o de Lucas sobre la misión de los apóstoles, por parte de Cristo, a evangelizar la tierra, abrazando la pobreza, fiándose sólo de Dios, predicando al pueblo la vida divina manifestada en Jesús.

La novedad de Francisco consiste ante todo en haber recogido, aunque fuera inconscientemente, con la fuerza de la palabra evangélica nuevamente redescubierta, el ideal y el programa de *Gregorio I Magno*: el primado de la predicación, es decir, la misión apostólica misma en la vida del cristiano. Pero a diferencia de Gregorio, después de más de seis siglos, la predicación de la palabra de Cristo no era concebida como un privilegio del obispo o del abad (dentro de cuya perspectiva se explica también la gran predicación de *Bernardo de Claraval* menos de un siglo antes que Francisco); la predicación es del nuevo monje, es decir, de cada religioso, que es como un hermano para todos y que se dirige indistintamente a todos, al pueblo en cuanto tal. Para lograr una predicación eficaz, la premisa de Gregorio era la vida santa del *praedicator*; para Francisco esta condición mística, que es irrenunciable, tiene su signo en la renuncia al poder

que da el dinero y la riqueza: el poder sobre los hombres sólo es de Dios (y su poder es la cruz). Así el religioso está libre frente al pueblo. Por eso el fraile renuncia como el monje a todos sus bienes, pero tampoco la comunidad de los religiosos, el convento, debe tener posesiones; el religioso vive de su trabajo y de la limosna que mendiga; vive en pobreza.

En 1209 Francisco se puso a predicar con simplicidad al pueblo y muy pronto se le unieron otros compañeros. Los primeros 11 cuyos nombres se conocen fueron Bernardo de Quintavalle, Pedro Cattani, *Egidio* de Asís, Bernardo de Vigilante, Morico, Juan della Cappella, Sabatino, Felipe, Juan de San Costanzo, Ángel Tancredi y Barbaro. Para sí mismo y para ellos Francisco dictó una regla compuesta con algunos pasajes evangélicos, y en 1210 fue a Roma donde el papa Inocencio III, que aprobó verbalmente el texto de esta protoregla (llamada *formula vitae*), dándoles la facultad de predicar en todas partes. Francisco no era entonces sacerdote ni tampoco fue ordenado después, permaneció quizá diácono: no se sabe explícitamente la razón, pero formaba parte de la tradición monástica el no acceder al sacerdocio; tal vez fuera por motivos de humildad, en coherencia con su visión de no asumir ningún poder.

Las etapas fundamentales de la vida de Francisco son el desarrollo de esta intuición y enmarcan una actividad de predicación extraordinariamente intensa, desde 1210 a 1224, principalmente —aunque no sólo— por las calles y las plazas de las ciudades del centro de Italia, rodeado por multitudes cada vez más numerosas y por

un desarrollo de su orden que parece increíble; un itinerario rico en palabras (de las que conservamos pocas), de gestos simbólicos, de milagros, que hacen de Francisco uno de los personajes-testigos más importantes de la tradición cristiana. Establecida la primera sede de los religiosos en Rivotorto y después, muy pronto, en la Porciúncula, en torno a la pequeña iglesia de la llanura de Asís, que se convirtió en centro del franciscanismo, Francisco, «nuevo evangelista», como lo llama el biógrafo Tomás de Celano, aunque deseara la contemplación, mostró sobre todo un celo extraordinario por la misión. Sus prédicas y las de sus hermanos a menudo eran públicas, sobre todo en las ciudades, y *Antonio* de Padua, poco después, se convirtió en el predicador franciscano capaz de atraer a muchedumbres nunca vistas anteriormente e incontenibles en cualquier iglesia. Al mismo tiempo surgían conventos fuera de las murallas de las ciudades, aunque no alejados como sucedía con los monasterios desde hacía casi un milenio.

En 1211 Francisco había acogido en la Porciúncula a la joven *Clara* de Asís, le había dado un hábito religioso y confiado primero a un monasterio benedictino y después la había enviado con algunas compañeras a San Damián (donde las «damas pobres» y Clara sobre todo conservarían celosamente el ideal de perfección y de pobreza de Francisco). Con Clara, Francisco formará entre 1212 y 1214 la segunda orden franciscana, llamada por ella Clarisas. En 1212 Francisco intenta llegar a Palestina, sin lograrlo. Tampoco tiene éxito un viaje al Mediterráneo occidental (Marrue-

cos y España), por dificultades de navegación. Sólo en 1219 consigue unirse a los cruzados en Oriente y hablar en Damietta con el sultán Malik al-Kamil. El sentido de estos viajes, emprendidos evidentemente por un ardiente deseo de convertir a los musulmanes, también nace de la crítica implícita a ciertos métodos de la caballería y por tanto de las cruzadas; en la *Regla no bulada* (en el c. 16) se dice explícitamente que la conversión de los infieles es ante todo obra de buen ejemplo, prudencia e inmolación.

Cuando, probablemente en 1221, Francisco escribió la *Regla* de sus hermanos, conocida como *no bulada* por no estar sometida a la aprobación de la curia romana, su orden ya estaba presente no sólo en Italia, sino también al otro lado de los Alpes y en muchos países del Mediterráneo. Cada año (después cada tres años) todos los religiosos, organizados por provincias con un ministro al mando, establecidas en 1217 (y estas a su vez divididas en conventos con un guardián a la cabeza), se reunían en la Porciúncula para el capítulo general (hacia 1221 eran cerca de 5.000). Al mando de la Orden, Francisco puso primero a Pedro Cattani (1220-1221) y después de su muerte a Fray Elías (1221-1227), pero Francisco mismo se ocupaba activamente de la Orden, y en 1223 dictó a Fray León de Asís, en Fontecolombo (Reatino), un nuevo texto de la *Regla* y la sometió a la aprobación de Roma (la *Regla bulada*). Unos años antes (1221) ya había encontrado una respuesta original para cuantos no se decidían a seguirlo dentro de una orden religiosa, masculina o femenina, que ya se ha-

bía formado y se iba conformando cada vez más de acuerdo-desacuerdo con Roma (protector de la orden había sido nombrado el cardenal Hugolino di Segni, después papa Gregorio IX), respuesta que consistía en la Tercera orden, la de los penitentes, con reglas apropiadas para los laicos. El sentimiento de que Cristo había muerto por todos y de que todos debían salvarse, que todos al menos debían comprender cuál era el camino indicado por Cristo para la propia plenitud, está en el origen de la experiencia de Francisco; por eso antes de 1216 había promovido el «gran perdón» de la Porciúncula que el papa Honorio III confirmó para el 2 de agosto de cada año; también había ido para esto a Oriente y había fundado la Tercera orden.

La relación entre Francisco y la curia romana es una cuestión debatida por la historiografía y, por ello, es discutible la obra del cardenal Hugolino. Sin embargo, resulta evidente que Francisco tiene un gran respeto hacia la institución eclesiástica y que no ha pretendido obrar fuera de la Iglesia, al mismo tiempo que es consciente de los límites de la institución por ser también una sociedad histórica. En el s. IV, precisamente en el momento en que la tradición cristiana se hace hegemónica y el Imperio romano asume los signos cristianos, el deseo de perfección trata de realizarse en una estructura extrahistórica como el monaquismo, no contraria a la institución eclesiástica, pero en alguna medida diferente. Análogamente Francisco comprende que la Iglesia de su tiempo no puede dejar de mezclarse con los límites de la historia y del poder, precisamente en la pers-

pectiva abierta por Gregorio VII de autonomía de la Iglesia del poder político, que tendía a sofocar y agotar en sí todo poder. Por eso funda una Orden religiosa de acuerdo con la Iglesia y, al mismo tiempo, diferenciándose de ella. Francisco comprende también, muy lúcidamente, que el momento capital de la Iglesia-institución es la eucaristía, por lo que le da gran importancia; la confesión y la penitencia son para él los peldaños hacia una eucaristía para todos.

Francisco es el gran reformador del monaquismo con su orden mendicante (y en la misma dirección se mueve Gregorio de Guzmán); una orden que se concibe no como aislada de la historia, sino junto a la historia, en la que Dios ya no es un Dios lejano, sino un ser luminoso al que contemplar, como era el Dios de los bizantinos y del monaquismo latino, pero un Dios más cercano, que nace pobre como todos (de aquí el pesebre o belén navideño) y que muere pobre en la cruz (y de aquí la sustitución del culto a Cristo pantocrátor por el Cristo crucificado); un nacimiento y una muerte que son también la gloria de la divinidad, porque puede convivir con la humanidad y darle su gloria. Orden mendicante que continúa la pobreza del antiguo monaquismo pero en términos más radicales, al no usar dinero ni tener propiedades o riquezas en común, como el antiguo y neomonaquismo admitían. La pobreza es entendida como conjunto espiritual e histórico: como una gozosa renuncia a la riqueza, sólo posible porque se desea y, por ello, considerada una riqueza mucho más grande, la misma riqueza del Dios que se entrega al hombre; y pobreza también

como condición histórica, porque significa la renuncia al poder de atropellarlo todo que el dinero puede ejercer sobre el hombre.

Esta actitud de Francisco podía llevar a una forma de platonismo o de origenismo más acentuado que el mismo monaquismo, pero no encontramos ni sombra de ello en Francisco. En esto es heredero de Gregorio VII: la tierra, vista a la luz de Dios, es una huella divina, conserva una presencia de Dios; la tierra es una continuidad del cielo, siempre que el cielo sea todo (como es evidente en el admirable *Canto de las criaturas*). En Francisco actúa más bien una herencia dionisina, el fuerte sentimiento de una posibilidad de encontrar lo divino; en la *Teología mística*, (una de sus obras más traducidas incluso en latín), Dionisio Pseudo-Areopagita considera la unión hombre-Dios como algo constitutivo de la fe cristiana, alma-Cristo, y ve la unión como una posibilidad inmediata, sin necesidad de las mediaciones neoplatónicas. Así, del Dios que no se conoce al Dios que se conoce, del Dios-nada al Dios-todo el paso es imposible y al mismo tiempo fácil. Esto llevó a Francisco a la más austera mortificación del cuerpo y, al mismo tiempo, a la más profunda alegría de lo creado, a un fortísimo sentido de la miseria y a la misma experiencia de la presencia divina en ella: y lo llevó a aquella extraordinaria (y antes desconocida) experiencia de los estigmas, cuando en el Alvernia (el monte de Casentino que le donara en 1213 el conde Orlando de Chiusi), el 14 de septiembre de 1224, día de la santa cruz, se sintió traspasar pecho, manos y pies con las mismas llagas de su Señor. La fusión con Cristo, vista por

Dionisio en pleno sentido espiritual, se verificaba en Francisco también carnalmente. Cristo había sido el centro de su vida; la eucaristía, el signo-realidad histórica de Cristo preciosa para él. Aquel Cristo que él, como afirma en el *Testamento*, escrito en 1226 no mucho antes de morir, había descubierto no en las iglesias sino en el leproso, cuando comprendió el misterio de la encarnación, del rostro de Dios asumido y oculto en todo hombre.

Los dos últimos años de Francisco están dedicados al recogimiento dramático de los estigmas, entre la alegría y la dureza de esta imitación crística. Francisco tiene algo más de 40 años, está débil, es presa fácil de las enfermedades, ahora incluso en los ojos; está de nuevo en el valle de Rieti, después en Siena y en Cortona, en el otoño de 1226 de nuevo en Asís y, por último, en la Porciúncula, donde muere la noche del 3 de octubre de 1226. Antes de morir mandó que lo pusieran desnudo en la desnuda tierra, no en la cruz, pero con las llagas de la cruz. Al día siguiente fue llevado a Asís, a la iglesia de San Jorge, pasando por San Damián para recibir el saludo de Clara; lo había visitado, mientras moría, la romana Jacopa dei Settesoli con sus hijos. Ni siquiera habían pasado dos años, el 15 de julio de 1228, cuando en la misma iglesia de San Jorge, Gregorio IX lo proclamaba santo y fijaba su fiesta el 4 de octubre.

Francisco no es propiamente un escritor (nos quedan dos autógrafos suyos, en Spoleto y Asís); sin embargo, ha dejado un puñado de escritos en general breves y en gran parte nacidos de las necesidades de su orden. Además de las dos *Reglas* y el *Testamento*, que quizá es el texto de mayor va-

lor, poseemos unas *Admoniciones*, dos brevísimos escritos para Clara, un conjunto de cartas (entre ellas una a Antonio de Padua), algunas alabanzas (*Laudi*), exhortaciones y oraciones (entre otras el *De vera et perfecta laetitia*); con el *Canto de las criaturas* que puede ser considerado el primer y verdadero poema en lengua italiana.

No es posible recordar aquí la obra hagiográfica que se ha escrito sobre Francisco, desde la carta de Fray Elías, escrita inmediatamente después de la muerte (BHL 3095) hasta las biografías de Tomás de Celano (BHL 3096-3098, 3105-3106), desde Juliano de Spira (BHL 3103) a las dos *Legendae* de Buenaventura (BHL 3107-3110) hasta los muchos textos que recuerdan su vida y milagros, redactados en el mismo s. XIII. La relación entre ellos y su distinta suerte todavía constituyen un problema filológico de difícil solución, la llamada «cuestión franciscana». La interpretación de su testimonio de Cristo, que sigue dividiendo a los estudiosos, causó en el s. XIII y en los primeros decenios del s. XIV (aunque seguiría perpetuándose después en alguna forma) una lucha entre diferentes opiniones, dramática y dolorosa para la Orden, que determinó, tras el gran éxito histórico y espiritual, su radical reorganización; la lucha y el debate sobre el significado de la pobreza, que dividió a la Orden en una derecha y una izquierda, en conventuales y espirituales, los unos contra los otros. El enfrentamiento llevó a la introducción en la tradición franciscana de un elemento ideológico procedente de Joaquín de Fiore, es decir, de un juicio de bien y mal histórico sobre la base de un proyecto utópico de sociedad perfecta en cuanto perfectamente po-

bre. De este modo, el mensaje de Francisco que, en cambio, tenía un agudo sentido de la realidad histórica, fue despreciado e ignorado.

Francisco es recordado en muchísimos textos contemporáneos a él y tal vez sea el personaje más citado de su siglo. Muy pronto fue representado (retrato del monasterio de Subiaco, en el Sacro Speco, es de 1228). La basílica inferior de Asís, iniciada inmediatamente por Fray Elías, pudo inaugurarse en 1230; a ella se trasladó el cuerpo de Francisco, y Cimabue efigiará en ella al santo en su fresco. Giotto, por su parte, poco más tarde, narrará su historia en los frescos de la basílica superior de Asís y en Santa Croce de Florencia. El mundo cristiano está lleno de iglesias y de altares dedicados a él, y por él su nombre, antes bastante raro, se hizo habitual en toda Europa. Muchas ciudades quisieron tenerlo por patrono, Pío XII lo proclamó con Catalina de Siena patrono de Italia el 18 de junio de 1939.

La figura de Francisco constituye de por sí una variante de relieve del modelo hagiográfico monástico: el de un monje nuevo hasta el punto de sentir necesidad de un nuevo nombre, el de «hermano»; no monje, que significa soledad respecto al mundo, sino hermano, cercano a todos, emparentado con todos. Hermano ante todo de Cristo, cuyo amor pide y cuyo dolor comparte; y hermano de todos porque quiere llevar a todos, con sencillez, sin violencia, el mensaje de Cristo, con las palabras si es posible, con el gesto cuando es significativo, siempre con la santidad de la vida.

BIBL.: Las obras de Francisco están ahora recogidas, con las de santa Clara y las biogra-

fías antiguas, en *Fontes Franciscani*, ed. de E. MENESTO-S. BRUFANI, Santa María de los Angeles 1995. En los prólogos se encuentran noticias acerca de las ediciones precedentes. Son muchas las traducciones en lenguas modernas de obras particulares. Para las biografías y hagiografías sobre Francisco también BHL 3095-3136 y *Suppl.* 347-360; cf asimismo AS *Octobris* II, 668-783.

En castellano, destacamos: SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos, Biografías, Documentos de la época*, ed. de J. A. GUERRA, BAC, Madrid 1980. Y la *Introducción* de I. VÁZQUEZ a las *Floreccillas de San Francisco*, San Pablo, Madrid 1998.

La literatura crítica sobre Francisco es muy amplia. Entre las biografías deben recordarse: CHESTERTON G. K., *St. Francis of Assisi*, Londres 1932; FRUGONI C., *Francisco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Turín 1993; JOERGENSEN J., *San Francisco d'Assisi*, Asís 1968; SABATIER P., *Vie de S. François d'Assise*, París 1894. De divulgación: CASAS V., *Francisco de Asís. Vivir según el evangelio*, San Pablo, Madrid 1991³; LARRAÑAGA I., *El hermano de Asís*, San Pablo, Madrid 1997¹⁷.

Cada año, desde 1973, la «Società internazionale di studi franciscani» organiza en Asís un congreso internacional de estudios, cuyas actas se publican regularmente; entre ellas se señala en particular *Frate Francesco d'Assisi*, Spoleto 1994. Un buen compendio y una importante discusión acerca de los estudios sobre Francisco se encuentra en F. SANTI (ed.), *Gli studi franciscani dal dopoguerra ad oggi*, Atti del convegno di studio della Fondazione Ezio Franceschini, Florencia 5-7 noviembre 1990, Spoleto 1993. En *Fontes Franciscani* 2511-2543 aparece una buena selección bibliográfica; puede consultarse también C. LEONARDI (ed.), *Il Cristo V*, Fondazione Valli, Milán 1992, 101-129.

C. Leonardi

FRANCISCO DE BORJA

1510-1572 – jesuita – canonizado el 12 de abril de 1671 – fiesta: 3 de octubre

Francisco de Borja nació en Gandía (Valencia) el año 1510. Era hijo de

los duques de Gandía, Juan de Borja y Juana de Aragón. Sus padres eran muy virtuosos y caritativos, y en este ambiente de piedad se educó. Tres de sus cuatro hermanas profesaron como clarisas, y la cuarta, vivió con fama de santidad en el palacio de Pedrola (Zaragoza).

Es curiosa y sorprendente la genealogía de Francisco, pues descendía de uniones ilegítimas por parte paterna y por parte materna. Era bisnieto de Alejandro VI, el papa Borja, y nieto de Alfonso de Aragón, arzobispo de Zaragoza, hijo ilegítimo a su vez de Fernando el Católico. Entre sus ascendientes figuran también César y Lucrecia Borja. Ante este mosaico tan curioso de su ascendencia se explica que Saint-Paulien titulara su biografía del santo *San Francisco de Borja, el expiador*. Ciertamente sus virtudes borraron con creces las veleidades de sus antepasados.

En 1528 entró al servicio del emperador Carlos V y la emperatriz Isabel en Valladolid. Isabel se había traído de Portugal, como dama de honor, a Leonor de Castro, «bella y piadosa». Con ella se casó Francisco en 1529. Carlos V lo nombró su caballero mayor y a Leonor camarera mayor de Isabel. La vida de Borja en la corte fue siempre ejemplar.

En la vida de Francisco de Borja hay un punto sin retorno en su carrera hacia la santidad: el 1 de mayo de 1539. Ese día moría en Toledo, a los treinta y seis años de edad, la emperatriz Isabel, muy virtuosa y la mujer más bella de su tiempo, como atestigua un lienzo de Ticiano. La impresión que esta muerte causó en el corazón de Borja fue profundísima. En su *Diario* recuerda todos los años el 1

de mayo: «Por la emperatriz que murió tal día como hoy. Por lo que el Señor obró en mí por su muerte. Por los años que hoy se cumplen de mi conversión». Trasladado el cadáver a Granada, para sepultarlo en la catedral, junto a los Reyes Católicos, el día 18 descubrieron el féretro antes de introducirlo en el sepulcro, y al ver Francisco descompuesto el rostro de la emperatriz que había causado admiración en el mundo por su belleza sin igual, exclamó: «Nunca más servir a señor que se me pueda morir». Los padres Nieremberg y Polanco insisten en el cambio profundo que Borja experimentó en aquella ocasión. No abandonó entonces Borja el servicio del emperador, pero nunca se cerraría ya la brecha abierta en su corazón en aquel año de 1539: «El hombre cuya enfermedad se llama Jesús, ya no puede curar».

Muerta la emperatriz, Carlos V nombra a Francisco virrey de Cataluña, Rosellón y Cerdeña, cargo que desempeñó con gran rectitud. Muere su padre y Borja es nombrado cuarto duque de Gandía. Aquí se dedicó a la promoción social de sus súbditos, fundó colegios y se interesó por los problemas de la Iglesia. Aficionado a la música, compuso varias misas y motetes que regaló a iglesias y conventos.

En 1546 enfermó de gravedad su esposa y murió santamente. Los anhelos de Borja de entrega total a Dios al morir la emperatriz Isabel, los sentirá todavía más ahora al fallecer su esposa. Se recluyó en la capilla del palacio ducal para llorar y pedir luz al Señor en la nueva situación. Se disciplinaba sin piedad hasta derramar sangre: ¿qué hará ahora, viudo a los

treinta y seis años, con ocho hijos? Los padres Araoz y Pedro Fabro, de la recién fundada Compañía de Jesús, le ponen en contacto con Ignacio de Loyola. Le hablan de un método de elección de vida, los ejercicios espirituales. Se dispone a hacer una sana y buena elección: ¿Qué pasa con sus hijos? ¿Cómo renunciar a su posición social? Pide luz de lo alto, consulta y decide entregarse sin reservas a Jesucristo. El día de la Asunción de 1546, Francisco de Borja y Aragón, hizo voto de ingresar en la Compañía de Jesús, una vez arreglados los asuntos familiares y sociales.

Es la decisión más importante de su vida. El duque-jesuita siguió de momento con sus obligaciones. Resuelve con éxito el porvenir de sus hijos y empieza su preparación académica para el sacerdocio. Con su apoyo se funda en Gandía el primer colegio de la Compañía, que luego pasaría a convertirse en universidad. Borja obtiene allí el grado de doctor en 1550. En 1548 había hecho la profesión solemne. En 1550 renuncia a sus títulos y marcha a Roma.

En Roma sucede el esperado y emocionante encuentro con Ignacio. Visita al papa, nobles y cardenales. La fama de santidad de Francisco llamó la atención donde tanto se habían comentado las andanzas de su apellido. Colaboró en la fundación del Colegio romano, que pasaría, con los años, a ser la Universidad Gregoriana. Vuelve a España y es ordenado sacerdote en 1551, celebra su primera misa en la casa de Loyola. Recorre toda la Península predicando y dirigiendo tandas de ejercicios espirituales. Al pasar por Ávila se entrevistó con santa Teresa de Jesús, que que-

dó impresionada. Ignacio lo nombra comisario suyo en España, Portugal y las Indias. Ignacio muere en 1556 y es elegido general de la Compañía el P. Laínez.

Francisco acude a Tordesillas para ayudar a bien morir a la reina Juana la Loca. Visita a Carlos V, ya solitario en el monasterio de Yuste. Dirige espiritualmente a la princesa Juana, regente de España en la ausencia de su hermano Felipe II, única mujer admitida por san Ignacio con votos en la Compañía de Jesús. Funda varios colegios en España, superando grandes dificultades. Tuvo problemas con la Inquisición, concretamente por su amistad con el arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza, preso ahora.

Su salud se siente quebrantada. Su excesiva gordura le preocupaba; al final tanto la había reducido por la penitencia que decía con gracejo que podía dar a su cuerpo un par de vueltas con la piel. Era un hombre de gran corazón. Siempre buscaba la unión. Dedicaba mucho tiempo a la oración. No era amigo de medias tintas: «Quita, quita de ti ese ser sin ser, aniquila, aniquila ese ser tuyo, que en tanto tienes, para que, dejando el ser astroso de tu cosecha, merezcas tenerlo todo en Dios».

En 1565 muere el P. Laínez. Borja vuelve a Roma y es elegido general, con satisfacción de todos. Su actuación como general fue muy fecunda: se multiplican los centros de enseñanza, nacen las congregaciones marianas, impulsa una gran expansión misionera en América, Filipinas, islas del Pacífico... Da criterios muy acertados para las misiones y acepta a los nativos como miembros de la Compañía.

✓Pío V le encomienda acompañar al cardenal legado a las Cortes de España y Portugal para lograr la Liga cristiana que, a las órdenes de Juan de Austria, conseguiría la victoria de Lepanto. Fue un viaje muy incómodo para su delicada salud. De regreso en Roma, rodeado del amor de los suyos y en íntima unión con el Señor, murió el 30 de septiembre de 1572. Sus restos fueron trasladados a Madrid. Incendiada en 1931 la iglesia donde se guardaban, fueron recogidos unos huesos calcinados que aún se conservan en una urna de plata. Fue beatificado en 1624, medio siglo después de su muerte, y en 1671 fue canonizado por Clemente X. Su fiesta litúrgica se celebra el 3 de octubre.

Su mensaje sigue siendo válido para nuestros días: dio una esmerada educación cristiana a sus hijos, se distinguió por su fidelidad a su esposa, a su rey, a su vocación, a sus superiores, a la Compañía y al Papa. Siempre obediente, la obediencia le adelantó la muerte. Era hombre de oración y de gran actividad apostólica. Promotor de la cultura y del desarrollo social. De gran comprensión y amabilidad, fue llamado «el buenísimo», a la vez que sabía gobernar con fortaleza. Se esforzó por consolar y alentar. Humilde y sencillo, renunció a sus títulos de nobleza. De corazón amplio y universal, puso todo su afán en el Colegio Romano y en las misiones americanas. Mostró un gran respeto a la persona humana. Abrió las puertas de la Compañía a judíos, moriscos e indígenas, algo inaudito por entonces. Sus dos obras cumbres fueron la educación de la juventud y la promoción de las misiones. Este mensaje queda resumido en la oración colecta de su

misa votiva: «Señor y Dios nuestro, que nos mandas valorar los bienes de este mundo, según el criterio de tu ley..., enséñanos a comprender que nada hay en el mundo comparable a la alegría de gastar la vida en tu servicio».

BIBL.: *Sanctus Franciscus Borja*, 5 vols., Madrid 1894-1911 (documentos relativos a la familia, antología de cartas, edición del Diario espiritual); elenco y edición de los escritos borjianos en C. DE DALMASES-J. F. GILMONT, *Las obras de san Francisco de Borja*, AHSJ 30 (1961) 125-179; BS V, 1190-1197; DHEE I, 277-279; también RIBADENEYRA P. DE, *Vida del Padre Francisco de Borja*, Madrid 1592.

ASTRAÍN A., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid 1905; KARRER O., *Der heilige Franz von Borja*, Friburgo 1921; MARTÍNEZ ESTERUELAS C., *Francisco de Borja, el nieto del escándalo*, Memoria de la historia, Barcelona 1988; SAINT-PAULIEN A., *San Francisco de Borja, el expiador*, Bilbao 1963; SUAU P., *Histoire de saint François de Borgia*, París 1910.

J. López Melús

FRANCISCO DE CAPILLAS

1607-1648 – mártir dominico – beatificado el 2 de mayo de 1909 – fiesta: 15 de enero

Francisco Fernández de Capillas nació en Baquerín de Campos (Palencia), el día 14 de agosto de 1607. Sus padres fueron Baltasar Fernández y Ana García de Capillas. Familia campesina, económicamente acomodada y con cinco hijos: uno fue sacerdote, otro monje cisterciense, dos contrajeron matrimonio y, el quinto, Francisco, misionero dominico.

En su infancia, Francisco se mostró como un niño sencillo, abierto, que se ilusionaba fácilmente con ideales he-

roicos y misioneros. A los diez años empezó a estudiar en Palencia y lo hizo con espíritu diligente, siendo estimado por sus compañeros como amigo fiel y virtuoso. Allí despertó a la vida en el Espíritu. A los 16 años, concluidos los estudios primarios en Palencia, decidió marchar a Valladolid, emprender nuevos rumbos y solicitar el ingreso en el convento dominicano de San Pablo, «porque tuvo noticia que en él se observaban con todo rigor las prácticas cristianas y la regla de su Orden». Durante el año de noviciado (1623-1624) mereció la estimación de joven piadoso, mortificado y exigente. Tras la profesión, se dedicó al estudio de las ciencias humanas y teológicas, uniéndolas, como acreditan los testigos, a los valores culturales, valores de consagrado y aspiraciones apostólicas. Sus preferencias durante sus estudios no fue tanto la especulación académica como la vivencia pastoral y misionera, partiendo de una buena dosis de oración, comunidad de vida y ascetismo. Durante sus años de permanencia en San Pablo de Valladolid, hasta 1631, sólo alcanzó la ordenación de diácono, retrasando su sacerdocio hasta su incorporación a las misiones en Filipinas. Era un buen fraile en una comunidad reformada.

En mayo de 1631, cumplidos ocho años de formación en San Pablo, se sintió profundamente atraído por la llamada de misioneros y la convocatoria para la evangelización de Filipinas y China. China era su meta ideal, aunque esto suponía un gran riesgo para su vida, o precisamente porque lo suponía. Fray Francisco Díaz, estudiante en Alcalá y amigo suyo, le animó abiertamente, influyéndole en su

decisión última. La idea del «martirio» no le asustaba.

Ofrendados a Dios sus 24 años de juventud, dijo adiós a Valladolid a primeros de mayo de 1631 y, como era costumbre, emprendió a pie el viaje hasta Sevilla, desprovisto de recursos materiales y viviendo de la caridad. No iba solo, sino que en Extremadura, se unió a otros tantos. El grupo de misioneros dominicos que con él empezó la navegación, el día 19 de junio de 1631, ascendía a unos 30. El itinerario marítimo ya era algo conocido: de Sevilla a Veracruz, en México. Tras unas jornadas de cansancio y recuperación, pasaron de Veracruz a Acapulco, y de allí a Manila. Esta última etapa se inició el 23 de febrero y concluyó en mayo de 1632. En cuanto a su salud, sufrió graves calenturas en Acapulco, llegando a extremos de notable gravedad, pero las superó. Y en cuanto a su conducta religiosa, todos sus testigos aplaudían su alegría, optimismo y fraterna comunicación. Sabía compartir, amar y sufrir.

Integrado en la comunidad de Manila, lo primero que propusieron los superiores y él mismo, fue su ordenación sacerdotal, para ejercer plenamente el ministerio. La recibió de inmediato, en las témporas de la Santísima Trinidad, el día 5 de junio del año 1632, de manos del arzobispo de Manila, fray Miguel García Serrano. Ordenado sacerdote, dice un testigo del proceso: «redobló su fervor, mortificación y penitencia, dedicándose con asiduidad al estudio, para ser útil a sus semejantes, sin ejercitar por aquel entonces ningún oficio exterior».

Pronto fue enviado a trabajar a la

provincia de Cagayán, colaborando intensamente durante diez años en Tocolana, Nasipi, Taban, diez Bubayanes y otras. Allí comenzaron a llamarle «el santo Capillas» por sus virtudes, dulzura de trato, suavidad de gobierno y serenidad en las dificultades de todo tipo. «El santo Capillas» estaba destinado providencialmente a regar con su sangre la evangelización de China. Él lo deseaba ardentemente y así lo manifestó a sus superiores. Estos, reunidos en capítulo provincial en la ciudad de Manila, en el año 1641, acogieron su petición, pero indicándole que esperara en Cagoyán, pues sólo estaba previsto de momento el envío del P. José de Santa María. Él volvió de Manila a Cagoyán llevándose dos sangleses para que le instruyeran en la lengua y costumbres chinas. Obró bien, ya que pronto le comunicaron la indisposición del P. José y la ocasión que tenía de realizar su ideal. Tanto le afectó el gozo de servir a Dios en China, que parecía enfermo. En un mes todo estuvo dispuesto para embarcarse.

Partió del puerto de Aparri, en dirección a Formosa, el día de santa María Magdalena del año 1641, llevando por compañero a fray Francisco Díaz. En Formosa se detuvieron algún tiempo a la espera de normalizar su entrada en China. No lograron entrar hasta que, en 1642, un fervoroso cristiano se arriesgó a fletar un champán o barquito, con dinero prestado. Llegaron a Fujian en el mes de abril y formaron comunidad con el P. Juan García, en el seno de una ciudad colmada de rencores y odio al cristianismo. Vivían diariamente de milagro en medio de las persecuciones. La primera víctima de sus malos

tratos por Cristo fue el P. Francisco Díaz.

Fray Francisco de Capillas hizo un esfuerzo supremo por lograr comunicarse rápidamente con el pueblo en su lengua, y se dedicó con celo sin límite al apostolado. Lo ejerció con inmenso amor, simultaneándolo con unas cuartanas que muy pronto castigaron su cuerpo hasta el extremo de que casi no le permitían salir de su lecho. En la distribución del trabajo, le correspondió principalmente atender a los cristianos de la ciudad de Xeuning y sus alrededores. A ellos entregó los seis últimos años de su vida con olvido de sí mismo. Al final, le apresaron en Tingteu, en noviembre de 1646, cuando salía de atender a los enfermos y se dirigía, a escondidas, a su casa-refugio. Arrastrándole con una soga, le llevaron de tribunal en tribunal hasta cuatro veces. Él confesó su amor y fe, y los mandarines ordenaron su encarcelamiento, a pesar de la defensa que hicieron letrados cristianos. Entró en la cárcel el 13 de noviembre de 1647, en medio del regocijo popular enemigo. Al día siguiente fue conducido ante el juez y este ordenó aplicar el tormento de los tobillos y azotarle. El santo soportó el dolor y bendijo a Dios. Retornó a la cárcel y anunció la fe, en medio del sufrimiento. Por fin, el 15 de enero de 1648, dictada la sentencia de muerte, un golpe de catana segó su cabeza, adornando de gloria al misionero dominico. Fue beatificado por el papa Pío X el 2 de mayo de 1909, como protomártir de China (Mártires de China).

BIBL.: BS III, 762-763; DHEE II, 917-918; GONZÁLEZ J. M., *The Protomartyr of China Bl. Francis de Capillas*, Manila 1948; OCIO H. M., *Notas biográficas del V. P. Fray Francis-*

co de Capillas, Manila 1894; RECODER J., *Vida del Protomártir de China, Beato Francisco de Capillas*, Ávila 1909.

C. Ániz Iriarte

FRANCISCO DE JERÓNIMO

1642-1716 – jesuita – canonizado el 26 de mayo de 1839 – fiesta: 11 de mayo y 2 de julio

Es uno de los representantes más conocidos de aquel movimiento apostólico desarrollado en Italia en el s. XVII, especialmente en el ámbito de los jesuitas, y que se conoce con el nombre de «misiones populares».

Francisco de Jerónimo había nacido en Grottaglie (Taranto) el 17 de diciembre de 1642, en el seno de una familia de la burguesía media de profunda fe. El primero de once hermanos tuvo la suerte de encontrar en su pueblo natal una escuela de piedad, que influyó decisivamente en él hasta la edad de los 17 años: desde la edad de los 10 años se había confiado a los cuidados y a la educación ofrecida por una congregación de sacerdotes dedicados a la enseñanza y a las misiones entre el pueblo.

En 1659 fue recibido en el seminario diocesano de Taranto para continuar sus estudios, orientándose definitivamente hacia el sacerdocio. En el colegio de los jesuitas de aquella ciudad asistió a los cursos de retórica, ciencias y filosofía. Fue ordenado subdiácono en 1664 y, poco tiempo después, diácono.

Al año siguiente, se trasladó a Nápoles para asistir a los cursos de derecho civil y canónico, obteniendo la licencia en tales materias (al parecer en 1668) y también en teología. Ingre-

só en el noviciado de la Compañía de Jesús en julio de 1670 y fue enviado, al año siguiente, a tomar parte en la misión rural que los jesuitas desarrollaban en los campos de Salento. Esta actividad apostólica fue para él muy útil, aunque dura, para lo que después será su definitiva misión: la evangelización del pueblo napolitano.

Llamado a Nápoles en el verano de 1674 para completar los estudios de teología, emitió la solemne profesión religiosa el 8 de diciembre de 1682, cuando ya residía en la casa profesa de Jesús Nuevo y era ayudante de las misiones populares. Desde entonces permaneció en la capital napolitana donde transcurrió casi toda su vida (alrededor de 40 años) con los «alejados», por las calles y las plazas más abandonadas de Nápoles: la situación socio-religiosa de esta gran ciudad era, en esta segunda mitad del s. XVII, extremadamente preocupante y marcada por las más sorprendentes contradicciones. Por un lado, el alto nivel de vida de una parte de la nobleza; por otro, la miseria de las capas más pobres de la población que vivían en la promiscuidad. En tal contexto social ejercía su trabajo un grupo numeroso de artesanos, comerciantes y pescadores, que formaban el entramado productivo de la ciudad. Pero junto a ellos se unía una masa ingente de desheredados en busca de suerte, especialmente de pobres campesinos atraídos por el incipiente urbanismo: se trataba de gentes fluctuantes en continua lucha por la supervivencia, y para la que la degradación humana y cristiana era la norma.

Francisco de Jerónimo no permaneció sordo a este grito de dolor y de miseria: a tal muchedumbre de perso-

nas dedicó su ministerio con la creación de las «misiones urbanas permanentes»; a ellas dirigió sus cuidados sacerdotales por más de cuarenta años, acercándose a la pobre gente por las calles y por las plazas públicas. Por medio de una continuada catequesis popular, Jerónimo llevó a cabo su obra moral, humana y cristiana.

Digno de mención y de aprecio es el hecho de que se haga de él un pionero, anticipándose a los tiempos: solicitó y obtuvo la colaboración activa de al menos doscientos laicos, reclutados entre los pequeños artesanos y entre los mismos «convertidos»: con tales personas, formadas y reunidas en una especie de congregación, salió al encuentro de pecadores y prostitutas, de marginados y perseguidos, que eran sus predilectos. Otro aspecto de su actividad apostólica fue el de los ejercicios espirituales, que impartía a las clases sociales más variadas: desde religiosos y religiosos a encarcelados y galeotes de los barcos. Dedicado al trabajo y a las fatigas apostólicas, apoyadas en su intensa oración, Jerónimo murió en Nápoles el 11 de mayo de 1716. Fue beatificado por Pío VII en 1806 y canonizado por Gregorio XVI el 26 de mayo de 1839; sus restos fueron trasladados a la iglesia de los jesuitas de Grottaglie, su patria, tras la II Guerra mundial.

BIBL.: De capital importancia son las *Actas de la causa de Beatificación y Canonización* conservadas en Roma en el Archivo de la Postulación General de la Compañía de Jesús; BS V, 1201-1204.

D'ARIA F. M., *Un restauratore sociale. Storia critica della vita di San Francesco De Geronimo da documenti inediti. Saggio sui suoi autografi. Le sue lettere inedite I*, Roma 1943; GIOIA M., *San Francesco de Geronimo*, en *Cristo Gesù. Profili spirituali dei Santi e Beati*

della Compagnia di Gesù, Milán 1974, 95-97; IAPELLI F., *Nel 150 anno della canonizzazione. Francesco de Geronimo predicatore popolare*, Societas 38 (1989) 75-84; PALMIERI G., *La figura di Francesco de Geronimo nell'ambito dell'attività missionaria del mezzogiorno d'Italia*, Nápoles 1991.

P. Molinari

FRANCISCO DE JESÚS DE VILLAMEDIANA

1590-1632 – mártir agustino – beatificado el 7 de julio de 1867 – fiesta: 4 de septiembre

Francisco Terrero Pérez nace en Villamediana, pueblo de la provincia y diócesis de Palencia y es bautizado en la iglesia parroquial de Santa Columba, el 2 de junio de 1590. Su partida de bautismo, en el folio 269 del libro más antiguo de bautismos, aparece enmarcada por la parte superior en cruces, teniendo a la vez escrito al margen, en letra muy antigua y distinta de la original de la partida: «mártir Ilmo. de Japón, padeció martirio y fue glorioso Agustino Descalzo en Pangasaki (Nagasaki)».

A los dos años de edad, muere su madre, María Pérez, y a los ocho pierde también al padre, Pedro Terro, encargándose de su educación dos tíos suyos clérigos, quienes cultivaron con gran esmero las disposiciones que para la virtud se hacían notar en él. A los 14 años vuelve a unirse a sus hermanos, que vivían con su madrastra y se ocupa durante algún tiempo en las faenas del campo. A los 17 realiza estudios de humanidades en el colegio de los padres jesuitas de Palencia. Con 18 años cursa estudios de filosofía y cánones en la universidad de Valladolid, ciudad en la que viste

el hábito de religioso en el año 1614, en el convento de los PP. Agustinos Descalzos. Hizo la profesión religiosa el 11 de noviembre de 1615 tomando el nombre de «Jesús». Destaca en los estudios de teología, no menos que en la práctica de la virtud y en la ciencia de los santos.

Libre y generosamente se ofrece al presidente de la misión de Filipinas para acompañar a sus hermanos en religión que habían sido designados para la reciente misión de las islas. Después de varios meses de estancia en Méjico, llega a Manila en el año 1620, siendo designado por sus superiores a la provincia de Zambales, en la que dominaba la más impía idolatría. Pronto pasa, desde allí, al convento de San Nicolás de Tolentino de Manila, en calidad de subprior y maestro de novicios. Su orden decide nombrar como vicario provincial para la misión de Japón a fray Francisco de Jesús, a quien acompañó fray Vicente de San Antonio, cuya vida correrá pareja a la de nuestro beato.

Después de no pocas vicisitudes, llegan a Nagasaki el 14 de octubre de 1623. El rigor con que se perseguía en estas ciudades a los misioneros les lleva a retirarse a lo más recóndito de la selva. A pesar de los peligros, no dejaron de ocuparse de sus ministerios apostólicos, debiendo visitar de noche las distintas comunidades, animando, consolando y santificando con la gracia de los sacramentos, despreciando el grave peligro que corrían y sirviéndose de los modos más diversos que su sagacidad y prudencia les dictaban para rehuir los peligros. Enumerar detenidamente los trabajos, hambre, sed y cansancio que hubo de padecer en los tres años vividos en

Nagasaki, supera las exigencias de brevedad de esta reseña bibliográfica.

El 8 de abril de 1626, el beato Francisco pasa entonces al llamado reino de Bojo, en la parte más septentrional de Japón, movido por la necesidad de misioneros en dicha zona y las ansias de conversión de muchos de los indígenas de la misma. En la carta al provincial, con fecha 26 de marzo de 1627, habla de las abundantes conversiones de indígenas de la región, hasta 7.000 almas. Dos años permanece en esta región. En 1628 vuelve a Nagasaki ante las insistentes llamadas de su entrañable amigo fray Vicente, que urgía su vuelta ante la apremiante necesidad de su presencia por la ferocidad de las persecuciones, sus graves padecimientos y la soledad de los cristianos que padecían los horrores del odio hacia su fe.

No ha pasado mucho tiempo desde el encuentro y distribución de las apremiantes tareas apostólicas con su compañero fray Vicente cuando, el 18 de noviembre de 1626, es hecho prisionero con un catequista que lo acompañaba. Según narra el biógrafo del beato, fray Luis de Jesús, el Señor se había dignado manifestarle su próxima prisión y martirio. A los ocho días, se vio sorprendido por la agridulce compañía en prisión de fray Vicente. En los tres años de tormento en la prisión, se vieron premiados por la extraordinaria gracia del Señor manifestada en la fortaleza y paciencia cara a los sufrimientos físicos y morales, así como en el celo apostólico que les llevó a ser roca firme en la que se cimentó la fe de muchos cristianos que les acompañaban. El 25 de noviembre de 1631, fueron sentenciados a sufrir tormentos con las

aguas hirvientes de Ungen. El tormento, que se repitió diariamente durante un mes, consistió en derramar agua sobre sus espaldas, hasta que llegaban al desfallecimiento causado por los surcos y aberturas que se originaban en las carnes, siendo de imaginar el intenso dolor que producía al paciente. La tortura se repetía cuando aparentaban haber recobrado las fuerzas. El beato lo sufrió hasta siete veces. Al fin, un viernes, 3 de septiembre de 1632, amarrados con cuerdas a distintas columnas revestidas de leña, Francisco, su insigne compañero y cuatro santos más, entregaron su vida al Padre como teas encendidas, dejándonos el testimonio de su glorioso martirio. Entre ellos sobresale el agustino mexicano Bartolomé Gutiérrez (1580-1632). Nacido en Ciudad de México, a los quince años ingresó en el noviciado de los padres agustinos y el 1 de junio de 1597 hizo su primera profesión. Fue enviado a misiones por su expreso deseo manifestado a los superiores.

El 7 de julio de 1867, tuvo lugar la ceremonia de beatificación de 205 ↗Mártires de Japón entre los que se encontraba Francisco de Jesús junto al agustino ↗Pedro de Zúñiga, y otros misioneros como ↗Alfonso Mena y Alonso Navarrete. A partir de esa fecha, el 3 de septiembre, el beato Francisco de Jesús ha recibido ininterrumpidamente culto en la diócesis de Palencia. La reforma última del calendario universal de la Iglesia ha desplazado esta fiesta al día 4. Especial relieve tiene la celebración de la fiesta del beato en su pueblo natal, Villamediana. En la iglesia parroquial, un cuadro, con la escena del martirio del beato en la hoguera,

adorna una de las paredes con esta inscripción: «El venerable fray Francisco de Jesús, hijo de la casa de Valladolid de los descalzos de san Agustín, natural de esta villa de Villamediana, padeció martirio 7 veces de agua hirviendo hasta que se le veían los huesos, y después fue quemado; predicando el evangelio, convirtiendo a muchos gentiles a Nuestra Santa Fe en Japón; año de 1632 el 3 del mes de septiembre». Junto a la casa del beato, es digna de mención su carta autógrafa que se conserva en el archivo parroquial.

BIBL.: DHEE II, 959; BRAVO MIGUEL L.-PÉREZ MORENO F., *Beato Francisco de Jesús de Villamediana*, 1992; ECHEVARRÍA J. M., *Orígenes de las misiones de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Agustinos Recoletos en el Extremo Oriente*, Madrid 1953; FRAY L. DE JESÚS, *Crónicas de Agustinos descalzos II*; JIMÉNEZ F. M., *Mártires agustinos de Japón*, 1867.

Sobre el beato Bartolomé Gutiérrez: BOTERO S., *Los sesenta y tres santos americanos*, Medellín 1956; MATTHEI M., *Esbozo para un santoral latinoamericano*, San Pablo, Buenos Aires 1992, 295-296.

F. Pérez Moreno

FRANCISCO DE PAULA

1416-1507 – fundador de la Orden de los Mínimos – canonizado el 1 de mayo de 1519 – fiesta: 2 de abril

Francisco nació el 27 de marzo de 1416 en Paola (Calabria), hijo de Giacomo Alessio y Vienna de Fuscaldo, quienes, ya en edad avanzada, atribuyeron el nacimiento del niño a la intercesión de san ↗Francisco, y por ello le dieron el nombre del santo de Asís, prometiéndole revestirlo con el hábito votivo de los franciscanos. Cuando alcanzó la edad prevista por

la bula de Martín V para acoger a jóvenes en los conventos, Francisco fue acompañado a los conventuales de San Marcos Argentano (Cosenza) para cumplir el voto y realizar un año de «famulatus». Allí manifestó su inclinación a la oración y su piedad, acompañadas (dicho por su primer biógrafo anónimo) de manifestaciones sobrenaturales, las mismas que posteriormente alimentaron su fama de gran taumaturgo. Al terminar su permanencia los religiosos hubiesen querido tenerlo consigo. Pero el joven Francisco, sintiendo que se aproximaba el momento de una radical opción de vida y advirtiéndole en sí un enorme deseo de conocer diferentes formas de vida religiosa, dejó el convento y, junto con sus padres, inició una peregrinación. Acudió a Asís, pasando por Montecassino, Roma, Loreto y visitando los ermitaños que estaban en Monte Luco. La visita a Roma lo turbó profundamente: según su biógrafo, Francisco reaccionó ante un cardenal (Julián Cesarini) con estas palabras: «Nuestro Señor no iba de esa forma». El episodio muestra cómo en el espíritu de Francisco se iba madurando la idea de una reforma de la vida eclesial basada en la pobreza.

La peregrinación constituyó un motivo de reflexión y de decisiones para su futuro. De regreso a Paola, Francisco (según la deposición de un testigo en el proceso apostólico de Cosenza) expresó a sus padres el deseo de llevar una vida eremítica. En torno a 1435 se retiró a las afueras de Paola, a un terrero de propiedad familiar, provocando gran estupor entre sus paisanos por la austeridad de la vida que llevaba. La experiencia de Paola lo orientó hacia la contempla-

ción, trabajo, soledad y las privaciones y mortificaciones corporales.

Pronto comenzaron a acudir a su retiro otras muchas personas deseosas de someterse a su guía espiritual y de compartir su mismo austero modo de vida. Este movimiento eremítico, que nació a mediados del s. XV, durante el episcopado de Pirro Caracciolo, tendría la aprobación del obispo de Cosenza en 1470 y la confirmación de Sixto IV en 1474 como «Congregación eremítica paulina de San Francisco de Asís». Al centro de Paola se añadieron los de Paterno Calabro, Spezzano y Corigliano. Su vida fue regulada por «ordinationes» y «statuta» que en parte fueron recogidas en la llamada «Protoregola» y finalmente en las cuatro redacciones de la Regla.

Francisco se convirtió para Paola en un punto de referencia religioso y social, entrando en el corazón de la gente que se acercaba a él para exponerle problemas de cualquier naturaleza. El ermitaño fue, además, considerado, como el único baluarte capaz de oponerse a los abusos de la corte aragonesa y ponerse de parte de los pobres de aquella región del reino de Nápoles y de asumir el papel de verdadero «humanista» en el interés de quien no tenía voz. Francisco fue, por su modo de vida, un contestatario, que evocaba las grandes figuras del anacoretismo. Se le acercaron grandes y pequeños, y él no hizo distinción de clases: un testimonio en el proceso apostólico de Cosenza afirma que Galeazzo de Tarsia, barón de Belmonte, acudió en más de una ocasión a Paola para pedir ser curado, y que Francisco le hacía que llevase piedras junto con los demás obreros. El santo supo crear en torno suyo un clima

de profunda religiosidad y fe con constantes invitaciones a la oración y al cumplimiento de la voluntad de Dios.

Desde el comienzo, Francisco tuvo fama de gran taumaturgo. Los prodigios le acompañaron toda su vida, desde la construcción de los primeros conventos hasta su ida a Francia. Su poder taumatúrgico estuvo en favor de todos, pero en particular de los pobres y de los oprimidos por los abusos de los poderosos, contra los que Francisco no se cansó de alzar la voz. Los elementos utilizados para el milagro fueron realmente secundarios o insignificantes, los que primero tenía a mano, para hacer entender que no eran estos los que curaban o los que resolvían los problemas, sino Dios. Existe un hecho que subraya bien la «metodología» del milagro. Un joven de Paola, a pesar de haber acudido a un médico de fama, tenía en el brazo una llaga que no cicatrizaba. La madre le dijo: «ve tú también a Francisco y verás cómo te hará la gracia». Se decidió y acudió. Expuso su problema y todos los intentos que había hecho para curarse; Francisco se agachó, cogió la primera hierba que tenía a mano y le dijo: «¡cuécela, ponla sobre la herida y te curarás!». El joven lo miró y le dijo: «Toda Paola está llena de esta hierba, ¿es posible que haga milagros?». El ermitaño le contestó: «¡Es la fe la que hace milagros!». A un sacerdote que le preguntó cómo sabía que aquella hierba tenía poderes, le contestó con gran simplicidad evangélica: «A quien sirve fielmente a Dios y observa sus mandamientos, incluso las hierbas manifiestan sus virtudes». Muchos de sus milagros impresionaron enorme-

mente a letrados y artistas, que los immortalizaron en sus obras, como el conocido episodio del paso del estrecho de Mesina realizado sobre su mismo manto sobre las olas del mar.

Difundida por los mercaderes napolitanos, la fama de Francisco llegó a Francia, a la corte de Luis XI, entonces enfermo, quien le pidió al papa Sixto IV que hiciese llegar al ermitaño de Paola a su lecho. Este fue el comienzo del «capítulo diplomático» de la vida de Francisco. El pontífice, deseoso de un acercamiento a Francia, con la que pretendía un acuerdo para la abolición de la Pragmática sanción de Bourges del 1438, acogió favorablemente la embajada francesa, y lo mismo hizo el rey de Nápoles. Sin embargo, fueron necesarios muchos meses para convencer a Francisco, quien aceptó partir sólo cuando el papa se lo ordenase. Fue para el ermitaño una obediencia difícil: tenía 67 años y su congregación se estaba consolidando con nuevas fundaciones y, sobre todo, oponía resistencia a tener que vivir en una corte con un rey, después de haber vivido por más de treinta años en su cueva. El sacrificio pedido de dejar el reino de Nápoles sería posteriormente compensado por el favor del soberano hacia su Orden y por su intercesión ante la curia romana. Francisco fue acogido en Nápoles triunfalmente tanto por el pueblo como por la corte, que de su ida a Francia esperaba alejar el temor de una invasión del reino por parte de los Valois. El rey Fernando I exigiría un trato privilegiado para su súbdito. En Roma el papa lo recibió varias veces, confiándole delicados encargos. A su llegada al castillo de Plessis-lez-

Tours el rey se arrodilló ante él, pidiéndole la bendición. El soberano no obtuvo la curación, pero la acción de Francisco en la corte llevará a un largo período de buenas relaciones entre el papado y la monarquía francesa, del que se beneficiarían también los reinos de España, Bohemia y Nápoles.

Pronto, Francisco se hace querer en la corte y, a pesar de no conocer la lengua, se le acercaron gentes sencillas deseosas de intervenciones prodigiosas y doctores de la Sorbona que buscaban, en cambio, la conversión personal. Francisco vivirá 25 años en Francia y se creará su propio mundo trabajando un trozo de tierra, presentándose como reformador de la vida religiosa y con la aureola de un hombre de Dios penitente, ermitaño, un nuevo Juan Bautista. La fama de este taumaturgo se difundirá por Europa, dando inicio a la internacionalización de su Orden, que posteriormente favorecerá su beatificación (7 de julio de 1513) y su canonización (1 de mayo de 1519) a tan sólo doce años de su muerte, que tuvo lugar en Tours el 2 de abril de 1507.

Francisco entra en el corazón de la gente y su protección se extiende a numerosos reinos; se multiplican las iglesias en su honor, la gente lo invoca con familiaridad y conserva sus recuerdos como preciosas reliquias (en Paola en 1510 incluso antes de su canonización la gente iba para tocar o revestirse de la indumentaria por él usada). La marineros lo tendrá como patrón (Pío XII lo declaró tal en 1943), pero sobre todo los reinos de Francia, España, Nápoles y Bohemia, por citar algunos, lo tendrán como protector, invocado de manera parti-

cular para la prole. La emigración de las poblaciones del sur de Italia (Francisco es patrón de Calabria por un breve de Juan XXIII de 1963) y las conquistas territoriales de la corona de España contribuyeron a difundir su culto. Es uno de los santos más conocidos de la cristiandad y su nombre fue dado a muchos perpetuando tradiciones familiares.

La iconografía es abundante y lo representa en su eremitorio en la descripción de los testimonios procesales tanto de Cosenza como de Tours. Hoy existe un debate sobre su presunto primer retrato de Montalto Uffogo (Cosenza) fechado antes de su ida a Francia (2 de febrero de 1483); sin duda la efigie más conocida y que posteriormente ha inspirado numerosos pintores es la de Jean Bourdichon. Es necesario decir que ya antes de su canonización (1519) junto al sepulcro de Francisco existía «el retrato del buen hombre al natural, con barba blanca, rostro grave y lleno de santidad».

BIBL.: BS V, 1163-1182; DIP IV, 527-530; DSp V, 1040-1051; PERRIMEZZI G. (ed.), *Vita S. Francisci de Paula, Minimorum Ordinis institutoris, scripta ab anonymo eiusque sancti discipulo eique coaevio*, Roma 1707 (reimpr. Paola 1967); ROBERTI S. (ed.), *Minimorum ordinis S. Francisci de Paula Regulae*, Roma 1906.

I Codici autografi dei processi cosentino e turonense per la canonizzazione di san Francesco di Paola (1512-1513), Roma 1964; *San Francesco di Paola, Chiesa e società del suo tempo*, Atti del convegno internazionale di studio (Paola, 20-24 de mayo de 1983), Roma 1984; *Fede, pietà, religiosità popolare e San Francesco di Paola*, Atti del II convegno internazionale di studio (Paola, 7-9 de diciembre de 1990), Roma 1992; FIOT R., *Jean Bourdichon et saint François de Paule*, Tours 1961; GALUZZI A., *Origini dell'Ordine dei Minimi*, Roma 1967; MOROSINI G. F., *L'aspetto penitenziale nella spiritualità dei Minimi*,

Roma 1975; Russo F., *Bibliografía di San Francesco di Paola*, 2 vols., Roma 1957, 1967.

S. Galuzzi

FRANCISCO DE POSADAS

1644-1713 – dominico – beatificado el 20 de septiembre de 1818 – fiesta: 22 de septiembre

Francisco de Posadas vivió una infancia difícil a causa de la gran pobreza de su familia, así como de la animadversión que su padrastro sentía hacia él. Nació en Córdoba un 25 de noviembre de 1644. También, como aprendiz de cordonero recibió muy mal trato. Muerto el padrastro, fue vendedor de verduras. Un religioso dominico cuidó de su instrucción, aunque su madre ya le había infundido sólidos sentimientos religiosos. Decidida su vocación religiosa, es rechazado en el convento de San Pablo, pero aceptado en el de Escalaceli. Su noviciado comienza el 21 de septiembre de 1672 y, una vez hechos los votos, es enviado como estudiante al convento dominico de Sanlúcar de Barrameda, donde destacó por sus cualidades y completó satisfactoriamente sus estudios. Ordenado sacerdote en Guadix el 22 de diciembre de 1678, vuelve a Sanlúcar, donde muy pronto consigue ser estimadísimo entre la población, que lo admiraba en el púlpito y acudía a él en el confesonario. Se le propuso ampliar en Roma sus estudios y optar por una cátedra, pero Francisco prefería el púlpito y la pastoral directa.

Destinado de nuevo a Córdoba, al convento de Escalaceli, empezaron a llamarlo para predicar en tantos sitios que los superiores decidieron que viviera en la hospedería que tenía el convento en la propia capital cordobesa.

Este sería su cuartel general como predicador infatigable, recorriendo todos los púlpitos cordobeses y llenando de fervor religioso a los oyentes, a los que luego dirigía espiritual y eficazmente en el confesonario, transformando la vida de innumerables personas. No sólo con su palabra, el ejemplo de su vida austera, pobre, piadosa, llena de todas las virtudes, arrastraba de forma eficaz a cientos de personas a vivir con el evangelio, también tomó la pluma y dejó algunos tratados espirituales para edificación de los fieles. El rey Carlos II por dos veces intentó presentarle para obispo, pero el P. Posadas logró impedirlo, alegando su indignidad y humilde origen. Su muerte sucedió de repente, a causa de una apoplejía, y está probado que él la avisó horas antes (Córdoba, 13 de septiembre de 1713). Fue sepultado en el convento de San Pablo, en el que en vida se habían negado a aceptarlo. Un siglo después de su muerte, fue beatificado por Pío VII el 20 de septiembre de 1818, sin que desde entonces haya progresado hacia la canonización.

BIBL.: DHEE III, 2010-2011; DSp V, 1051-1053; ELLACURÍA J., *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos*, Bilbao 1956; HUERGA A., *Beato F. Posadas, en Año Cristiano*, BAC, Madrid 1959, 741-748; *El P. Posadas, maestro de la vida espiritual*, Vida Sobrenatural 59 (1958) 344-353, 420-432.

J. L. Repetto Betes

FRANCISCO DE SALES

1567-1622 – obispo – canonizado el 19 de abril de 1665 – fiesta: 24 (y 29) de enero

Francisco nació de una antigua y noble familia en el castillo de Sales, en

Alta Saboya. Su padre, también de nombre Francisco (1522-1601), había militado durante algún tiempo en las tropas del rey de Francia. Su madre, Françoise (†1618), era la única hija de Melchor de Sionnaz, del que heredarían el señorío de Boisy. Tras contraer matrimonio en 1566, el marido comenzó a utilizar el título de *Monsieur de Boisy*. Francisco nació el 21 de agosto de 1567, cuando su padre tenía 44 años y su madre menos de 15: una gran diferencia de edad que respondía a las políticas familiares bastante comunes en aquella época también entre la nobleza italiana. Francisco tuvo además otros doce hermanos, de los que cinco murieron poco después de su nacimiento. Su educación infantil se desarrolló entre rigor y afecto, solidaridad y sociabilidad de familia, con una religiosidad centrada en los misterios de Cristo, según el estilo difundido en Saboya por los dominicos, dedicados junto con los jesuitas a la reconquista de los protestantes para el catolicismo.

Posteriormente, los planes del padre chocaron con las más íntimas aspiraciones personales de Francisco. El padre quería que su primogénito fuese miembro del Soberano Senado de Saboya, poderosa institución política que favorecería los intereses de su familia. Primero envía a Francisco a la escuela de La Roche (1574-1575), más tarde al colegio de Annecy (1575-1578) para que siguiese los cursos de gramática, después a París (1578-1588) al colegio Clermont, regido por los jesuitas para el perfeccionamiento de los estudios de humanidades y filosofía. Francisco también tiene la oportunidad de iniciarse en teología, asistiendo a las clases de la Sorbona. Ya antes de

partir de Annecy, el 20 de septiembre de 1578, con apenas once años, pudo recibir la tonsura clerical. En las intenciones del padre entraban el poder obtener para la familia un beneficio eclesiástico, sin que ello comprometiese su carrera secular, pero para Francisco era el primer paso hacia una consagración a Dios en el sacerdocio.

Tras dejar París, Francisco se dirige a Padua para comenzar los estudios de derecho en la universidad (1588-1591). Allí confía su vida espiritual a la dirección del jesuita Antonio Possevino, humanista de gran cultura y con la experiencia misionera de la reconquista católica de los valles valdenses del Piamonte. En Padua recibe el doctorado *in utroque iure* del famoso jurista Julio Panciroli. Tras una peregrinación a Loreto, en la primavera de 1592 regresa a su tierra, donde, para complacer al padre, se inscribe en el Senado saboyano como abogado, pero expone con claridad su decisión de no contraer matrimonio y de abrazar el estado eclesiástico. Su primo Luis de Sales, entonces joven canónigo, fue quien le ayudó en su empeño, de modo que el 7 de mayo de 1593, con la aprobación del obispo-príncipe de Ginebra, Claude de Granier, obtuvo de Roma el cargo de preboste del capítulo de Saint-Pierre de Ginebra, es decir, el capítulo de la catedral que desde hacía diez años se encontraba en el exilio junto al propio obispo en Annecy. El padre se conforma con esta misión que le parece igualmente prestigiosa y prometedor. A los pocos meses Francisco recibe las órdenes menores y se prepara con fervor para el sacerdocio.

En esa época organiza una hermandad de la Santa Cruz con un marcado

carácter cristocéntrico. En el discurso inaugural habla de la instauración del estandarte de la cruz en las tierras que habían sido arrebatadas a la Iglesia por la herejía protestante. El 18 de diciembre de 1593 fue ordenado sacerdote por el propio obispo. Poco después de navidad, en un discurso a la hermandad de la Santa Cruz, presenta la reforma interior de los creyentes como compromiso indispensable para reconducir a la fe a quienes han pasado al protestantismo: es la declaración de un programa que pronto será para él un compromiso.

De hecho, en aquellos años, el inquieto duque de Saboya Carlos Manuel I tenía ambiciosos proyectos de restablecimiento pleno del catolicismo y afianzamiento del propio dominio en aquellos territorios que habían sido protestantizados y caídos bajo la influencia de Ginebra y Berna. Por tanto, para dicha reconquista religiosa pide la ayuda del obispo Granier. Tras varios intentos fallidos, una nueva misión para reconquistar aquellos territorios es confiada precisamente a dos clérigos diocesanos que se habían ofrecido: Francisco y su primo Luis de Sales; comienzan con una primera campaña de exploración. Así comienza para Francisco un período de vida duro y arriesgado, en medio de poblaciones hostiles y entre peligros de muerte. Su único punto de apoyo es, en un primer momento, el castillo de Allinges, custodiado por las tropas del duque. Además, Francisco cuenta con el apoyo de un puñado de católicos de la región: un centenar frente a los más de veinte mil habitantes.

Por su parte, las organizaciones calvinista están alerta. El consistorio de Thonon, órgano administrativo,

político y religioso de la capital, intimidada a la población: nadie puede escuchar la predicación del *papista*. En Thonon Francisco logra refugiarse en casa de un pariente. En realidad la gente no es hostil, pues Francisco atrae simpatías por la afabilidad de su carácter y por su amabilidad en el trato, que tenían como finalidad última y profunda el deseo de expresar el amor de Dios y del prójimo y suscitar la nostalgia de una vuelta a la unidad de la Iglesia. Francisco utiliza todos los medios a su alcance para su misión. Prepara folletos escritos a mano que distribuye entre las personas que él considera bien predispuestas a una vuelta a la Iglesia. Son aquellos «discursos» que tras su muerte serán reunidos y publicados bajo el título de *Controversias*. En ellos insiste en la falta de misión en Lutero, en Calvino y en los demás promotores de la Reforma protestante, por lo que su predicación se hizo contra la Iglesia instituida por Cristo, depositaria de la misión evangelizadora y santificadora. Francisco no recurre a invectivas, sino que sólo ofrece argumentos. En ello se distingue claramente de los controvertistas de su tiempo. Los primeros frutos en tierras protestantes tuvieron lugar en 1595-1596 con la conversión del abogado Pierre Poncet, reconocido jurista, y del barón Michel de Saint-Joire, señor de Avully que entonces era nada menos que el jefe del consistorio de Thonon. Pero las primeras dificultades y recelos duraron más de cuanto Francisco esperaba. Incluso él esperaba que el duque interviniese oficialmente y con el peso de su autoridad.

En abril de 1597 consiguió ir a Gi-

nebra, donde, con menos de treinta años como prepósito católico del capítulo de Saint Pierre, pudo tener algunos coloquios reservados con Teodoro Beza, el docto y venerado sucesor de Calvino, casi octogenario. Los coloquios tuvieron lugar en un clima de máxima delicadeza y cortesía, pero sin ningún resultado concreto. Mientras tanto coordina su propia actividad con la de los capuchinos. Con el pequeño grupo de convertidos de Thonon participa en las *Cuarenta horas* organizadas por los misioneros de Annemasse en septiembre de 1597. Querubín de Maurienne, miembro de los misioneros capuchinos, lo apoya y por algún tiempo lo sustituye en Thonon. Querubín insta a los pastores protestantes a un debate público logrando conquistar posiciones de fuerza.

En esas mismas fechas cambia en Francia y, por tanto, también en Saboya, el clima general en favor del catolicismo. Enrique IV se ha convertido (1593), la paz de Vervins entre Francia y España (1598) disminuye la capacidad de control de los berneses y de los ginebrinos. En 1596-1598 finalmente se abre la brecha. Ya en la navidad de 1596 Francisco había celebrado la misa en la capilla de San Hipólito en Thonon con la participación de fieles y curiosos. Toman parte el legado pontificio que había mediado en la paz, Alejandro de Medici, y el duque Carlos Manuel I. Alrededor de tres mil cabezas de familia formalizan su acto de abjuración. El duque, con el beneplácito e incluso el consejo de Francisco, pone en la disyuntiva a las familias protestantes pertinaces: o la conversión o el exilio. Alrededor de diez familias eligen el exilio. Así se aprecian las dos menta-

lidades que coexisten en Francisco: la joánica y la paulina que busca la reconciliación en la unidad del amor que emana del misterio de Cristo, y la jurídica, adquirida sobre todo en los años de Padua, que tiene como modelo el esquema de las concepciones políticas y religiosas dominantes: una sola fe bajo un solo soberano.

Urgía, por tanto, organizar la red de parroquias. Para ello era indispensable conseguir la administración de los beneficios parroquiales que en tiempos del protestantismo habían sido entregados por el papa a los Caballeros de los Santos Mauricio y Lázaro. De acuerdo con el obispo Granier y poniendo en práctica toda su pericia jurídica, Francisco se pone a negociar con la orden caballeresca, acude expresamente a Turín, pero con escasos resultados. No se rinde, demostrando su tenacidad que en él se expresaba en una afabilidad de trato. Acude personalmente a Roma, donde por fin obtiene lo que pedía; además, en el consistorio del 22 de marzo de 1599, es preconizado obispo el titular de Nicópolis y coadjutor del obispo de Ginebra con derecho a sucesión.

Nos encontramos a las puertas del año jubilar. En sus meses de estancia en Roma (noviembre de 1598-junio de 1599), Francisco puede conocer algunas de las congregaciones mayormente dedicadas a la renovación interior: además de los jesuitas, el Oratorio de san \sphericalangle Felipe Neri, las oblatas de santa \sphericalangle Francisca Romana en Tor de Specchi, los escolapios de san \sphericalangle José de Calasanz.

Francisco regresa a Saboya cuando habían empeorado las relaciones entre Francia y Carlos Manuel I, acusado de no querer restituir el marquesa-

do de Saluzzo que había ocupado durante la guerra hispano-gala. Enrique IV invade Saboya en el año 1600. Con la paz de Lyon (17 de noviembre de 1601), el duque se ve obligado a ceder la ciudad de Gex y otros territorios a cambio de Saluzzo. Con el traspaso a Francia de los territorios al oeste del lago Léman, pertenecientes canónicamente a la diócesis de Ginebra, se ve amenazada la reorganización católica de las parroquias todavía protestantes. Granier manda al propio obispo coadjutor a París para tratar el problema. Francisco llega con la fama de quien ha restituido Chablais al catolicismo. Es llamado a predicar en diferentes iglesias y es escuchado por el mismo Enrique IV, participa en el círculo de Madame Acarie (posteriormente madre María de la Encarnación), cenáculo de reforma y de ferviente espiritualidad. Francisco acude a la llamada en Francia de las Carmelitas descalzas reformadas en España por santa *✓*Teresa de Jesús; así contribuye a vencer las resistencias de un antiespañolismo político y a dar paso a las aspiraciones de renovación de la vida monástica femenina en la Iglesia. A Pierre Bérulle, que aspira a la reforma del clero, le señala el Oratorio romano de Felipe Neri. En definitiva, sirve de trámite para la renovación general del catolicismo y a su vez puede volver a Saboya espiritualmente enriquecido, a pesar de no haber logrado la cuestión jurídica que se le había confiado. Llega a Saboya después de nueve meses, cuando moriría Claude de Granier (17 de septiembre de 1602). Francisco le sucede por tanto como obispo de pleno derecho, y el 8 de diciembre, es consagrado en su parro-

quia natal de Thorens. Entonces asume la plena responsabilidad de una amplia diócesis (450 parroquias más 130 todavía protestantizadas), socialmente compleja, y dividida entre la soberanía del rey de Francia y del duque de Saboya, y el dominio de Ginebra y de Berna, con los vínculos feudales y bajo el sistema del patronato.

Por lo que respecta al clero secular, en la línea de sus inmediatos predecesores, prosigue la obra de organización de la formación intelectual y moral. No disponiendo de rentas adecuadas, no afronta la institución del seminario; se nutre sin embargo de las diócesis más antiguas, reúne el sínodo anualmente, impone con decisión un sistema de oposiciones para ocupar los beneficios vacantes. Ya en 1603 publica las constituciones sinodales y poco tiempo después las *Advertencias a los confesores*, una especie de directorio que, junto al publicado por san *✓*Carlos Borromeo, servirá de lectura y de modelo tanto en Francia como en Italia durante todo el s. XVII. Como sus predecesores, aborda en medio de grandes dificultades la reforma del clero regular, atrincherado en el sistema de los privilegios y en el de las encomiendas de abadías a señores feudales. Las resistencias de los monjes, las intervenciones del Senado, los recursos a Roma, frustraron las iniciativas de Francisco en Tailleres (priorato cluniacense) y en Sainte-Catherine du Semnoz (benedictinas cistercienses). A Francisco le fue mejor en Notre-Dame de Six (canónigos regulares) y en otros lugares.

También fue prometedora la fundación de las monjas benedictinas de la Divina Providencia, fundadas con su

ayuda e instaladas en Rumilly en 1622. Más fácil y más en sintonía con las aspiraciones de Francisco fue la llamada a la diócesis de nuevas órdenes religiosas. En 1614 los barnabitas se instalaron en Annecy con sus escuelas y en 1617 en Thonon. Precisamente, el segundo sucesor de Francisco será un barnabita, Juste Guérin (1639-1645).

La actividad que más atiende y también la más gravosa es la que realiza directamente con la población. No deja de predicar a diestro y siniestro, se dedica a la catequesis, a la dirección espiritual de viva voz y por escrito. Entre 1605 y 1608 realiza la visita pastoral a toda la diócesis llegando incluso a las parroquias más perdidas de la montaña. Siguiendo el ejemplo de san Carlos Borromeo solicita la colaboración de los laicos en la instrucción catequética parroquial. Teniendo como punto de mira los círculos culturales y sociales más altos, junto con su amigo el senador Antoine Favre, funda en Annecy la Academia Florimontaine (1607), sociedad de literatos y de científicos inspirada en los modelos italianos. Su palabra afectuosa, animosa y suave llega a todos los ambientes. Su fama de santo orador se difunde precisamente en los últimos tres lustros de su vida, permitiéndole largas ausencias para predicar los cuaresmos en Grenoble, en Lyon y en otras ciudades de Francia. En 1604 tiene la suerte de conocer en Dijon a la baronesa *✓*Juana Francisca Frémyot de Chantal: joven viuda, espiritualmente madura, aunque con tendencias al escrúpulo, que se somete a su dirección. Así da inicio uno de los intercambios epistolares más ejemplares y clásicos de una direc-

ción espiritual atenta, delicada, afectiva, psicológicamente eficaz, teológicamente densa, y con la mirada puesta en Dios, en su presencia amorosa y en su gracia. También este tipo de actividad termina absorbiendo las fuerzas de Francisco, por lo que a su alrededor se forma una elite en la Francia religiosa del momento.

Bajo la dirección de Francisco el itinerario espiritual de la baronesa de Chantal tiene como primer e importante paso en 1610 su traslado a Annecy para la constitución de una nueva comunidad religiosa femenina. También esta vez, Francisco tiene presentes experiencias de renovación católica en Italia y en España: las ursulinas de *✓*Ángela de Mérici, grupos femeninos organizados por Carlos Borromeo, las oblatas de Tor de Specchi en Roma, las carmelitas de Teresa de Jesús. En su variada experiencia pastoral, Francisco ha podido conocer mujeres atraídas por la vida monástica, pero en la práctica bloqueadas por la imagen de rigidez penitencial impuesta en los monasterios que se habían unido a la reforma. La nueva congregación habría acogido también a viudas y a muchachas con una complejión más débil, deseosas de poder ascender a la perfección cristiana en la vida consagrada. Pero el monasterio no sería de clausura. De hecho, Francisco quiere que a la práctica espiritual contemplativa se añadan, en la medida de lo posible, las obras de misericordia con la visita a los enfermos y a los pobres. El instituto viene llamado, en un primer momento, de Santa Marta, después de la «Visitación de Nuestra Señora» y, por fin, toma el nombre de «Visitación de Santa María». La petición de monas-

terios similares en otras ciudades no tarda en llegar. La Visitación respondía satisfactoriamente a las aspiraciones espirituales de una burguesía urbana y a la pequeña nobleza.

Las primeras fundaciones se hicieron en Lyon (1615), en Moulins (1616) y en otros lugares de Francia. Pero el arzobispo de Lyon, dedicado por su cuenta a la reforma de los monasterios femeninos, desconfía de los institutos que no tienen o descuidan la clausura. Francisco tiene en cuenta esta realidad, elimina la visita a los pobres y a los enfermos y establece la clausura. A pesar de ello, la Visitación se convierte en un instituto de vida religiosa ejemplar, dedicado a la oración contemplativa, caracterizado por la moderación disciplinar y empapado en el humanismo de Francisco de Sales. Reformada de este modo, la Visitación es aprobada como orden religiosa con el breve pontificio del 23 de abril de 1618. Las fundaciones se multiplican, iniciadas personalmente por Chantal e imitando la experiencia de vida contemplativa y salesiana. Aun en vida de san Francisco, se fundaron 13 monasterios, y 87 durante la vida de Francisca de Chantal (1572-1641).

En Francisco siempre estuvo vivo el sentido de unidad de la Iglesia. Una unidad que hay que tutelar y recuperar. En 1607, consternado por los duros debates entre dominicos y jesuitas en el tema de la predestinación de la salvación y de la relación entre las ayudas de la gracia con las libres decisiones del hombre, pide al papa cerrar oficialmente el debate iniciado en Roma en el año 1598. En 1616, en sintonía con los ideales de paz que recorrían la Europa cristiana, envía al

papa un proyecto bastante utópico que proponía la liga entre los príncipes, la convocación de concilios nacionales en Francia y Alemania con la sanción final del romano pontífice. En 1618 Denis de Granier, sobrino de su predecesor, se pasa al anglicanismo basado en razones consideradas vanas por Francisco: de la obediencia al sucesor de Pedro, había preferido pasar a la de un soberano terreno, desposeído de todo mandato divino. Francisco se siente profundamente herido, como si le hubiesen atacado directamente al corazón. Al propio hermano Jean-François, escribe una carta vibrante y desoladora.

A pesar de que tan solo cuente con 50 años, Francisco comienza a sentir el peso de las preocupaciones y del cansancio acumulado. Sin embargo, en 1618, acepta acompañar a París a la embajada que perseguía el matrimonio de Víctor Amadeo I, hijo del duque Carlos Manuel I, con Cristina de Francia, hermana del rey Luis XIII. Francisco llega a París venerado como santo. Aprovechó la ocasión para encontrarse con sus antiguas amistades: con Pierre Bérulle, que ya guiaba el Oratorio de Francia, con André Duval, doctor de la Sorbona y muchos más. Se aproxima a Vicente de Paúl y a otros personajes de una elevada vida espiritual. Visita monasterios masculinos y femeninos, deteniéndose en las conversaciones espirituales, como suele hacer en los monasterios de la Visitación. Angélique Arnauld, hermana de Antoine Arnauld y entonces abadesa cisterciense en Maubuisson, queda profundamente impresionada por el santo. Francisco acepta la dirección espiritual. Angélique, deseosa de perfección, habría

querido pasar a la Visitación, pero tiene que luchar contra la decidida voluntad de su padre que le envía a su lado en el monasterio a su hermana Agnès. Nace así otro filón en la correspondencia espiritual de Francisco. Y el entramado de apoyos obtenidos permiten la apertura de un monasterio de la Visitación en París en 1619.

Absorbido por los compromisos de dirección espiritual, de escritor y de orador, de consejero y organizador de la Visitación, Francisco es ayudado por el hermano Jean-François, primero como vicario general, después como obispo coadjutor con derecho a sucesión (12 de octubre de 1620). Alterna el trabajo con períodos de debilidad y de enfermedad. En 1622 el duque de Saboya pide que le acompañe a Aviñón para encontrarse con Luis XIII y así atenuar la represión de los hugonotes en el sur de Francia. Francisco consiente. Llegado al monasterio de la Visitación en Lyon sufre un ataque apopléjico que acaba con su vida a los 56 años, el 28 de diciembre de 1622. La comoción en la diócesis es grande. Y nace con fuerza la veneración. Su cuerpo, trasladado a Annecy, recibe solemne sepultura en la iglesia de la Visitación el 29 de enero de 1623.

En la base, y como motor de una actividad tan compleja e intensa como la desplegada por san Francisco de Sales, se encuentran elementos esenciales de la religiosidad cristiana y algunas constantes personales duradas a lo largo de su vida. Desde la documentación más antigua se aprecia en él el deseo de una relación de amor con Dios. En la infancia se trata de algo en germen, vivido en seno de la familia. Posteriormente

este sentimiento se desarrolla y a veces se hunde en la amalgama de algunas particularidades religiosas que se mezclan en su formación. Sus escritos autobiográficos juveniles y los testimonios más antiguos revelan de forma clara una crisis interior sufrida en los años de estudio en París, donde está presente, de fondo, el tema ignaciano de las dos banderas, utilizado en la educación de los jesuitas en el colegio de Clermont. Seguramente Francisco recibió una educación en la que se enfatizaba la imagen de la división de la humanidad en dos; quizá durante su juventud pudo invadirle el temor de no encontrarse bajo la bandera de Cristo, sino en la de Satanás. En Padua, quizá el estudio teológico centrado en los tratados sobre la predestinación a la gracia, pudo provocarle mayores desasosiegos y angustias. Como aparece en sus apuntes, él se imagina no poder amar a Dios, si su suerte final es la condenación eterna. Pero el eje alrededor del cual giran sus meditaciones siempre es el amor de Dios y hacia Dios. En los primeros años de madurez juvenil y en el tiempo de sus primeras responsabilidades pastorales, sobre todo, tras sus primeras correrías misioneras, el sentido del amor de Dios derramado hacia todos se convierten en él en algo dominante y exigente. Francisco lo traduce en la predicación, en los memoriales que le toca escribir, en la correspondencia epistolar, en las conversaciones, en la dirección espiritual.

De todo esto nace su producción literaria más conocida y más clásica: la *Introducción a la vida devota* o *Filotea* (1608) y el *Tratado del amor de Dios* o *Teotimo* (1616). Francisco escribió la *Filotea* en respuesta y a ins-

tancias de su prima, Madame de Charmoisy, nunca nombrada explícitamente. Ella personifica el tipo de destinatario en general y, en concreto, lleva a Francisco a orientar toda la construcción del libro: a partir del concepto fundamental de «devoción», entendida como amor afectuoso, dominante, intenso y disponible hacia Dios; amor que no debe ser considerado como exclusivo de los penitentes o de los místicos, o de los pertenecientes a las órdenes religiosas, sino que es la vocación de todos, el plan mismo de Dios en relación al hombre, realizable en cualquier estado de vida. Francisco hace de su libro un manual práctico, precisamente en una «introducción a la vida devota» que llega a ejemplificar poco a poco con casos concretos, propios de una mujer o de un hombre que viven en el mundo.

El *Teotimo* es como la lógica prosecución literaria de la *Filotea*. Sobre una trama aparentemente teórica, literariamente estructurada en las comparaciones sacadas de los conocimientos vividos en las situaciones más variadas, Francisco vierte el lenguaje eficaz e imaginativo de sus conversaciones y de algunas de sus predicaciones dirigidas a las visitandinas o a otros grupos selectos. Su discurso en *Teotimo* se orienta a ilustrar los momentos más elevados de la espiritualidad, es decir, la consecución de la «indiferencia», es decir, de la confiada disponibilidad a los dones del Sumo Bien y al «abandono» total del alma a Dios, tanto en la oración estática como en la percepción amorosa experimentada, aún prestando atención a las ocupaciones cotidianas más ordinarias. Culmen del tratado es el libro noveno, donde el hilo conductor es la experiencia con-

templativa de las almas místicas y sobre todo de Francisca Chantal. A esta última, Francisco le confiesa que aquel libro es «todo para ella».

Junto a estas dos obras, han de situarse las *Conversaciones espirituales* que las visitandinas recogieron de viva voz de san Francisco de Sales, las predicaciones y, sobre todo, el epistolario familiar y de dirección espiritual.

Con razón se considera a san Francisco como uno de los mayores representantes del llamado humanismo devoto florecido en los ambientes franceses entre finales del s. XVI y principios del XVII. En él no se encuentra ningún enfrentamiento radical entre la naturaleza y la gracia, entre el orden natural y el orden sobrenatural. La gracia es presentada como un enriquecimiento y no como un empobrecimiento de la naturaleza. Francisco no habla de un anulamiento de sí mismo, sino de un abandono en los brazos de Dios; no de una fusión del ser de la creatura en el mar infinito del ser divino (tema de la escuela mística nórdica), sino de un encuentro amoroso y pleno entre dos seres personales, el creado y el creado en el misterio de la encarnación del Hijo y, por tanto, en la Iglesia.

El proceso de beatificación pronto fue iniciado en Annecy, secundando la veneración colectiva, bajo los auspicios del hermano obispo y el apoyo familiar de los Sales. Se imprimieron estampas y oraciones que invocaban a Francisco como «bienheureux»; por este motivo surgieron algunas dificultades en el proceso en Roma, en la fase llamada apostólica. Pero la santidad de Francisco no se ponía en duda. Fue beatificado el 28 de diciembre de

1661 (el año anterior había muerto su sobrino Charles-Auguste de Sales, tercer sucesor suyo como obispo de Ginebra y por ello interesado en el proceso). La canonización fue proclamada el 19 de abril de 1665 por Alejandro VII, en una época en la que parecía urgente proponer al episcopado, fruto de intrigas familiares y de carreras personales, el ideal de obispo heroico en su ministerio pastoral.

Por todas partes, pero especialmente en Francia, Francisco es asociado en la segunda mitad del s. XVII y durante todo el XVIII a la figura austera y enérgica de Carlos Borromeo. La *Introducción a la vida devota*, ya en su siglo, se convierte en uno de los libros preferidos por el buen laico instruido. Se hacen decenas de ediciones del original y traducciones. A su vez, el *Tratado del amor de Dios* entra a formar parte de la corriente de la literatura espiritual más refinada. En el s. XVI, junto a los escritos de santa Teresa, desemboca en el filón espiritual de la oración de quietud. En el s. XVIII Francisco es presentado como modelo tanto de los obispos rigoristas que prefieren sus *Advertencias a los confesores*, como de los obispos antijansenistas que prefieren la *Filotea* y cultivan la imagen de Francisco como modelo de dulzura. El s. XIX es el siglo de la alfabetización y de la secularización, cada vez más generalizada. La imprenta se convierte en un medio indispensable para instruir a los fieles y, por tanto, en un instrumento de cristianización. Se produce, de este modo, una relectura y un relanzamiento de la figura de Francisco, adoptado como patrón de asociaciones y congregaciones religiosas, proclamado doctor de la Iglesia (breve *Dives in misericordia*,

del 16 de noviembre de 1877) y patrón de los periodistas y escritores católicos (encíclica *Rerum omnium* del 26 de enero de 1923).

La iconografía no se separa, a lo largo de los siglos siguientes, de las representaciones que se fijaron en el XVII. Francisco de Sales viene representado en edad madura con hábitos e insignias episcopales; normalmente aparece de frente, en el modelo de los retratos realizados poco tiempo después de su muerte. Las visitandinas prefieren representarlo de pie o arrodillado entregando a Juana Francisca Frémyot de Chantal el libro de las reglas.

BIBL.: BS V, 1207-1226; *Oeuvres de Saint François de Sales, évêque et prince de Genève*, 27 vols., Annecy 1892-1964; *Oeuvres* (Bibliothèque de la Pléiade, 212), París 1969.

Ediciones en castellano: FRANCISCO DE SALES, *Meditaciones sobre la Iglesia*, BAC, Madrid 1985; *Compendio del Tratado del amor a Dios*, Balmes, Barcelona 1962; *Introducción a la vida devota*, BAC, Madrid 1991; *Tratado del amor de Dios*, Productos Compactos, Barcelona 1993; *Cartas a religiosos*, BAC, Madrid 1988.

HUSCENOT J., *Los doctores de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1990, 425-438; LAJEUNIE É. J., *Saint François de Sales. L'homme, la pensée, l'action*, 2 vols., París 1966; RAVIER A., *San Francisco de Sales*, Turín 1966; *Francisco de Sales. Un dotto e un santo*, Milán 1986; RAVIER A.-MIROT A., *Saint François de Sales et ses faussaires Annecy-Paris 1971* (sobre el problema de las falsificaciones); SESÉ B., *Vida de san Francisco de Sales*, San Pablo, Madrid 1995; VIDAL F. (ed.), *Francisco de Sales. Alle sorgenti della gioia*, Roma 1993.

P. Stella

FRANCISCO DÍAZ

1713-1748 – mártir dominico – beatificado el 14 de mayo de 1893 – fiesta: 3 de junio

Se llamaba Francisco Díaz del Rincón, hijo de Juan (santanderino) y de

Isabel María (ecijana), y nació en Écija el 2 de octubre de 1713. La suya era una familia modesta y piadosa, en la que desde pequeño respiró piedad y sentimientos religiosos. La familia frecuentaba el convento dominicano de la ciudad. De ahí le vino a Francisco desde pequeño la afición a la Orden de Predicadores. En la escuela del convento inició los estudios de humanidades y comenzó a brotar en él la vocación religiosa. Preguntado por su padre si deseaba ser sacerdote, a fin de asignarle una capellanía que la familia tenía en Santander, el joven confesó a su padre su deseo de ser dominico y, con su bendición, ingresó en el convento de Santo Domingo y San Pablo de Écija el 11 de septiembre de 1730. Al año siguiente, el 12 de septiembre, formuló su profesión religiosa.

Tras la profesión prosiguió sus estudios y, siendo aún simple minorista, sintió la vocación misionera y así lo expuso a sus superiores, quienes le unieron a la expedición misional que zarpó desde Cádiz en 1735. Llegó a Manila, completó sus estudios teológicos y recibió el presbiterado. Una vez sacerdote, los superiores lo destinaron a Macao. Tenía sólo 25 años y estaba recién ordenado cuando, secretamente, entra en la inmensa China, siendo destinado a la provincia de Fujian. Su labor en la misma estuvo acompañada de continuos peligros de ser descubierto y, por ello, hubo de sufrir toda clase de privaciones, sobresaltos, desamparo, hambre, sed y frío..., trabajando por la noche y escondiéndose durante el día. Esta labor extenuante duró ocho años, durante los que Francisco se entregó por entero con voluntad indómita a su

trabajo misionero. Hizo todo el trabajo evangelizador que pudo, sin desanimarse ante las difícilísimas circunstancias en las que se encontraba la misión de China. Un apóstata, con la esperanza de ser recompensado económicamente, delató el lugar donde estaba escondido Francisco junto con el beato Francisco Serrano (♣Mártires de China). Detenidos ambos y tratados brutalmente, fueron llevados cargados de cadenas a Fogán, donde padecieron un largo interrogatorio acompañado del tormento de los tobillos, metiéndoselos en prensa y apretándoselos. Así mismo sufrieron el tormento de las bofetadas, que Francisco recibió con mayor abundancia que sus compañeros de detención, con los que se encontraría finalmente en la cárcel de Focheu. Aquí continuaron los interrogatorios y los tormentos. El mes de diciembre de aquel año fue, con los compañeros de prisión, condenado a muerte y sus verdugos les grabaron en el rostro la sentencia. En espera de la ejecución, siguieron en la cárcel. Francisco compartió celda con el beato Juan Alcover. El virrey de Focheu, temeroso de que el emperador no confirmara la sentencia de muerte, emitida ya hacía cerca de un año, decidió proceder por su cuenta y en la noche del 28 de octubre de 1748 mandó que los confesores de la fe fueran asesinados en sus respectivas celdas. Francisco y su compañero, viendo la intención de los que entraban, se administraron mutuamente la absolución. Ambos fueron estrangulados con una tira de cuero. Sus restos, incinerados, pudieron ser recuperados por los fieles. Fueron beatificados el 14 de mayo de 1893 por León XIII (♣Jaquín Royo).

BIBL.: BS XI, 643-646; DHEE II, 749; *Relaciones del 5 y 7 de febrero de 1748*: Biblioteca y Archivo Casanatense, Roma 1893, 282v.-283 y 285v.-286; ARIAS F. E., *Vida de los mártires dominicos de China*, Manila 1893.

J. L. Repetto Betes

FRANCISCO FAÀ DI BRUNO
1825-1888 – *fundador de la Congregación de las Religiosas Mínimas de Nuestro Señor del Sufragio – beatificado el 25 de septiembre de 1988 – fiesta: 27 de marzo*

Nacido en Alessandria (Italia) el 29 de marzo de 1825, en el seno de una noble familia, hijo de Ludovico y Carolina Sappa dei Milanesi, Francisco fue el último de doce hijos. Tras asistir a la Academia militar de Turín participó con el ejército de Piamonte en las guerras de 1848, obteniendo el grado de capitán. Respondiendo al deseo de Víctor Manuel II, que quería confiarle la educación de sus hijos Humberto y Amadeo, Francisco Faà di Bruno asistió a cursos de matemáticas en París. En el clima ferviente de renovación social y religiosa de la capital parisina, entró en contacto con las Conferencias de San Vicente de Paúl, inscribiéndose en la de Saint-Germain de Près. La experiencia de estos ambientes parisinos –que se orientaban hacia un apostolado sensible al proceso de descristianización en el mundo obrero–, fue determinante en muchas de las obras que él inició.

Tras obtener el diploma en Francia, regresó a Turín en 1852, dispuesto a asumir el encargo para el que se había preparado. Sin embargo, no obtuvo la responsabilidad de la educación de los príncipes de Saboya por la interven-

ción de algunos sectores anticlericales cercanos a la corona, opuestos a que se le diese el encargo a un preceptor católico. De este modo, Francisco dejó el ejército y regresó a París donde continuó estudiando matemáticas y astrología, doctorándose y publicando su tesis en 1856.

En 1857, en Alessandria, fue candidato, sin lograr escaño, por los católicos conservadores en las elecciones ganadas por la coalición de Cavour. Dio vida a una serie de iniciativas caritativas en las que aparecía su sensibilidad por la condición social de las mujeres de los barrios populares, especialmente por las criadas que no tenían apoyo material ni moral en la ciudad. El nacimiento del conservatorio de Nuestro Señor del Sufragio, llamado también de Santa Zita, respondía a las necesidades formativas y de elevación social y espiritual de las chicas. Faà di Bruno promovió también la apertura de una residencia para sacerdotes ancianos, de un asilo para ancianos y de «economatos» para alimentar a las clases populares. Hizo construir en 1867 en Turín la iglesia del Sufragio en memoria de los caídos por la causa de la unidad italiana. En 1871 desempeñó un cargo en la universidad y desde 1876 obtuvo la cátedra de análisis matemático que mantuvo hasta su muerte.

Como culmen de un largo camino espiritual, en 1876, con 51 años, tomó la decisión de ser sacerdote. Sin embargo encontró la oposición del arzobispo de Turín, Lorenzo Guastalli, quien habría deseado verlo entre los animadores del laicado católico de Turín, intransigente y hábil para defender las prerrogativas del papa. La directa intervención de ♣Pío IX le permitió ser ordenado en Roma en 1876 tras un

intenso período de retiro espiritual y preparación. En 1877 fundó una casa para el alojamiento y la redención de las jóvenes perdidas y tras una preparación de 13 años, en la que fue ayudado por Giovanna Gonella, dio inicio en 1881 a la congregación femenina de las Religiosas Mínimas de Nuestro Señor del Suffragio.

Perteneciente al sector moderado del catolicismo intransigente piemontés, Francisco quiso responder con sus obras de caridad a algunos de los problemas sociales y religiosos surgidos en Turín con el nacimiento de las primeras fábricas y con los primeros fenómenos de emigración a las ciudades. Murió en Turín el 27 de marzo de 1888. El proceso informativo diocesano se inició en 1928 y la causa fue introducida en Roma el 15 de mayo de 1955. El 14 de junio de 1977 fue firmado el decreto sobre la heroicidad de sus virtudes, teniendo lugar la beatificación el 25 de septiembre de 1988.

BIBL.: BS V, 423-424; DIP III, 1375-1376; BERTEU A., *Vita dell'abate Francesco Faà di Bruno fondatore del Conservatorio di Nostro Signore del Suffragio in Torino*, Turín 1898; MESSORI V., *Un italiano serio. Il beato Francesco Faà di Bruno*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990; PALAZZINI P., *Francesco Faà di Bruno, scienziato e prete*, 2 vols. Roma 1980; RISSO P., *Un genio per Cristo. Profilo biografico del beato Francesco Faà di Bruno*, Padua 1992. TRABUCCO G., *Francesco Faà di Bruno pioniere dell'assistenza sociale*, Roma 1957.

A. D'Angelo

FRANCISCO GÁLVEZ

1574-1623 – mártir franciscano – beatificado el 7 de julio de 1867 – fiesta: 4 de diciembre

En 1548 fueron bautizados en Goa por el obispo Juan de Albuquerque

los primeros japoneses. Ellos serían quienes guiarían los pasos de san \nearrow Francisco Javier por aquellas latitudes. Desde entonces, los únicos evangelizadores de Japón, pero pronto fueron expulsados del país. En 1593 llegaron los franciscanos Pedro Bautista Blázquez, Bartolomé Ruiz, Francisco de San Miguel y Gonzalo García, comenzando a predicar la fe cristiana entre los japoneses. Desde Filipinas no tardaron en llegar más refuerzos misioneros. En tres años llegaron a bautizar a 20.000 neófitos, y en 1596 estalló la persecución contra los cristianos, siendo martirizados, el 5 de febrero, en la ciudad de Nagasaki, san Pedro Bautista y cinco compañeros suyos, tres jesuitas nativos y diecisiete cristianos seculares (\nearrow Mártires de Japón). Este martirio supuso un movimiento de conversiones y una mayor expansión misionera. A los franciscanos se le unieron los dominicos. En 1612 estalló de nuevo la persecución, que se incrementó en 1616, llegando a un ensañamiento sin igual desde 1622, llevando al martirio a numerosos cristianos y logrando aislar del resto de la cristiandad a los japoneses que profesaban esta religión.

En este contexto se sitúa el beato Francisco Gálvez. Nació en el pueblo de Utiel (Valencia), donde fue bautizado el 15 de agosto de 1574. Sus padres se llamaban Francisco Gálvez y Juana Iranzo. A los 20 años estudió filosofía y teología en la universidad de Valencia. Siendo ya diácono, a los 24 años, ingresó, el 6 de mayo de 1600, en el convento de San Juan de la Ribera, de los franciscanos descalzos de San Pedro de Alcántara. Ordenado sacerdote en

1601, se alistó en la misión que organizaba fray Juan Pobre, y el 28 de junio embarcó en Sevilla en la flota que dirigía el capitán Juan Gutiérrez. Durante ocho años estuvo en México atendiendo la consolidación de aquella floreciente comunidad. En 1609 pasó a Manila (Filipinas) y aprendió la lengua japonesa en el convento de Dilao. En 1612 entró en Japón, trabajando allí en la conversión de los nativos. Dos años después fue expulsado ante la persecución que se había desencadenado. De nuevo en Manila, trajo a la lengua nipona una explicación de la doctrina cristiana y tres volúmenes sobre vidas de santos. En 1618 consiguió de nuevo entrar en Japón disfrazado de esclavo negro y oculto entre la tripulación de un buque mercante. Reanudó la evangelización en medio de grandes peligros. Traicionado por un bonzo, que había simulado hacerse cristiano, fue encarcelado junto con otros cincuenta y un cristianos. Por perseverar en la fe cristiana, fue quemado vivo en Yeddo, junto con sus compañeros de cautiverio, el 4 de diciembre de 1623. En medio de las llamas, demostró una invencible constancia y no cesó de predicar el Evangelio mientras tuvo fuerzas para hacerlo.

Fue beatificado por el papa \nearrow Pío IX el 7 de julio de 1867, junto a los franciscanos \nearrow Vicente de San José, \nearrow Luis de Sotelo y \nearrow Bartolomé Díaz «Laurel» y junto al grupo de \nearrow Francisco Morales y compañeros. La diócesis de Valencia celebra su fiesta litúrgica el 4 de diciembre. Tras estos mártires, los cristianos del Japón quedaron privados de sacerdotes y reducidos al silencio. Sobrevivieron en la

más misteriosa clandestinidad hasta que fueron descubiertos en 1865, año en que se permitió a los misioneros católicos entrar en Japón.

BIBL.: MARTÍNEZ ORTIZ J., *Documentos, noticias y recuerdos de Francisco Gálvez, hijo de Utiel*, Utiel 1984; MORÁN J. M., *Relación de la vida y gloriosa muerte de ciento diez santos...*, Madrid 1867.

A. Llin Cháfer

FRANCISCO GÁRATE

1857-1929 – jesuita – beatificado el 6 de octubre de 1985 – fiesta: 10 de septiembre

Francisco Gárate Batista, el «hermano Gárate» como popularmente se le conocía, nació el 3 de febrero de 1857 en Azpeitia (Guipúzcoa) en el caserío «Errekarte», a menos de doscientos metros de la casa natal de san \nearrow Ignacio de Loyola. Fue el segundo de los seis hijos que su padre tuvo en segundas nupcias, a las que había aportado cuatro más de su anterior matrimonio. La familia vivía muy modestamente de la labranza y el cuidado de los animales. Ni siquiera eran propietarios del caserío. Desde muy pequeño trabajó Francisco en las tareas del campo, al igual que sus hermanos. El trato y amistad con los jesuitas del cercano Santuario de Loyola, la religiosidad que se respiraba en aquel hogar vasco de mediados del s. XIX y el apremio económico, hace que sus padres le envíen como mozo en 1871, a los catorce años de edad, al colegio de la Compañía de Jesús de Orduña (Vizcaya). Entre otras ocupaciones, trabajó en la enfermería.

En este ambiente de servicio humilde, Francisco, un chico tímido y

muy sensible, madura su vocación religiosa. Ingresa en la Compañía de Jesús el 17 de enero de 1874 en el noviciado de Poyanne, en el departamento francés de las Landas, al otro lado de la frontera, pues los jesuitas estaban por aquel entonces expulsados de España. El 2 de febrero de 1876, un día antes de cumplir los diecinueve años, hace sus votos religiosos. En octubre de 1877 es destinado al colegio de La Guardia (Pontevedra). A pesar de carecer de conocimientos sanitarios, se le encarga la atención de los enfermos. Suple su ignorancia con dedicación, cariño y paciencia en el cuidado de alumnos y religiosos. El colegio contaba en ese momento con 120 alumnos, que llegarían a ser casi el doble algunos cursos después. En aquellas agotadoras jornadas de trabajo, conoció la debilidad humana y la fuerza curativa de la ternura y el cariño.

El 15 de agosto de 1887, Francisco hace sus votos definitivos en la Compañía como hermano. Los superiores, preocupados por su salud, quebrantada a lo largo de tantas noches velando a los enfermos, le dan un nuevo destino, la portería de la universidad de Deusto, donde esperan que haga una vida más tranquila. Cuando el hermano Gárate llega a Bilbao, la ciudad vive tiempos de crecimiento económico y demográfico. La misma universidad está llena también de ebullición. Se incorpora con ilusión a un trabajo que desempeñará hasta su muerte. La portería se convierte –al igual que para san [✓]Alonso Rodríguez, hermano jesuita y portero como él– en lugar de escucha, de conversación espiritual y de acogida a todos. Su jornada es larga y fatigosa, pero su

semblante no lo refleja; al contrario, bondadoso y risueño siempre, los que le conocieron afirman que su aspecto era de quien «todo el día lo pasaba en continua oración». En la portería atendía no sólo a los universitarios, muchos de ellos en régimen de internado, profesores y religiosos, sino, muy especialmente, a los pobres: por la mañana y por la tarde acudían a él decenas de personas pidiendo algo de comer y muchas mujeres de caseríos vecinos en busca de agua potable. Para todos tenía Francisco, junto con la ayuda requerida, una palabra de cariño y un gesto sincero de acogida. A la de portero, añadió Gárate la ocupación de sacristán, a la que se dedicaba los fines de semana. Limpiaba y ornaba con mimo las tallas de la Virgen María y del Sagrado Corazón, de los que era gran devoto.

Así pasó 41 años sin salir prácticamente de Bilbao, sumergido en su quehacer cotidiano, sus largos ratos de oración de madrugada, los ejercicios de piedad y su discreta pero entrañable caridad. Por algo le llamaban también «el hermano Finuras». Su habitación era un minúsculo y austero cuarto, encima mismo de la puerta, para poder atender incluso de noche a quien llamara. Hoy se contempla con asombro por su extrema pobreza. El 8 de septiembre de 1929, poco antes del mediodía, acudió a la enfermería para pedir un purgante, pero no abandona su trabajo. Por la tarde su estado se agrava. El médico le diagnostica un tumor prostático muy avanzado que, sin duda, le produjo fuertes dolores y retenciones durante los últimos meses. Nada había dejado traslucir. A las 7 de la mañana del 9 de septiembre fallecía en

la enfermería, a los 72 años de edad, después de agradecer los cuidados y buenos ejemplos que le habían ofrecido. Su muerte fue, pues, tan discreta como su vida. No dejó ningún escrito, pero cuantos le conocieron y trataron quedaban impresionados por la extraordinaria humanidad del portero, que a todos servía y atendía con delicadeza y servicialidad extremas. Y que, de vez en cuando, dejaba caer una sugerencia espiritual, un buen consejo. En los últimos años tuvo que «defenderse» de la fama de santo: todas las personalidades que pasaban por la universidad y Bilbao querían saludarle y conocerle.

El 26 de febrero de 1950 se introduce su causa. Treinta y dos años más tarde, el 11 de febrero de 1982, Juan Pablo II declara solemnemente la «heroicidad de las virtudes» del hermano Gárate y, por fin, el 6 de octubre de 1985, se celebra su beatificación en Roma, junto al también jesuita [✓]José María Rubio y Peralta. Francisco Gárate, cuya memoria litúrgica se celebra el 10 de septiembre, es el santo de lo ordinario, el santo de los hombres y mujeres sin historia que hacen de la escucha y la entrega sencilla su palabra más significativa. Sus restos se conservan en una capilla de la universidad de Deusto, en el sitio que ocupaba la portería que regentó. El caserío natal, restaurado, puede visitarse en Loyola.

El retrato más conocido, en óleo, es el de Elías Salaverría; también es digno de destacar el del italiano Missori. Existen tres retratos más, del H. Martienena, Adrián Martínez y Nieto, y un busto en bronce de Basterra, en la universidad de Deusto.

BIBL.: ECHÁNIZ I., «El hermano Finuras», Mensajero, Bilbao 1993; GOIKOETXEA I. DE, *Garate anai dohatsua*, Mensajero, Bilbao 1985; INTXAURRANDIETA G., *Errekarte, Loia ta Anai Garate*, 1983; ITURRIOZ ARREGUI J., *Hno. Francisco Gárate S. I. Portero de Deusto*, Mensajero, Bilbao 1985; PÉREZ ARRIGUI J. M., *El hermano Francisco Gárate de la Compañía de Jesús*, Mensajero, Bilbao 1935.

M. Iriberrí

FRANCISCO GIL DE FEDERICH

1702-1745 – mártir dominico – canonizado el 19 de junio de 1988 – fiesta: 22 de enero

El santo nació en Tortosa el 14 de diciembre de 1702 y fue bautizado el mismo día, según consta en su partida bautismal. Era hijo de los piadosos esposos Antonio Gil de Federich y Son Rosses, militar, e Inés Sanz, ambos pertenecientes a una distinguida estirpe de tortosinos. Tuvo un hermano, canónigo de la catedral de Tortosa y una hermana. Recibió la confirmación el 3 de noviembre de 1703, en la capilla privada del Palacio Episcopal. Sus padres se preocuparon de su formación religiosa y humanística llevándole al colegio de Santo Domingo y San Jorge que regentaban los dominicos de la ciudad. Se distinguió como estudiante modelo y aplicado.

A los quince años pidió su ingreso en la Orden dominica y a primeros de octubre de 1718 vistió el hábito en el convento de Santa Catalina de Barcelona, lugar donde hizo su año de noviciado. El 10 de octubre de 1719 profesó, a las 7 de la mañana, en el coro de dicho convento, ante el prior fray Juan Tomás Massanés. Tras la

profesión fue enviado a estudiar al patriarcal colegio de Santo Domingo de Orihuela, donde se enviaban, según la costumbre, a los alumnos más aventajados para dedicarse a la investigación y a la docencia en teología.

En el año 1724 vuelve a Barcelona para impartir clases de filosofía, mientras se preparaba para su ordenación sacerdotal. En 1725 se ofrece voluntario para ir a las misiones de Oriente, ya que ni había terminado los estudios ni era sacerdote todavía. Él ni se impacientó ni abandonó su proyecto misionero. El 29 de marzo de 1727 recibió la ordenación sacerdotal de manos del obispo de Urgel. Contaba entonces con 24 años. Y, era tal su preparación, a pesar de su juventud, que fue nombrado maestro de estudiantes. El 1 de mayo de 1729 era admitido como miembro de la Academia Literaria de Barcelona (actualmente Real Academia de Buenas Letras Barcelonesa). A mediados de julio de ese año, tras reiterar su petición y vencer las resistencias, habiendo dejado el asunto en manos del superior provincial, se trasladó a Madrid, y desde allí a Cádiz para embarcar rumbo a Filipinas. El 12 de agosto de 1729 llegó a México, donde tuvo que esperar tres meses, y el 1 de abril por fin se dirige a las islas, donde llegará en noviembre de ese mismo año. Los superiores, nada más llegar, le asignaron una cátedra en la universidad. Él expone su voluntad de ir a «misiones vivas». Esperará obedeciendo y aprovechará el tiempo aprendiendo la lengua nativa: el tagalo, ya que pensaba que le sería útil para sus futuras catequesis. A sus 31 años le nombraron secretario provincial del Rosario de Manila, lo cual constituía una dificultad

más para ir a misiones. Pero finalmente, su ilusión misionera se verá cumplida. Los dominicos del Vietnam piden ayuda a Manila, ya que habían quedado muy menguados por la persecución. Les envían dos misioneros que, al llegar a Macao, no pueden trasladarse a China por haberse recurrido a la persecución. Al regresar a Manila, enfermó uno de los misioneros. Francisco vio el momento de hacer realidad su sueño misionero. Renunció a la secretaría provincial y se ofreció para sustituir al misionero enfermo. La curia provincial quedó desconcertada y, tras una conversación con el provincial, este accede a que Francisco marche a Tonkín. Las actas del capítulo provincial recogen el hecho con estas palabras: «Ha sido nombrado misionero de Tonkín el Rvdo. padre fray Fco. Gil de Federich, actual secretario provincial».

El 14 de mayo de 1735 se dirigen a Tonkín, vía Batavia. Van destinados a Trung Linh, donde llegaron el 20 de agosto. Su destino fue «La Casa de Dios», centro misionero destinado al estudio, trabajo y oración, situado en Luc Thuy, localidad cercana a la anterior. Allí, tras el juramento misionero o profesión de fe y el cambio de nombre por uno nativo, inicia su tarea misionera. El cambio de nombre se debe a que no estaba bien visto el nombre europeo y menos el cristiano: en adelante se llamaría Cu Te, que significa sacrificio. Cuentan que buscaba conversar con los niños para aprender las tonalidades del idioma, y que, dado su talento y facilidad para los idiomas, llegó a dominarlo como un nativo. Muy pronto fue querido por todos, grandes y pequeños.

Un año después de llegar a Tonkín, tenía a su cargo 40 comunidades designadas en varios kilómetros, cuyo acceso resultaba muy penoso por las dificultades del camino, clima y prohibición oficial, todo ello unido a unas fiebres de las que enfermaría y ya no se libraría, poniendo en peligro su vida. A pesar de todo, se entregó sin descanso a su tarea misionera.

El 3 de agosto de 1737 empieza el martirio del santo. Es apresado, tras celebrar la eucaristía ante un grupo de cristianos, junto con ellos. Se ofrece como rehén para que suelten a estos cristianos nativos. Los cristianos y religiosos se movilizaron para liberarle, pero sus verdugos, quienes buscaban conseguir un buen rescate, lo cambiaron de prisión varias veces. Francisco siguió ejerciendo su apostolado entre los prisioneros. Después de torturarlo le presentaban unas cruces para que las escupiera. Él las besaba y luego las deshacía para que no fueran objeto de burla. Su precaria salud se agravó por las fiebres, pero todo lo sufría con buen ánimo. Así escribió a sus superiores: «Sufro con alegría por la gloria de Dios».

En el año 1741 hubo una epidemia, que las autoridades creyeron se trataba de un castigo por la persecución de los cristianos. Esto favoreció la actuación del santo, multiplicándose en la predicación y administración de sacramentos. Hasta el tío del rey le llamó para que le hablara de su Dios. Se limitó a decirle que la palabra de Dios no puede estar encadenada. En 1744 se agravó la situación. Hubo nuevos juicios, nuevas torturas y se le condenó a muerte: sería decapitado. Vivió con gran serenidad el tiempo que le quedaba de vida, trabajando sin cesar.

Muchos se convirtieron al ver su entereza de ánimo.

El 22 de enero de 1745, viernes, a las cuatro de la tarde, le ofrecen una cruz para que la despreciara. Él la besa adorándola y acto seguido es condenado a la decapitación. Al recibir la sentencia se confesó, celebró la eucaristía, se despidió de los carceleros y les repartió sus propiedades y la comida que le traían los cristianos, quienes, una vez decapitado, recogieron su cuerpo y le dieron sepultura. Su tumba fue muy venerada por todos los creyentes. En el testamento que dejó a sus cristianos les dice: «Amaos unos a otros. Manteneos en la fe de Jesús. Trabajad por difundirla. No perdáis la esperanza en Dios, nuestro Padre...». El papa san Pío X lo beatificó el 29 de mayo de 1906, y Juan Pablo II lo canonizó el 19 de junio de 1988 (Mártires de Vietnam). Su fiesta se celebra el 22 de enero. Es patrón de las obras misionales de la diócesis de Tortosa y del comercio de la misma ciudad.

BIBL.: DHEE II, 1021-1022; AMO M., *Memoria de las misiones católicas en el Tonkin*, Madrid 1846; GARCÍA SAMPERE L., *El bienaventurado Francisco Gil de Federich*, Valencia 1906; GIL DE FEDERICH A., *Vida y martirio del V. P. Fr. Francisco Gil de Federich y Sanz*, Tortosa 1904; SALAZAR V., *Relación del martirio de los venerables Padres y siervos de Dios Fr. Francisco Gil de Federich y Fr. Mateo Alonso Leciniana*, Manila 1746.

J. M. Tomás

FRANCISCO JAVIER

1506-1552 – misionero jesuita – canonizado en 1622 – fiesta: 3 de diciembre

Francisco Xavier (Javier) nació el 7 de abril de 1506 en el castillo navarro

de Javier. Fue el sexto y último hijo de Juan de Jassu (Jaso), que había estudiado en Bolonia y llegó a ser presidente del Real Consejo de Navarra, y de María de Azpilcueta, noble y piadosa mujer. De los seis hijos Miguel y Juan se dedicaron a las armas, Ana se casó, y María fue monja en Pamplona, mientras que Magdalena lo sería en las clarisas descalzas de Gandía, donde fue abadesa y murió con fama de santa.

Francés (Francisco), el pequeño, fue educado en el castillo natal por su madre y la tía Violante, que vivía con ellos, y los clérigos de la pequeña abadía que sus padres habían fundado junto a la parroquia de Nuestra Señora de Xavier. Ellos le iniciarían en el estudio del latín, pues el vasco y el castellano los aprendería en familia y en las correrías por los alrededores de la casa-fortaleza.

Su padre se ausentaba con frecuencia por su cargo en la corte navarra. Además fueron años borrascosos para el pequeño reino, que pierde su independencia. Sus últimos reyes, Catalina y Juan de Albret, negaron el paso de las tropas castellanas de Fernando de Aragón por sus tierras en la guerra entre este y Luis XII de Francia. Fue el pretexto para que el duque de Alba y el conde de Lerín invadiesen Navarra, que en el año 1515 quedaba oficialmente unida a España. Juan de Jaso se mantuvo fiel junto a su rey, y sus hijos Miguel y Juan estuvieron entre los primeros para defender con las armas la independencia de su patria. Juan de Jaso muere a los cuatro meses, de pesadumbre sin duda. Al morir el rey Fernando hubo un levantamiento, que Cisneros sofocó energicamente. Y otro, aprovechando

la revuelta de las Comunidades castellanas, que prolongó su resistencia hasta que el grupo de los navarros insumisos entregó Fuenterrabía. El 19 de febrero de 1524 se firmó la capitulación definitiva y volvió la paz. En todas estas guerras Miguel y Juan de Xavier estuvieron en primera fila y hasta en su castillo se tuvieron las reuniones para preparar el alzamiento de 1516. La capitulación les salvó la vida y les devolvió sus bienes. Pero el castillo desmochado y medio demolido en 1516 no volvería ya nunca a su esbeltez primera.

El niño y joven Francisco ha vivido esos años entre la vida piadosa y cristiana de su familia y el sobresalto continuo de guerras, destrucciones y amarguras. Pero él no tomó partido por las armas, sino que se orientó hacia las letras y la Iglesia. Recibió la tonsura clerical en Pamplona. Y al final del verano de 1525, después de decir adiós a su querida madre y al Cristo de Javier, picó espuelas para irse a París a estudiar en su universidad, la más célebre por entonces de toda la cristiandad.

París, la universidad más célebre..., pero en franca decadencia. Los estudios vegetaban entre la palabrería inútil que fomentaba el clima nominalista que se respiraba en las aulas. Sin embargo el barrio latino aún albergaba en sus colegios y residencias unos 4.000 estudiantes de todas partes. Javier se hospedó en el colegio de Santa Bárbara, protegido del rey de Portugal, que era donde se alojaban la mayoría de los estudiantes de la Península ibérica. La vida era casi monacal, pero las transgresiones eran innumerables, sobre todo por la noche.

Javier corrió en París dos riesgos

muy fuertes: el primero, por ser un joven esbelto, perteneciente a una gran familia, relativamente rico, muchos compañeros, y hasta maestros, le invitaban a sus juergas. Pero se mantuvo fiel a pesar de todo. El segundo fue en el terreno de los estudios: se le daban muy bien. Un año de preparación humanística, tres y medio de filosofía, tres de regente (maestro) en algún colegio y cuatro de teología o jurisprudencia. El peligro estuvo en que en la universidad se empezaron a infiltrar los llamados «humanistas», algunos de los cuales (Kopp, Calvino) eran protestantes más o menos disimulados. Francisco Javier empezó a entusiasmarse con sus letras, sin darse cuenta del veneno que contenían.

La Providencia se sirvió de compañeros para salvarle. Compartía habitación con un saboyano ⁷Pedro Fabro, una persona excelente, y con el maestro Juan de la Peña, un español bueno y honrado. Ellos preservaron al divertido joven de perder su castidad amenazada. Al comenzar el otoño de 1528 apareció por París un extraño español, ⁷Ignacio de Loyola, ya maduro en años, que se hospedó como mendigo en el Hospital de los estudiantes, y hasta arrastró con él a otros, uno de Santa Bárbara. El director del colegio le prohibió poner allí los pies, pero Iñigo se apuntó al año siguiente a las clases del maestro Peña y llegó a vivir en la misma habitación de Fabro y Javier.

Iñigo de Loyola era un convertido, pero un conquistador y forjador nato de hombres. Era ya un apóstol que había inventado un instrumento maravilloso para sus tareas: los ejercicios espirituales. Fabro cayó enseguida en

sus redes. En 1534 practicó los ejercicios dirigidos por Loyola, y en mayo de ese año era ya sacerdote. Poco a poco se fue formando un grupo de «iñiguistas» (Simón Rodrigues, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Nicolás Bobadilla...) que hicieron los ejercicios y practicaban en la cercana Cartuja la confesión y comunión todos los domingos, entre las burlas de muchos y la admiración de otros.

Pero la conquista del navarro le costó mucho a Iñigo. Hasta su historia familiar los distanciaba. Mientras los Javieres conquistaban Pamplona en 1521, Iñigo era el alma de la defensa de la ciudad por los castellanos, hasta que el día 20 de mayo cayó gravemente herido en una pierna, y poco tiempo después se rindió Pamplona. Bien es verdad que un primo de Javier, y criado en su casa, Esteban de Zuasti, fue el que salvó la vida a Iñigo llevándole a Loyola. Pero Javier no pensaba más que en medrar en su carrera y ambicionaba un canonicato en Pamplona, y lo que viniese después. Ya desde 1530 era maestro de filosofía y regente en el colegio de Dormans-Beauvais. En 1531 obtenía un certificado oficial de nobleza en París, al tiempo que sus hermanos en Pamplona le gestionaban la canonjía, para lo cual tenían buenos padrinos.

Iñigo fue poco a poco. Primero fue apartarle del peligro de los «humanistas»: le abrió los ojos, Javier se dio cuenta y reaccionó; luego ayudándole económicamente (los hermanos estaban arruinados después de las trágicas guerras), proporcionándole discípulos para sus clases..., y dejándole caer oportunamente de cuando en cuando la frase evangélica: «¿De qué le sirve a un hombre ganar todo el

mundo si pierde su alma?» (Mt 16,26). La recibiría al principio con indiferencia, con desprecio quizás, pero ella fue calando en su alma y en el verano de 1533 Javier era «hijo espiritual» de Íñigo.

El grupo se fue reuniendo y haciendo planes. Javier no pudo hacer los ejercicios espirituales hasta después del verano de 1534 por tener que terminar el curso que impartía. Después en enero de 1537 planearon ir a Tierra Santa. El 15 de agosto de 1534, en la capilla de San Dionisio de Montmartre, Francisco y sus compañeros emiten los votos en la misa celebrada por Fabro, el único sacerdote: fue el germen de la Compañía de Jesús.

Francisco Javier hizo los ejercicios con excesivo rigor: era otro. Su hermano Juan le había ya conseguido la canonjía en Pamplona, pero Javier no hizo caso. Seguía sus estudios de teología. El 13 de noviembre de 1535 partía el grupo, ya aumentado, para Venecia, donde se encontrarían con Íñigo, que había ido a su tierra a poner la salud quebrantada.

Un viaje duro entre nieves y protestantes: Meaux, Metz, San Nicolás, Basilea, Constanza, San Galo, Venecia... Se alojaban en los hospitales y mendigaban su pan de puerta en puerta: así siempre. Luego fueron a Roma a recibir la bendición del Papa. Paulo III los recibió benignamente y les hizo disertar de temas teológicos durante sus comidas, quedando muy contento y hasta dándoles dinero para el viaje.

Pero en Venecia no pudieron embarcar: estaba en guerra con los turcos. Había que esperar. Entre tanto Javier fue ordenado sacerdote el 24

de junio de 1537. Celebró entre lágrimas su primera misa. Y a curar enfermos, predicar por las calles, y dar catequesis. Después de unos días de retiro con Salmerón de Monselice, a trabajar apostólicamente en Vicenza y sobre todo en Bolonia. Y por fin a Roma. El viaje a Tierra Santa se descarta por imposible por causa de la guerra, y ahora a donde mande el Papa.

Se instalan en Roma en la casa de la Viña primero, y en el palacio de Frangipani después. Entre tanto confiesan, predicán, catequizan, atienden a pobres y hambrientos. El Papa los va enviando con unas u otras comisiones. Deliberan sobre su agrupación: será una Compañía permanente con un superior y voto de obediencia, se llamará «de Jesús». El 15 de abril de 1539, en una eucaristía presidida por Fabro, aceptan la fórmula, que recibe el 3 de septiembre la aprobación verbal del Papa, quien les encomienda misiones delicadas.

Javier queda en Roma en funciones de secretario de Ignacio. Pero el embajador de Portugal, don Pedro de Mascareñas, pide en nombre de su rey Juan III misioneros para las Indias orientales. Irán Rodrigues y Bobadilla, pero este llega enfermo a Roma, y ante la urgencia del embajador en partir, Ignacio llama a Javier y le pide que sea él quien vaya: «Heme aquí, Padre, aparejado estoy». Era el 14 de marzo de 1540. El Papa le nombra delegado papal para todo Oriente.

Parte al día siguiente hacia Lisboa. Javier deja firmados tres documentos: las *Reglas* y *Constituciones* que se hicieran, sus votos religiosos en manos del general que se eligiese y su

voto para esa elección: el padre Ignacio y, si este muriera, Pedro Fabro. Loreto, Ancona, Bolonia, Parma, Lyon, Fuenterrabía, Loyola (no se acercó a Javier, su madre había muerto en 1529), Burgos, Valladolid, Salamanca, Ciudad Rodrigo, Santarém, son las paradas antes de llegar a Lisboa a mediados de junio de este mismo año.

Portugal está en la cumbre de su grandeza. Juan III es hijo de don Manuel el Afortunado: una nación con pocos recursos demográficos ha creado y sostenido un imperio que abarcaba la redondez de la tierra. Pero no nos engañemos: Portugal eran sus naves, los fuertes que iba levantando en las costas de África y Asia, y los tratados comerciales y alianzas que lograba establecer con unos y otros reyezuelos de los alrededores. Mantener un imperio así, tan débil y deshilachado, con distancias inmensas entre unas y otras posiciones, supuso un esfuerzo inmenso. A cambio, Portugal se supo enriquecer con aquel comercio intercontinental y frenó la expansión y poderío del islam, cada vez más creciente. Albuquerque funda Cochín, Goa, conquista Malaca y Ormuz.

Javier encontró en Lisboa a Rodrigues, que había venido antes. Visitó a los reyes don Juan y doña Catalina, pero no quiso hospedarse en palacio, como le ofrecían, sino en el hospital y mendigar su comida. El rey le confió el cuidado de sus pajes. Casi un año en Lisboa, pues la flota no pudo partir hasta abril de 1541. Aprovechó el tiempo aprendiendo portugués y haciendo apostolado, Juan III quería que se quedasen en Portugal, pero Ignacio decidió que quedase Simón

Rodrigues y fuese a las Indias Javier, con un tal F. Mansilhas, que se había agregado allí a la Compañía, y Micer Paolo, italiano, que vino ya desde Roma con él. La flota, de cinco naves, llevaba al nuevo gobernador de aquellas tierras don Martín Alfonso de Souza, que quiso que Javier fuese con él. Cartas de despedida a Ignacio y a todos los jesuitas de allá. La orden había recibido ya la confirmación oficial por bula de Paulo III el 27 de septiembre de 1540. El 7 de abril llevaba anclas la flota portuguesa y se lanzaba al ancho mar.

Los viajes en aquellos barcos eran penosísimos: sin comodidades, sin alimentos a propósito, sin agua potable. Javier sufrió el clásico mareo un par de meses. Él siempre haciendo apostolado con todos y atendiendo a los enfermos. Casi un año en la isla de Mozambique sin poder avanzar. Él enfermó también. Por fin el 6 de mayo de 1542 llegaban a Goa, la capital del imperio portugués. Visitó al obispo, el español fray Juan de Albuquerque. Se instala en el hospital. La hermandad de la Misericordia le cuida, así como la de San Pablo. Diego de Barba acaba de fundar allí un seminario para formar sacerdotes indígenas, Javier lo anima todo. En Cosme Anes, ecónomo real, encuentra un gran amigo que terminará entregando más adelante San Pablo a Javier y a la Compañía.

En Goa predica por las calles, catequiza, lo mueve todo, hasta el otoño que parte hacia el cabo Comorín a evangelizar a los pescadores de perlas. Viajes peligrosísimos siempre: por tierras sin caminos, en embarcaciones sin seguridad ni comodidad alguna, entre bajíos, arrecifes, piratas,

tempestades... Los diez años que Javier pasó en Oriente fueron todos así. Numerosas veces estuvo en peligro de muerte, por las tempestades horribles que a veces se levantaban.

Comorín, Cochín, Quilón, Travancor... Allí, en unas treinta aldeas, viven los pescadores de perlas, que habían sido convertidos de cualquier manera, sin formación ni atención posterior. Cuatro meses en Tutiirim. Compuso como pudo un catecismo en tamil, que aprendió y repetía a todos. Disputa con los brahmanes. El brazo y la lengua se le cansaban de tanto bautizar y repetir la doctrina.

Vuelve en 1543 a Goa a por gente y dinero. Regresa con *Mansilhas*. Los indios kareas, los de la isla de Manar, los makuas y Ceilán le llaman. Cartas a Europa. Durante estos años va y viene sin parar, protegiendo a los indígenas, arreglando en lo que puede contiendas de reyezuelos, tratando con el gobernador de múltiples asuntos.

Un tal Antonio de Pavía vino de Malaca a pedir gente que pudiese ayudar a muchos cristianos, grandes señores algunos, que por allí se hacían: «Confío en Dios nuestro Señor que este año hará más de 100.000 cristianos según hay mucha disposición en estas partes» (Cochín, 27 de enero de 1543). Él mismo tomará la decisión de marchar a aquellas tierras: «Muchos cristianos se dejan de hacer en estas partes, por no haber personas que en tan pías y santas cosas se ocupen. Muchas veces me vienen pensamientos de ir a los estudios de esas partes, dando voces, como hombre que tiene perdido el juicio, y principalmente a la universidad de París, diciendo a los que tienen más letras que voluntad, para disponerse a

fructificar con ellas, cuantas ánimas dejan de ir a la gloria y van al infierno por la negligencia de ellos... Téme que muchos de los que estudian en universidades, estudian más para con las letras alcanzar dignidades, beneficios, obispados, que con deseo de conformarse con la necesidad que las dignidades y estados eclesiásticos requieren. Está en costumbre decir los que estudian: "Deseo saber letras para alcanzar algún beneficio, o dignidad eclesiástica con ellas, y después con tal dignidad servir a Dios". ¡Cuántos millares de gentiles se harían cristianos, si hubiese operarios! Es tanta la multitud de los que se convierten a la fe de Cristo en esta tierra donde ando, que muchas veces me acaece tener cansados los brazos de bautizar, y no poder hablar de tantas veces decir el credo y mandamientos en su lengua de ellos, y las otras oraciones, con una amonestación que sé en su lengua, en la cual les declaro qué quiere decir cristiano, y qué cosa es paraíso y qué cosa infierno... Sobre todas las oraciones les digo muchas veces el credo y mandamientos; hay día que bautizo todo un lugar, y en esta costa donde ando hay treinta lugares de cristianos» (Cochín, 15 de enero de 1544).

Llegó a ir a Madrás, y orar ante el sepulcro del santo apóstol τ Tomás, según tradición primer apóstol de la India. Pasa noches enteras en oración. ¿Le llama Dios hacia el extremo Oriente? Decide ir, pero los cuatro meses que pasa en Santo Tomé trabaja incesantemente. Un tal Juan d'Eiró se convierte y se va con él.

Portugal había levantado un fuerte en Malaca como centro de protección para su comercio e influencia en el ex-

tremo Oriente. Javier quiso conocer aquellas tierras para organizar la obra misionera y enviar personal. En Malaca pudo enterarse de todo aquel mundo: las Célebes, Molucas, Amboino, Banda... Entre tanto a trabajar en Malaca. Casi todo estaba bajo reyezuelos musulmanes. Francisco Javier convirtió a lo largo de su vida misionera a no pocos, además de a hindúes y portugueses. Porque estos últimos, en su gran mayoría, iban a las Indias a medrar con las armas y, sobre todo, a hacer comercio: perlas del Comorín, pimienta, clavo aromático, nuez moscada, sedas de China... Mantenían su fe, pero sus costumbres eran paganas. Amancebados, con esclavas, como los musulmanes. Trabajó mucho por ellos.

Se acercó hasta Amboino, Baranula y Nuselant. Volvió a Amboino, donde dejó a Juan d'Eiró, y subió hasta Ternate, donde los portugueses tenían un fuerte. Se acercó a las islas del Moro, donde nadie quería acompañarle dado el salvajismo de sus habitantes. Fue con el crucifijo en la mano. Allí Dios le inundó de consuelos como nunca.

A mediados del año 1547 vuelve a Malaca. Una noche los piratas quieren asaltar la fortaleza, sin conseguirlo. Recibe la visita de un tal Anjiro: los portugueses habían llegado cinco años antes hasta las islas del Japón. El tal Anjiro hizo amistad con Jorge Alvares, que había tenido una vida borrascosa y sentía inquietud. Jorge le aconsejó que viese a Francisco Javier, al que encontró en Malaca. Este quedó deslumbrado: según le decían, Japón era un pueblo civilizado y culto, y la evangelización había de ser «por razón». Javier no pensó más que en ir a Japón a anunciarles a Cristo.

Partió enseguida para India, llegando a Cochín. Años atrás había confeccionado un catecismo en verso, que hizo traducir y aprender por todas partes. En Goa florecía el colegio de San Pablo, con algunas dificultades por parte de la dirección. Llegaban nuevas levas de jesuitas. Anjiro y dos japoneses que le acompañaban recibieron solemnemente el bautismo. Anjiro (ahora Pablo de Santa Fe) sería su intérprete e introductor en Japón.

Visitó a los pescadores de perlas y en compañía de Cosme Torres (un sacerdote valenciano que entró en Goa en la Compañía) y el hermano cordobés Juan Fernández marchó a Japón.

Su amigo Diego Pereira costeó el viaje. Javier partió con regalos para el rey de Japón. Un viaje pródigo en avatares. El 15 de agosto del año 1549 llegaron a Japón, que, por aquel entonces, estaba bajo el dominio de un conjunto de daimíos o señores feudales, bajo un rey que era una sombra despreciada. El señor de Cangosima dio facilidades, y enseguida se dieron multitud de conversiones, pero pronto surgió la persecución por parte de los bonzos budistas, al ver que empezaban a quedarse solos. El duque prohibió la misión.

Javier compuso, ayudado de Anjiro, un pequeño catecismo que aprendió como pudo. Y marchó a Hirado para ver si podía ir a Kyoto, donde vivía el rey. Entre tanto se acercó a Yamaguchi, cuyo señor era poderoso. Habló al duque, que les oyó sin más consecuencias. Por fin llegó a la capital, Kyoto. No le dejaron visitar la escuela de los bonzos de Hieisán, ni pudieron ver al rey Vo. Volvió de nuevo con Yamaguchi. Esta vez visitó al señor con regalos y vestidos preciosos y

le dio facilidades para la misión. En un par de meses (verano de 1551) más de 500 conversiones: samurais, cortesanos, etc. El capitán portugués Duarte de Gama había hablado al señor de Bungo sobre Javier, y este quiso verle. Llamó a Torres y a Fernández, que estaban en Hirado, para que le sustituyeran en Yamaguchi, y se fue a Bungo. Organizaron una entrada solemne hasta el palacio del príncipe, que recibió admirado los regalos del misionero cristiano y le permitió evangelizar. En sus disputas con los bonzos les dejaba asombrados por sus respuestas tan oportunas a todo.

Los japoneses le entusiasmaron. Escribía a los jesuitas de Goa desde Cangosima: «De Japón os hago saber lo que de ella hemos alcanzado: primeramente, la gente con la que hasta ahora hemos conversado, es la mejor que hasta ahora se ha descubierto; y me parece que entre gente infiel no se hallará otra que gane a los japoneses. Más estiman la honra que las riquezas. Es gente sobria en el comer. Mucha parte de la gente sabe leer y escribir. No tienen más que una mujer. Hay pocos ladrones. Les gusta mucho oír cosas de Dios, principalmente cuando las entienden» (6 de noviembre de 1549).

Había que volver a India para enviar gente a Japón y preparar una embajada portuguesa para el rey de China, a ver si, formando parte de ella, podía entrar en aquel inmenso imperio cerrado a todos. En Japón siempre le aludían a China como a la fuente de todos los saberes y poderes. Diego Pereira se encargaría de costearla.

Dejó en Japón a Cosme de Torres y él, con Duarte de Gama, fue a Goa. Dos meses en Goa, atendiendo a to-

dos y a todo. San Ignacio le había nombrado provincial de las Indias, independiente del de Portugal. Preparó su viaje ilusionado a China y Japón. Se despidió de todos y el día de Pascua levaba anclas el barco que le llevó a Malaca. Álvaro de Ataíde, capitán de la guarnición de Malaca, prohibió la salida de Pereira: ¿Envidia? ¿Ambición? No bastaron ruegos de unos y otros. Ni la amenaza de excomunión, ya que Francisco Javier era nuncio papal, apelando a sus poderes espirituales. Álvaro se endureció y lo más que se consiguió es que la nave podía partir, pero sin Pereira y sin embajada. Los regalos para el rey se quedaban en Malaca para otra ocasión.

Javier decidió irse con los portugueses a ver si solo podía entrar en China. Le acompañaban un joven chino que trajo de Goa como intérprete y un criado malabar. Solo hasta la isla de Sancian. Javier pensaba encontrar a algún chino que, pagándole, le introdujese hasta los pueblos de Cantón. Si no conseguía esto, buscaría la manera de ir a Siam a ver si le dejaban unirse a una embajada de las que anualmente iban de allí a China. Los portugueses que por allí andaban le recibieron con cariño, y encontró un chino que se comprometió a lo que quería. Francisco vivía en una choza con Antonio, el chino, y con Cristóbal, el malabar: a veces tuvieron que mendigar un pedazo de pan a los portugueses para no morir de hambre.

El contrabandista chino no vino, y la que vino fue la muerte: el 21 de noviembre cayó enfermo con fiebres altísimas, pulmonía. Delirando repetía muchas veces: «Jesús, hijo de Dios, ten misericordia de mí. Virgen,

madre de Dios, acordaos de mí». Varios días perdió el conocimiento y el habla. El día 1 de diciembre volvió en sí. Su situación se agravó. Antonio, sólo con él, se quedó a su lado. Luego le puso la vela en su mano izquierda, con la derecha apretaba su crucifijo contra el pecho. Y así, tendido sobre una estera en la pobre choza donde se filtraba el viento helado, murió, sin estertor ni movimiento alguno, hacia las dos horas de la noche del sábado 3 de diciembre de 1552.

El cuerpo incorrupto, la entrada apoteósica en Goa el 15 de marzo de 1553, donde se venera. Tras su muerte, el rey de Portugal Juan III pidió inmediatamente el inicio del proceso de beatificación, que concluiría en 1619; la canonización fue proclamada en 1622 por el papa Gregorio XV. En 1748 fue declarado patrón de Oriente, en 1904 de la Obra para la Propagación de la fe y en 1927 patrón de las misiones junto a [♣]Teresa del Niño Jesús.

Javier permanecerá como la figura exponencial del misionero entre infieles de la Edad moderna, y no sin razón. Hubo muchos y grandes en aquellos tiempos: [♣]Pedro Claver, [♣]José de Anchieta, Berceo, [♣]Francisco Solano, [♣]Luis Bertrán y Exarch..., pero la vida misionera de Javier tiene algo de incomparable. Su vida fue sobrehumana. Pobreza radical, con camisa y calzado prestado a veces por los soldados. El vestido de clérigo de India, remendado, descolorido, gastado, raído. Además penitencias increíbles. Por cama el suelo, un catre de cuerdas o una estera. El breviario, la Biblia y el *Opus de religiose vivendi institutiones* de Marcus Marolus (1531), cuando los podía tener. Con

poquísimos auxilios, y estos casi siempre improvisados. Todo estaba por hacer. Entre enfermos, leprosos, salvajes, presos, pobres. Con lenguas difícilísimas de aprender.

Por eso se comprenden tantos viajes: desde Lisboa debieron acercarse a los 100.000 km. A pie o en embarcaciones molestísimas, con climas extremados de fríos y calores, entre peligros siempre. Se le ha acusado de su excesiva movilidad. Ya un franciscano en Goa se lo echó en cara: «El padre Francisco da muchas vueltas». Él contestó: «Si yo mismo en persona no visitara esas tierras, no podría conocer sus necesidades. Me faltaría la experiencia necesaria para dar normas de conducta, y uno de los requisitos capitales de la prudencia es la experiencia personal». Se sintió movido a abrir rutas nuevas, a acelerar una evangelización que se estancaba. Su empuje no fue más fuerte posteriormente porque los holandeses e ingleses desbancaron la presencia de Portugal en aquellas regiones. Sin embargo el surco no se borró ya nunca, y sigue avanzando lentamente.

Sus métodos misioneros estuvieron condicionados en parte por la presencia política y militar de Portugal: no podía ser de otra manera en aquellas circunstancias. La manera de acercarse a sus evangelizados fue siempre por y con amor. Adaptándose en lo posible a sus costumbres, hasta religiosas, mientras estas no contradijesen las enseñanzas de la Iglesia. Él mismo lo proclamaba así. En esa línea actuarían después más decididamente Nobili y Mateo Ricci ([♣]Mártires de China).

¿Su secreto? Una gracia extraordi-

naría de Dios: el amor divino le abraza: «¡Basta, Señor, basta!». Celebraba la eucaristía entre lágrimas y éxtasis. Las noches casi enteras en oración. El rosario colgado al cuello. «¡Vive en el cielo!», se decía de él. Todos le llamaban el gran padre, el santo padre. Cariñoso, amable, sacrificado al máximo. Exigente con sus jesuitas: al mismo P. Ignacio le pareció muy dura la expulsión de Antonio Gomes. Con un gran amor a Ignacio de Loyola y a toda la Compañía. Los amó hasta el extremo: «¡Compañía de Jesús, Compañía de amor!». Las cartas de Ignacio le llenaban de consuelo, era «el padre de su alma», él era «el hijo menor en destierro mayor»; llevaba siempre consigo su firma en un relicario. Gozaba con las cartas de sus hermanos de Europa, con los trabajos de todos por todas partes. Fue una inmensa nostalgia la que le acompañaba, animándole a la vez.

Dios confirmó su esfuerzo gigante con los carismas de vidente, profeta y taumaturgo: se le atribuyeron muchos milagros, hasta el de resucitar muertos. Un día el crucifijo que llevaba al cuello se le perdió en las aguas del mar; días después, en la costa de Baraunda, un cangrejo lo trajo entre sus pinzas y lo dejó en la arena: Cristo crucificado le venía a confirmar en su vocación. Ignacio hace decir al Señor: «Mi voluntad es de conquistar toda la tierra de infieles». Javier respondió, y ha arrastrado a otros muchos a la misma misión.

Su fiesta litúrgica se celebra el 3 de diciembre. Suele representarse con traje de clérigo español de la época y con un crucificado en la mano.

BIBL.: DHEE II, 1226-1227; SCHURHAMMER G., *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, 4

vols., Mensajero, Bilbao 1992 (magna biografía, traducida por F. DE ARETIO-J. ITURRIOZ-F. ZURBANO); SCHURHAMMER G.-WICKI J. (eds.), *Epistolae S. F. Xaverii aliaque eius scripta*, 2 vols., Roma 1944-1945 (trad. esp.: F. ZUBILLAGA (ed.), *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, BAC, Madrid 1979³, con introducciones y notas). Existen algunas biografías más populares, desde la de M. DE TEIXEIRA, que conoció al santo, a la de J. M. RECONDO, *Francisco Javier. Vida y obra*, BAC, Madrid 1988.

B. Jiménez Duque

FRANCISCO JAVIER BIANCHI
1743-1815 – barnabita – canonizado
el 21 de octubre de 1951 – fiesta: 31
de enero

Nacido en Arpino el 2 de diciembre de 1743 era hijo de Antonio Bianchi y Faustina Morelli, modesta familia. Vivió en la casa paterna el fervor de la caridad cristiana, observando la acogida y la asistencia que la madre ofrecía entre los muros domésticos a los enfermos y a los pobres, hasta el punto de casi transformar la casa en un pequeño hospital. Realizó los primeros estudios en el colegio local de los Barnabitas, del que, en 1758, pasó –por voluntad de los padres– al seminario de Nola, donde conoció al futuro san \nearrow Alfonso María de Liguorio. Después asistió a la universidad de Nápoles para estudiar derecho, que abandonó en septiembre de 1762, para regresar, con sus padres, a Arpino. Aquí, aquel mismo año, hizo su opción de vida, entrando entre los Barnabitas y profesando los votos en el noviciado de Zagarolo al año siguiente (28 de diciembre de 1763).

Terminó sus estudios de filosofía en Macerata y los de teología en

Roma, donde fue ordenado sacerdote en 1767. Al principio fue destinado a la docencia en el colegio de Arpino, de donde pasó a ocupar un delicado cargo en Nápoles, como profesor extraordinario de teología en la Real Universidad y como miembro de la Real Academia de Ciencias y Letras, ocupando al mismo tiempo el cargo de preposito de Santa María in Cosmedin durante doce años (1773-1785).

Dotado de una inteligencia brillante y polifacética, Bianchi compuso en su período napolitano diferentes obras ascéticas y literarias, en italiano y en latín, pero que no mandó imprimir, ya que sentía dentro de sí su más profunda vocación a la caridad hacia los últimos así como hacia una vida humilde y dedicada a la oración; sus biógrafos fijan en Pentecostés de 1800 el momento en el que dio un giro definitivo a su vida, entonces tuvo un misterioso éxtasis delante del Santísimo, el primero de otros hechos extraordinarios que se cuentan en sus biografías.

Cada vez más dedicado a la caridad hacia los pobres, de manera que comenzó a ser llamado el *apóstol de Nápoles*, practicó al mismo tiempo el ministerio del discernimiento y la dirección espiritual; a su guía se confió la futura santa María Francisca de las Cinco Llagas (de la que fue su confesor durante catorce años), los venerables Plácido Baccher, Mariano Arciero, Francisco Castellí y otros siervos de Dios, además de tantos otros anónimos fieles, quienes –tras su muerte– declararon en la práctica su santidad. Entre los signos prodigiosos atribuidos a la intercesión de Bianchi destaca la detención de la lava que

emanaba de una erupción del Vesubio en 1804 y en 1805, y entre sus profecías la de la destrucción de las tropas napoleónicas y el regreso de Pío VII a Roma.

Un año después de la muerte de Bianchi (31 de enero de 1815) tuvo inicio en Nápoles el proceso diocesano de beatificación, cuyas actas (sobre todo las deposiciones de testigos *de visu* que durante mucho tiempo conocieron al barnabita) permiten encuadrar históricamente la trayectoria humana de Bianchi, así como apreciar su altura espiritual y profundidad ascética. Muchos de los testimonios procesales concuerdan en admitir dones de participación extraordinaria de Bianchi en el misterio de la Redención, tanto que bastaba con descubrir un crucifijo, que él tenía cubierto en una mesa de su pobre habitación, para verlo «alterado» y sacudido por dolores físicos. Vivísimo también el sentido de veneración hacia la eucaristía (dato común, por otro lado, a las mismas raíces espirituales de la congregación de los Barnabitas), casi palpable en la celebración diaria de la santa misa. Muchos también fueron testigos de la severa disciplina interior acompañada por una serenidad y jovialidad exterior, de modo que María Francisca de las Cinco Llagas lo comparaba con san \nearrow Felipe Neri: «Dos Felipes tenemos, uno negro y otro blanco».

La iconografía representa a Bianchi en actitudes místicas (raptado en éxtasis, contemplación estática de la pasión de Cristo, etc.), dedicado a las obras de caridad, o incluso transmite su poderosa intercesión (detención, por ejemplo, de la lava del Vesubio).

Fue beatificado en 1893 y canonizado el 21 de octubre de 1951.

BIBL.: BS V, 1238-1241. Tenemos abundantes noticias sobre la vida y la actividad de Bianchi en *Neapolitana beatificationis et canonizationis ven. Servi Dei P. D. Francisci Xaverii Mariae Bianchi... informatio*, s.n.t., Roma-Ciudad del Vaticano 1950;

BOFFITO G., *Biblioteca Barnabítica I*, Florencia 1933, 212-217 (para los escritos de Bianchi); DUBOIS A., *Le bienheureux François-Xavier Bianchi*, París 1893; RUDONI P., *Vita e meraviglie del ven. P. Francesco Saverio M. Bianchi*, Milán 1833; SALA F., *L'apostolo di Napoli: san Francesco Sav. M. Bianchi, sacerdote Barnabita*, Roma 1951 (la biografía más sólida, basada en los procesos diocesano y apostólico).

S. Pagano

FRANCISCO MARÍA DE CAMPOROSSO

1804-1866 – capuchino – canonizado el 9 de diciembre de 1962 – fiesta: 17 de septiembre

Nació en Camporosso, pequeño centro de la costa oriental de Liguria, el 27 de diciembre de 1804, de Anselmo Croese y María Antonia Gazzo. Juan, que era su nombre de bautismo, transcurrió su juventud trabajando en los campos paternos y cuidando los rebaños de la familia. Primero entró en un convento franciscano y asumió el nombre de Antonio, pero, tras una breve permanencia, formó parte del noviciado de los capuchinos, en el convento genovés de San Barnaba y permaneció allí desde 1825 a 1826. Después de la profesión definitiva tomó el nombre de Francisco María, y fue trasladado al convento genovés de la Santa Concepción, donde permaneció hasta su muerte (17 de septiembre de 1866). Hombre de limitada cultura, siempre fue un hermano

lego, encargado de los servicios más humildes del convento, en la cocina y en la enfermería. Por orden de los superiores, fue limosnero y tuvo ocasión de recorrer diariamente las calles de la ciudad acercándose y consolando a los más desheredados. Entre sus benefactores se incluyen también protestantes, judíos y no creyentes, que contribuyeron voluntariamente con sus donativos, seguros de que lo recogido iría a los pobres.

La iconografía popular más difundida representa a Francisco María vestido como capuchino, pidiendo, acompañado –como exigía la regla– de un joven. Tuvo libre acceso al puerto, donde entabló cordiales e intensas relaciones con los trabajadores del mar, sosteniendo a las familias de los emigrantes en América y de los marineros obligados a prolongadas ausencias de sus casas. También, este aspecto de su vida encuentra su reflejo en la iconografía, en concreto, en la representación que le dio el sacerdote pintor F. Boccardo. La generosa actitud de socorro hacia la gente que encontraba en su itinerario cotidiano para la colecta, dio a conocer su fama en todos los barrios de la ciudad y cuando, por las noches, volvía al convento, encontraba un número cada vez mayor de necesitados que invitaba a confiarse a la intercesión de la Virgen. A este particular aspecto de la espiritualidad de Francisco María se remite la escultura que le fue dedicada por la población genovesa por obra de G. Galletti: en esta el santo está representado en el gesto de invitar a un vagabundo, a una madre con un niño agonizante y a un descargador del puerto a la invocación a la Virgen.

Su sencilla espiritualidad tiene sus raíces en la ofrenda del sacrificio alimentado en la fe y en la esperanza: prueba de ello son sus cartas, escritas con esfuerzo por el santo o dictadas por él. La iconografía más representativa, que se puede ver en un cuadro pintado por P. Doderio y donado a Pío IX, también lo presenta en el acto de dar la propia vida por la salvación de la ciudad de Génova. En 1866, de hecho, la ciudad portuaria fue azotada por una epidemia de cólera y Francisco María, imposibilitado para socorrer a los enfermos por sus precarias condiciones de salud, ofreció su vida para la desaparición de la epidemia. Murió, después de tres días de enfermedad, el 17 de septiembre de 1866 y, según algunas fuentes de la época, los fallecidos a causa del cólera comenzaron a disminuir en ese momento.

Su cuerpo, envuelto en cal, fue, primero, sepultado en el cementerio de Staglieno y, posteriormente, trasladado en 1911 a la iglesia del convento donde había vivido. Después de la muerte, los fieles siguieron acudiendo a él con devoción y comenzaron a producirse gracias y milagros atribuidos a su intercesión.

Terminados los procesos informativos, la causa fue introducida en Roma el 9 de agosto de 1896. El decreto sobre la heroicidad de sus virtudes fue firmado en 1922. Pío XI procedió a la beatificación el 30 de junio de 1929 y Juan XXIII lo canonizó, como conclusión del primer período del concilio Vaticano II, el 9 de diciembre de 1962.

BIBL.: BS V, 1205-1207; LUXARDO F., *Fra' Francesco da Camporosso, detto il padre san-*

to, Génova 1880; PORTOMAURIZIO L. M. DA, *Vita popolare del venerabile fra Francesco da Camporosso*, Génova 1911; QUINTO AL MARE P. DA, *Storica narrazione della vita del venerabile servo di Dio fra Francesco Maria da Camporosso*, Génova 1905; *Itinerario d'un amore eroico: San Francesco Maria da Camporosso*, Génova 1962; VARAZZE A. DA, *Il padre santo nella vita e nell'arte*, Génova 1936; VOLTRI T. DA, *San Francesco Maria da Camporosso, cappuccino*, Roma-Génova 1962.

A. D'Angelo

FRANCISCO MARTO JACINTA Y FRANCISCO MARTO

FRANCISCO MORALES Y COMPAÑEROS DOMINICOS

S. XVII – mártires dominicos – beatificados el 7 de junio de 1867 – fiesta: 10 de septiembre

El beato Francisco Morales encabeza un grupo de 19 mártires dominicos, más un laico, beatificados por el papa Pío IX el 7 de junio de 1867. De ellos, doce fueron sacerdotes, diez españoles, uno italiano y otro belga; y siete japoneses: dos clérigos y cinco hermanos cooperadores. Junto a ellos fueron beatificados 185 mártires de Japón del s. XVII, en total 205: franciscanos, jesuitas, agustinos, sacerdotes seculares y muchos cristianos, algunos de ellos vinculados a los dominicos, como terciarios y/o miembros de cofradías fundadas y dirigidas por ellos, pero que no forman parte de este grupo.

Padecieron persecución y martirio por la orden decretada en Japón en 1614 y fueron casi todos martirizados, quemados vivos, a fuego lento, en Nagasaki, entre 1617 y 1628. Algunos de ellos habían ejercido antes

el ministerio sacerdotal en Filipinas, y ante la persecución y martirio que sabían estaban padeciendo sus hermanos en Japón, deseosos de compartir con ellos la misma suerte, pidieron y obtuvieron la autorización y bendición de sus superiores y allá fueron a compartir, de hecho, sus trabajos, persecuciones y martirios. Todos ellos dieron muestras de su firmeza en la fe que predicaban o habían recibido hasta dar su vida por ella en medio de terribles tormentos. He aquí los datos particulares relativos al beato Morales y a sus compañeros mártires.

Francisco Morales. Natural de Madrid, nació en 1567. Se hizo dominico en Valladolid y, siendo ya sacerdote, partió hacia Filipinas en 1597, donde arribó un año después. Tras cuatro años de enseñanza y ministerio en Manila, fue a Japón en 1602 como superior de la primera misión de dominicos, correspondiéndole como tal la iniciación y organización de su labor misionera. Allí trabajó incansablemente predicando, asistiendo y alentando a los cristianos, superando toda clase de peligros, bajo la persecución que se recrudeció a partir de 1614. Arrestado el 25 de marzo de 1619, fue encarcelado primero en Hiroshima y desde el 8 de agosto en la Suzuta (Omura). Fue quemado vivo en Nagasaki el 10 de septiembre de 1622.

Tomás de Zumárraga. Natural de Vitoria, donde nació el 9 de marzo de 1577 e ingresó en la Orden, se dirigió a Filipinas en 1601. Un año después llegó a la ciudad de Manila, desde donde zarpó rumbo a Japón, donde ejerció su ministerio primero en tiempos de paz y después durante la cruel persecución decretada en 1614.

Arrestado el 23 de julio de 1617, sufrió los rigores de la persecución de Suzuta durante cinco años, hasta que el 12 de septiembre de 1622 fue quemado vivo en Hokobaru (Omura).

José de San Jacinto «Salvanés». Fue natural de Villarejo de Salvanés (Madrid), donde nació el 11 de marzo de 1580. Ingresó en la Orden en Ocaña (Toledo) en 1597. En 1605, una vez ordenado sacerdote navegó rumbo a Filipinas, donde arribó en 1607, desde allí, meses después, se dirigió a Japón. Empezó con ardor su labor misional hasta caer enfermo en 1617. Aun enfermo, continuó su apostolado, como superior de la misión, hasta 1621, año en que fue arrestado, para ser martirizado el 10 de septiembre de 1622 en Nagasaki.

Beato Ángel (Miguel) Ferrer Orsucci. Nació en Luca (Italia), el 8 de mayo de 1575. Una vez profesado en la Orden y siendo ya sacerdote, quiso ir a las misiones de Filipinas, para lo cual se dirigió a Valencia y desde allí se embarcó con otros compañeros rumbo a Filipinas, donde arribó en 1602. Fue misionero primero en estas islas y a partir de 1618 en Japón, siendo hecho prisionero pocos meses después. Padeció el martirio, al igual que sus compañeros, en la ciudad de Nagasaki el 10 de septiembre de 1622.

Juan Martínez de Santo Domingo. Nació en Manzanal de los Infantes (Zamora) hacia el año 1575 e ingresó en la Orden en Salamanca el 28 de octubre de 1594. Ya sacerdote salió rumbo a Filipinas el 28 de octubre de 1601, donde ejerció el ministerio en la ciudad de Bataán, Pangasinán y Manila hasta 1618, cuando fue destinado a fundar una nueva misión en

Corea. Llegado a Nagasaki, en Japón, el 13 de agosto, y no pudiendo proseguir hacia Corea, se quedó en Japón, iniciando el aprendizaje de la lengua. A los pocos meses de estar allí, fue arrestado y encarcelado en la prisión de Suzuta, donde enfermó gravemente a causa de los sufrimientos y padecimientos de la cárcel. Falleció el 19 de marzo de 1619. Aunque su muerte no fue violenta, como la de sus compañeros, fue considerada auténticamente martirial.

Luis Flores. Natural de Amberes (Bélgica), nació en 1563. Cuando su familia se trasladó a España y después a México, ingresó en los dominicos. Una vez ordenado sacerdote, en 1598 pasó de México a Filipinas y allí ejerció el ministerio hasta 1620, año en el que salió hacia las misiones de Japón. Durante dos años llevó este peso, junto con el beato Castellet, después del gran martirio de 1622. Al fin, él también fue apresado y encarcelado en Nagasaki y Kuwara hasta el 25 de agosto de 1624, en que fue martirizado.

Pedro Vázquez. Natural de Verín (Orense), donde nació en 1590. Ingresó en la Orden en el convento de Atocha (Madrid). Una vez cursados los estudios y ordenado sacerdote, salió para Filipinas en 1613, donde ejerció el ministerio sacerdotal hasta 1621, año en el que abandonó Manila para dirigirse a Japón. Durante dos años estuvo misionando, junto con el beato Castellet, después del gran martirio de 1622. Al fin apresado también él y encarcelado en Nagasaki y Kuwara hasta el 28 de agosto de 1624, día en que fue martirizado.

Domingo Castellet. Nacido en 1592 en Esparraguera (Barcelona),

ingresó en la Orden en esta ciudad en el año 1608, y en 1613 embarcó para Filipinas, donde ejerció su ministerio en la región de Cagayán hasta 1621 en que, a petición suya, fue destinado a la misión de Japón. Allí fue diligente y valeroso apoyo de los cristianos durante la cruel persecución hasta 1628, cuando sufrió el martirio, quemado vivo, el 8 de septiembre, en la ciudad de Nagasaki.

Luis Bertrán. Natural de Barcelona, nació el 14 de junio de 1596 y allí ingresó en la Orden. Una vez sacerdote, partió hacia Filipinas en 1617, donde permaneció 5 años, después de los cuales se dirigió a Japón. Allí se consagró a la predicación y sostén de los cristianos durante la persecución hasta 1626, en que fue arrestado y encarcelado. Un año después fue quemado vivo, junto con sus hospederos leprosos (existe otro santo dominico, natural de Valencia, con el mismo nombre: \nearrow Luis Bertrán y Exarch).

Mancio de Santo Tomás y Tomás del Rosario, clérigos profesos japoneses. Fr. Mancio había nacido en 1600. Era catequista del beato Zumárraga y fue preso con él en la cárcel de Suzuta. Allí fue admitido en la Orden y se preparó para el apostolado sacerdotal, si algún día quedaba en libertad. Fue martirizado el 12 de septiembre de 1622. Fr. Tomás había sido también catequista y acompañó a los beatos Orsucci y Juan Martínez, y con ellos fue también preso y llevado a la cárcel de Suzuta, donde fue admitido en la Orden como clérigo. Fue decapitado el 10 de septiembre de 1622, y no quemado, por ser japonés.

Domingo del Rosario, Pedro de Santa María, Mancio de la Cruz, To-

más de San Jacinto y Antonio de Santo Domingo, hermanos profesos cooperadores. Fueron todos ellos auxiliares de los Padres misioneros, a quienes prestaron numerosos y excelentes servicios, especialmente durante la cruel persecución, que no permitía a los religiosos mostrarse en público sin peligro de ser arrestados. Fr. Domingo (Juanito) atendió en particular a los beatos Orsucci y Juan Martínez, recién llegados. Fue apresado y encarcelado, junto a ellos, en la cárcel de Suzuta, donde fue admitido en la Orden como hermano cooperador. El 10 de septiembre de 1622, por ser japonés y no extranjero, fue decapitado y no quemado. Fr. Pedro y Fr. Mancio de la Cruz fueron auxiliares del beato Luis Bertrán. Una vez apresados y llevados a la cárcel de Kiwara, donde fueron aceptadas ambas peticiones de admisión en la Orden como cooperadores. Los tres fueron quemados vivos el mismo día, el 29 de julio de 1627, en Hokobaru. Fr. Tomás y Fr. Antonio, auxiliares del beato Castellet desde 1622. Fueron presos y encarcelados con él en Omura el 15 de junio de 1628. En la cárcel aceptó su petición de ingreso en la Orden y su profesión. Trasladados luego a la cárcel de Nagasaki, el 8 de septiembre de 1628 fueron martirizados todos ellos.

Domingo de Hyuga, laico. Figura en las Actas de beatificación como Fr. Domingo de Fyunga, pero no fue miembro profeso de la Orden, sino simple fámulo, auxiliar del beato Zumárraga en su ministerio apostólico en Omura en 1617. Padeció los tormentos de la prisión de Suzuta. Puesto en libertad por ser japonés en 1618, a ruegos suyos le concedieron

volver a la cárcel. Fue martirizado con el beato Zumárraga el 12 de septiembre de 1622.

Completan el grupo las voces correspondientes a ↗ Alfonso Mena y Alonso Navarrete y ↗ Jacinto Orfanell. Beatificados el mismo día, pero pertenecientes a otras congregaciones religiosas; pueden consultarse también las voces correspondientes a los agustinos ↗ Pedro de Zúñiga y ↗ Francisco de Jesús, así como a los franciscanos ↗ Vicente de San José, ↗ Luis de Sotelo, ↗ Francisco Gálvez y ↗ Bartolomé Díaz «Laurel».

BIBL.: DELGADO J., *El beato Francisco Morales, mártir del Japón*, Salamanca 1886; *Fray Juan de la Badía y el beato Domingo Castellet, mártir del Japón*, Valencia 1986; *El beato Juan de santo Domingo Martínez*, Ciencia Tomista, 1987, 133-162; *Beato Fr. Luis Bertrán Exarch, mártir del Japón*, Madrid 1987; *Mártires del Japón (1617-1628), beatificados por Pío IX en AA.VV., Testigos de la fe en Oriente*, Hong-Kong 1987, 17-71; *Beato Alonso de Mena, mártir del Japón*, Archivo Dominicano 9 (1988) 205-275; *Cartas y relaciones del beato José de san Jacinto Salvanés, mártir del Japón*, Madrid 1996; DELGADO J.-GONZÁLEZ POLA M., *Beato Jacinto Orfanell, mártir del Japón. Caritas y relaciones*, Madrid 1989; *Epistolario del beato Ángel Ferrer Orsucci, mártir del Japón*, Madrid-Valencia 1993; GONZÁLEZ VALLÉS J., *Beato Juan de santo Domingo, O.P., (1577-1619)*, Astorga 1989.

M. González Pola

FRANCISCO PALAU QUER

1811-1872 – *fundador de las Carmelitas Misioneras Teresianas – beatificado el 24 de abril de 1988 – fiesta: 7 de noviembre*

Francisco Palau es el primer carmelita descalzo español beatificado después de san ↗ Juan de la Cruz. Nació en Aitona (Lérida) el 29 de diciembre

de 1811. Séptimo de una familia numerosa de nueve hijos, fue educado en su niñez en un ambiente rural, de profunda piedad y religiosidad popular en que la devoción a la Virgen María ocupaba un lugar privilegiado. Conoció muy de cerca el horror y el estado de penuria y desastre producido por la invasión francesa, a la vez que la reacción de sus padres identificados con el lema «Dios, Patria y Rey». Destacó pronto en los estudios y fue su hermana Rosa quien le protegió y ayudó, llevándole consigo a la capital de Baix Segre para que pudiera ampliarlos y completar su educación. En la capilla de Butsenit celebró su primera comunión entre los 13 y 14 años. En 1828 ingresó en el seminario diocesano con beca porcionista. Lo abandonó en junio de 1832 tras haber cursado tres años de filosofía y uno de teología. Su intención quedó explícita en el acta de renuncia a la beca: «Hacerse carmelita». En octubre de ese año pasó del convento de Lérida al noviciado de los carmelitas descalzos en Barcelona.

La Revolución de julio de 1835, que se inició con el trágico período de la «exclaustración», acabó con la vida conventual del joven Francisco, que pronunció sus votos de carmelita teresiano el 15 de noviembre de 1833. Según mandato del superior provincial fue ordenado sacerdote en Barbastro el 2 de abril de 1836 por el obispo Santiago Fort i Puig.

Vida de intensa oración, soledad y predicación en unidad armónica, dirección espiritual y desprendimiento de todo tipo de beneficio, incluso de origen ministerial, fueron características de Palau en esos primeros años de «misionero apostólico» en una Es-

paña dividida y ensangrentada por la guerra entre liberales y carlistas, que fue vivida por la mayor parte del sector eclesiástico, estimulado por el mismo papa Gregorio XVI, como cruzada religiosa. El lugar conocido hoy como «Cueva del padre Palau», a 2 km de Aitona, verdadero santuario de plegaria y silencio, es escenario viviente de las noches pasadas en oración a Dios Padre en favor de la Iglesia.

Tras la derrota carlista, en julio de 1840, Palau pasó a Francia con su hermano menor Juan. La fama de santidad del «ermitaño» español voló rápidamente por los contornos de los lugares que habitó en las diócesis de Perpiñán y Montauban. También queda así perenne su recuerdo en otras de las cuevas que habitara cerca del castillo de Montdesir, en Saint-Pierre de Livron. Grupos de mujeres y de hombres pretendieron imitar y seguir su estilo de vida. Pero la admiración que despertaba entre el pueblo llano y la nobleza francesa, fue acompañada de persecución y escándalo por parte de algún sacerdote, que denunció el estilo de vida de Palau al recién nombrado obispo de Montauban, Mons. Doney. La pobreza del ermitaño español hería la sensibilidad de los modernos principios de la República y no era acorde con las funciones sacerdotales. El padre Francisco respondió a tales acusaciones en su opúsculo *La vida solitaria no se opone a las funciones de un sacerdote sobre el altar*, pero al final, se vio obligado a abandonar el suelo francés, regresando a España en abril de 1851 e incardinándose en la diócesis de Barcelona.

Tuvo lugar una amplia acogida por parte del prelado Costa i Borrás, que

instó a Palau a que desistiera de su propósito de establecerse como ermitaño en El Montsant (ermita de San Bartomeu) y se incorporara al plan pastoral diocesano. Obedeció a su obispo, tras un mes de retiro en el que elaboró la regla de vida para los grupos que dirigía, establecidos en las diócesis de Lérida y Urgel. Director espiritual de los ordenandos en el seminario diocesano de Barcelona; inspirador de nuevos métodos en la pastoral con protagonismo para los jóvenes filósofos y estrecha colaboración y trabajo de equipo con otras entidades y asociaciones religiosas y civiles; promotor de iniciativas en favor de los emigrantes, como la creación del primer templo en la barriada de El Taulat, Poble Nou, en Barcelona; difusor del rosario de la aurora; fundador y director de la Escuela de la Virtud, primera catequesis de adultos en la capital del principado; publicista y colaborador en la prensa católica (diarios *El Áncora* y *Diario de Barcelona*). Esta iniciativa en la parroquia de San Agustín, en plenas ramblas barcelonesas, colmó las expectativas del gobierno liberal del tiempo. Se tomaron medidas militares y civiles. Se acusó a la Escuela de la Virtud de promover la huelga obrera de 1854, y sus responsables directos, Palau y Costa i Borrás, fueron desterrados a Ibiza y Cartagena respectivamente.

Ambos testimoniaron su conciencia de sufrir por el nombre de Cristo y por amor a su Iglesia, ya que lo que las autoridades consideraban «desacato», ellos lo juzgaban atributo de la palabra de Dios, que ha de ser libre. La defensa que hiciera Palau de las prerrogativas de la Iglesia motivaron extrema vigilancia aun en su mismo destierro.

Buscó la más estricta soledad y renovó la búsqueda del querer de Dios en la oración y el silencio. El islote de El Vedrá, en pleno Mediterráneo, se convirtió en el Sinaí de Francisco Palau. En el duro peñasco quedaron grabadas sus palabras: «Solo a solas con Dios». Seis años de destierro. De nuevo la soledad. Breves salidas para predicar, el ideal de sus jóvenes años de carmelita. Es el carisma palautino, fuente de una «espiritualidad eclesial», lo que originó y alimentó su santidad con iniciativas misioneras: fundador de congregaciones religiosas (Hermanos y Hermanas Carmelitas), exorcista, misionero popular, fundador y director de un periódico-seminario, *El Ermitaño*, y un álbum o tratado de eclesiología para el cristiano, *La Iglesia de Dios*, etc.

Murió en Tarragona, el 20 de marzo de 1872, en cuyo arzobispado había presentado un mes antes el texto de las *Constituciones*, que debían dar estabilidad y forma a los Terciarios/as Carmelitas por él fundados en 1860 y 1861 respectivamente. En Tarragona, en la casa madre de las Carmelitas Misioneras Teresianas, se veneran sus restos mortales en una capilla visitada por los devotos del beato Palau y custodiada por sus hijas espirituales.

La producción literaria de Francisco Palau es abundante y responde a exigencias e iniciativas pastorales y de dirección espiritual, excepción hecha de su «diario íntimo». Escribió en cuatro idiomas: castellano, catalán, francés y latín. Casi todos sus libros han sido publicados en modernas ediciones y traducidos a varios idiomas: *Lucha del alma con Dios* (Montauban 1843, Barcelona 1869), *Quidditas Ecclesiae Dei* (Cueva de la santa Cruz

1846), *Catecismo de las virtudes* (Barcelona 1851 y 1852), *Mes de María* (Barcelona 1861 y 1862), *Cartas* (1845-1872), *Mis relaciones con la Iglesia* (1864-1867). Un primer cuaderno (1860-¿1863?) permanece desaparecido hasta el presente, *El Exorcistado* (Barcelona 1870), *El Ermitaño* (Barcelona 1868-1873).

En 1949 comenzaron oficialmente en Tarragona los trámites para la introducción de la causa de beatificación y canonización, que se venía impulsando por sus hijas espirituales y los Carmelitas descalzos en Cataluña desde 1922, celebración solemne del cincuentenario de la muerte de Francisco Palau, de Jesús María José. El 20 de marzo de 1951, el cardenal Benjamín de Arriba y Castro, arzobispo de Tarragona, presidía el tribunal archidiocesano, que culminaba sus tareas otro 20 de marzo de 1958. El trasunto o conjunto de la documentación era entregado en Roma. En 1979 se concluía la impresión de la *Positio historica* en la tipografía vaticana y el 24 de abril de 1988, el papa Juan Pablo II le proclamaba beato. Por circunstancias acomodaticias, dado que el 20 de marzo coincidiría con frecuencia en tiempo de cuaresma, su fiesta litúrgica fue fijada el 7 de noviembre.

BIBL.: DSp XII, 107-112; AA.VV., *Una figura carismática del siglo XIX. Francisco de Palau Quer. Apóstol y fundador*, Burgos 1973; AA.VV., *Francisco Palau e Ibiza. Experiencia y misión*, Barcelona 1981; AA.VV., *Misionero a la intemperie. Francisco de Palau i Quer*, San Sebastián-Vitoria 1988; AA.VV., *Francisco Palau i Quer*, Revista de espiritualidad 188 (1988) número monográfico; AA.VV. *Estudios sobre el beato Francisco Palau i Quer*, Monte Carmelo, Burgos 1988; A. DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Vida del R. P. Francisco de Palau Quer. OCD 1811-1872*, Barcelona 1933; ARCHIDIÓCESIS DE TARRAGONA, *Artículos para el proce-*

so informativo de beatificación y canonización del siervo de Dios Padre Fray Francisco de Jesús María José, Palau Quer, Carmelita descalzo y Fundador, Tarragona 1953; ARMAND D., *Le Père Francisco Palau Quer, Fecondité de l'Échec*, Roma 1986; AUBACH M. T., *La Escuela de la Virtud, ¿Escuela de socialismo cristiano?*, Analecta Sacra Tarraconesia 44 (1971) 99-150; BHARTES E., *Eugénie de Guérin, d'après des documentations inédites*, París 1929; BOSCH O., *Amour et services de l'Église. François de Jésus Marie Joseph, Palau Quer, OCD 1811-1872*, Caussade 1983; DIEGO M., *La liturgia palautina*, Teresianum 39 (1988) 479-496; *Francisco Palau y el Carmelo de Tarragona*, Teresianum 43 (1992) 220-240; GIL DE MURO E., *Yo, Francisco Palau*, Monte Carmelo, Burgos 1986; GILI I FERRER A., *Francisco Palau y Mallorca*, Palma de Mallorca 1991; MACCA V., *Il beato Francisco Palau y Quer. Apostolo e contemplativo*, Rivista di Vita Spirituale 2 (1988) 133-163; ORTEGA L., *Una catequesis de adultos: La Escuela de la Virtud (1851-1859). Enseñanza religiosa sistemática y sentido de misión*, Madrid 1988; PACHO E., *Una pasión eclesial*, Roma 1988; *La Iglesia, sacramento de unidad, raíz de la espiritualidad de Francisco Palau*, Teresianum 39 (1988) 275-303; *Francisco de Palau y Quer, tipología y experiencia de la Iglesia*, Monte Carmelo, Burgos 1994; PASTOR J., *Hablo contigo: ¿Amas a la Iglesia?*, Barcelona 1971; *Tras las huellas de Francisco Palau. Su obra como fundador*, Barcelona 1975; VIOLA R., *Historia de la Congregación de Carmelitas Misioneras Teresianas, I. El fundador P. Francisco Palau y Quer, varón de contrariedades*, Burgos 1986.

J. Pastor

**FRANCISCO PINAZO
✠CARMELO BOLTA
Y FRANCISCO PINAZO**

**FRANCISCO SERRANO
✠MÁRTIRES DE CHINA**

**FRANCISCO SOLANO
1549-1610 – franciscano – canoniza-
do en 1726 – fiesta: 14 de julio**

Nace el 10 de marzo de 1549 en Montilla (Córdoba), hijo del alcalde

Mateo Sánchez Solano y Ana Jiménez Gómez. Estudia con los jesuitas de Córdoba, privilegio derivado de la posición del padre y de la protección de la Marquesa de Priego. Emite los votos, como franciscano, el 25 de abril de 1570 en una pequeña comunidad de treinta religiosos, pertenecientes al movimiento llamado de los «Hermanos del Santo Evangelio», que desde 1530 viven en la llamada Huerta del Adalíz. Se traslada después al eremitorio de Nuestra Señora de Valverde, cerca de Sevilla, donde realiza los estudios necesarios para el presbiterado. Es ordenado en octubre de 1576. Durante otros dos años estudia moral, lo que entonces eran conocidos como «casos de conciencia», y en diciembre de 1579 es nombrado predicador y confesor. En 1581 se le nombra maestro de los novicios en el convento de Arrizafa y, en 1583, en el convento de San Francisco del Monte, en Sierra Morena. Se distingue por el ascetismo y caridad con que socorre a los enfermos durante la grave epidemia de peste bubónica que devastó la ciudad de Montoro; es cada vez más admirado y buscado por la elocuencia en la predicación, pero Francisco empieza a preocuparse por su fama y pide a sus superiores que le manden a las misiones de África.

En cambio se le envía al Nuevo Mundo y se embarca en 1589, destinado a la custodia franciscana de Tucumán, en la región de Chaco (Argentina). Tiene cuarenta años. Las vicisitudes de su largo viaje de dos años están perfectamente ilustradas por J. García Oro (Madrid 1988): tres meses de navegación entre España y Latinoamérica, donde desembarca en el puerto de Cartagena (Colombia). Atraviesa, a

pie, el istmo de Panamá, para llegar al Océano Pacífico; naufragio y dos meses de supervivencia en la región de la isla Gorgona. Siempre a pie, de Paita hasta Lima, entonces Ciudad de los Reyes, capital del virreino español del Perú, erigido en 1542 con los territorios del fabuloso y legendario Tawantinsuyo, conquistados violentamente por Cortés y sus 180 compañeros al inca Atahualpa; desde allí atraviesa los Andes a 4.000 metros de altura, camina más de 3.000 kilómetros, para llegar a Córdoba de Tucumán, en el valle del río Salado, afluente del Paraná. En Tucumán es *doutrineiro*, es decir, párroco de los indios, en el particular sistema político religioso inventado por los conquistadores para justificar la toma de posesión de la tierra y el derecho de someter a sus habitantes a la verdad cristiana. Contribuye, en buena fe, al llamado proceso de «pacificación» de los indios calchaquíes, a través del cual aquel pueblo indígena, que hasta entonces había luchado para mantener su propia libertad, es incorporado en el sistema colonial español. La «leyenda» atribuye a Francisco Solano la conversión y el bautismo de 200.000 indios. En 1592, nombrado responsable de toda la misión franciscana en el Chaco, extiende su ministerio también a los colonos y a los criollos. En 1595 es trasladado a Lima y encargado de la fundación del convento de Santa María de los Ángeles, llamado más tarde «de los Descalzos». En 1602 pasa a la diócesis de Trujillo, ya constituida en 1577 y reconfirmada en 1609, pero que no tuvo su primer obispo hasta 1616. Esta situación de acefalia institucional tal vez explique el desorden moral que reinaba entre los cristianos de la ciudad. Se convir-

tió en argumento de una predicación apasionada en tono apocalíptico, hecha por Francisco el 12 de noviembre de 1603 y confirmada por el terremoto que destruyó la ciudad en 1619. Solano repite el mismo inflamado sermón en Lima, el 20 de diciembre de 1604, provocando una gran conmoción pública y una intervención del virrey.

La austeridad y la pasión ascética por las mortificaciones personales no logran esconder la natural alegría y la sencillez de carácter de Francisco, que se manifiestan, por ejemplo, en su gusto por la música. El violín es, junto con la túnica franciscana y el crucifijo misionero, uno de sus elementos iconográficos. Antonio Gherardi, en Santa María en Aracoeli, simboliza el canto, elemento pedagógico de su predicación dirigida a los indios, con un vuelo de aves y de ángeles. Muere el 14 de julio de 1610 en el convento-enfermería llamado Máximo de Jesús, en Lima, a los 61 años de edad, 21 de los cuales vividos como misionero. Fue beatificado por Clemente X el 25 de febrero de 1675 y solemnemente canonizado por Benedicto XIII el 27 de diciembre de 1726. En la capital del virreino fue contemporáneo de algunos de los santos más importantes que vivieron en América Latina y honraron la Iglesia: santo \nearrow Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima entre 1581-1606; san \nearrow Martín de Porres (1579-1639); san \nearrow Juan Macías (1585-1645), también el hermano dominico, portero del monasterio de Santa María Magdalena; santa \nearrow Rosa de Lima (1585-1617), y la beata \nearrow Ana de los Ángeles Monteagudo (1602-1686).

BIBL.: BS V, 1241-1244; CAPRAROLA A. DI, *Vita del gran servo di Dio Fra Francesco Sola-*

no della Regolare Osser. di San Francesco, illustre in virtù e prodigii, predicatore apostolico nell'Indie Occidentali, acclamato per Padrone della Città di Lima metropoli del Perù e da altre famose Città dell'Indie, Roma 1672; CARDIOTTI L. A., *San Francisco Solano en la conquista espiritual de América*, Santa Fe 1955; CORDOBA SALINAS D. DE, *Vida, virtudes y milagros del nuevo apóstol del Perú P. Fray Francisco Solano de la Seráfica Orden de Frailes Menores de la Regular Observancia*, Lima 1630² (ampliado por A. DE MENDIETA, Madrid 1643³, ed. de P. DE MENA, Madrid 1676); [DEYMANN C., father], *Life of St. Francis Solanus, apostle of Peru*, Nueva York 1888; DICENTA J., *La zarza sin espinas*, Drama, Córdoba 1970; DINO TARALLI R., *Entre España y América*, Santiago del Estero 1977, 125-133; DIZA A., *San Francisco Solano, gloria de los misioneros...*, MC y CA Córdoba, Córdoba 1991; FAYAN WINDEATT M., *Song in the south, the story of Saint Francis Solano, apostle of Argentina and Peru*, Nueva York 1946; GARCÍA ORO J., *San Francisco Solano*, BAC, Madrid 1988; GREENE G., *Above the wind's roar; a story of Saint Francis Solano, Notre Dame* 1953; [MAIMBOURG C.], *The lives of St. Thomas of Villanova, archbishop of Valencia, and Augustinian friar; and of St. Francis Solano, apostle of Peru, of the Order of St. Francis...*, Nueva York 1847; NAVARRO T., *Triumphus caritatis, sive de vita, virtutibus et miraculis venerabilis servi Dei P. Fr. F. Solani Ord. Min. Regularis Observantiae libri duo*, Roma 1671; OLMOS CASTRO A., *San Francisco Solano*, Santiago del Estero 1936; OTERO J. P., *Dos héroes de la conquista, la Orden franciscana en el Tucumán y en el Plata*, Buenos Aires 1905; PLANDOLIT L. J., *El apóstol de América, San Francisco Solano*, Madrid 1963; ROYER F., *St. Francis Solanus, apostle to America*, Paterson 1955; SAIZ O., *San Francisco Solano, fundador de los descalzos de Lima...*, Archivo Ibero-Americano 50 (1990) 923-951; VARGAS UGARTE R., *San Francisco Solano*, en *Año Cristiano* III, BAC, Madrid 1959; WILBOIS J., *Saint François Solano*, París 1942.

L. C. L. Marques

FREDIÁN DE LUCA

S. VI – obispo – fiesta: 18 de noviembre

Obispo de Luca de la segunda mitad del s. VI, patrón de la ciudad y de la diócesis, Fredrián es recordado por

san Gregorio I Magno en sus *Dialogos* (III, 9) como pastor de extraordinaria virtud, un verdadero hombre de Dios, que con un pequeño rastrillo logró alejar el curso del río Serchio, cuyas aguas amenazaban a la ciudad. Este es el testimonio más antiguo y casi contemporáneo al santo.

En época posterior se compusieron algunas *Vite* que suplieron la falta de noticias sobre el período precedente del episcopado lucense, con el relato—por otro lado verosímil pero legendario—de su origen irlandés. Siendo un joven monje habría dejado su patria para realizar una peregrinación a Roma: en esa misma ocasión, o durante un segundo viaje, se habría detenido a las puertas de Luca, donde hoy surge una iglesia dedicada a él, y en la puerta septentrional de la ciudad, que hoy lleva su nombre, para empezar una vida eremítica. Pero pronto se reunieron alrededor suyo discípulos y con ellos fundaría una iglesia dedicada a San Vicente, dando así origen al núcleo primigenio de lo que después sería la congregación de los Canónigos regulares de San Fredrián. También en este caso se trata de anticipaciones cronológicas.

Lo que es seguro es que Fredrián fue obispo de Luca. Su presencia en aquella sede episcopal está documentada en los más antiguos catálogos de obispos lucenses. Durante su episcopado ocurrió la invasión de los longobardos (570-584), que ocuparon toda la región. El obispo se preocuparía de su conversión y probablemente de la defensa de la ciudad y de su ortodoxia, instituyendo en la iglesia de San Vicente, unida a su precedente experiencia mística, una comunidad de monjes. En esta iglesia fue sepultado

y allí tuvo inicio su culto. El obispo Juan (780-803), el 18 de noviembre de un año indeterminado, realizó la solemne traslación de las reliquias del santo, colocándolas en un lugar más digno en la misma iglesia, que después adoptaría el nombre del santo. También el 18 de noviembre se fijó la fiesta anual del santo en la ciudad y en la diócesis. Después del año 762 no se tienen más noticias de la comunidad monástica instituida por el santo en aquella iglesia.

En una época posterior, sin duda antes de 1046, la iglesia de San Fredrián se convierte en sede de un convento que a comienzos del s. XII alcanza un alto nivel de vida espiritual, con la observancia de una rigurosa vida común entre los clérigos, según la regla de san Agustín de Hipona. Favorecido por los papas, el convento de San Fredrián colaboró en la reforma de los Canónigos de San Juan de Letrán en Roma, y poco a poco, a medida que se extendía la reforma a otros conventos, San Fredrián se convirtió en el centro de una congregación de los Canónigos regulares, que fue floreciente hasta el s. XV. En 1517 el papa León X unió la congregación canonical a la Frigioniana, en Luca, entonces reformada en la observancia.

BIBL.: BHL 3173-3177 y *Novum Suppl.*; BS V, 1263; DHGE XIX, 90-92; DE GAIFFIER B., *Les héros des Dialogues de Grégoire le Grand inscrits au nombre des saints*, AB 63 (1965) 53-74; FONSECA C. D., *Il movimento canoniale a Lucca e nella diocesi lucchese tra XI e XII secolo, in Un santo laico dell'età postgregoriana. Allucio da Pescia (1070 ca.-1134)*, Roma 1991, 147-157; ZACCAGNINI G., «*Vita sancti Fridiani*». *Contributi di storia e di agiografia lucchese medievale*, Luca 1989.

G. Picasso

FREXNENSES (SANTOS)

Ss. IV-V – mártires – fiesta: 23 de mayo

Fregenal de la Sierra remonta sus orígenes hasta el 580 antes de Cristo, cuando la poblaron los celtas de Lusitania, llamándola Nertóbriga. Inscripciones romanas confirman la presencia del nuevo Imperio del Lacio. Desde el s. III fue sede episcopal, que en el reinado de Wamba ya había sido extinguida. Después villa de los templarios con su castillo como plaza fuerte con las encomiendas de Higuera y Bodonal.

San Teopompo, obispo y mártir. Gobernaba su grey en tiempos del emperador Diocleciano, siendo su gobernador Daciano, quienes con sus mandatos obligaban a los cristianos a adorar a los falsos dioses. Teopompo, que se hallaba en Aragón para burlar dichas leyes, fue alcanzado y martirizado en un horno encendido. A Daciano se le aparece milagrosamente aquella noche el santo, que le recuerda sus crueldades y decide ponerlo a salvo. Esto se explica por el poder de la magia en la mentalidad del gobernador pagano. De nuevo es encarcelado Teopompo durante veintidós días, obligado al más riguroso ayuno. Le sacaron el ojo derecho. Ante la fortaleza y constancia de su fe deciden que el mago egipcio Teónas lo mate con hechizos, administrándole píldoras nocivas. La intervención divina toca el corazón del mago y se bautiza con el nombre de Sinesio, quien también coronó su vida con el martirio, lo mismo que el obispo, años después, como lo señala el *Martirologio Romano*: «*Eodem die sanctorum Martyrum Synesii et Theopompi*», el 21

de mayo. Daciano decidió vengar la fuerza pertinaz de la Divinidad y manda azotar y despeñar el cuerpo de Teopompo, que remata cortándole la cabeza. Su entrada triunfal ocurrió el mismo día de su celebración al ser para él el *dies natalis* para Dios, el año 300. De este modo quiso Dios honrar a las dos Nertóbrigas romanas, a Fregenal teniendo un insigne Prelado y a Almuña o Riela de Aragón como lugar de su martirio. El obispo Fray Francisco de Rois, previa consulta al cabildo, se dirige a los primeros teólogos, maestros y catedráticos de la universidad de Salamanca para que dictaminaran sobre las santas reliquias de San Teopompo, los que respondieron afirmativamente, *nemine discrepante*. En efecto, según las normas de san Pío V y Gregorio XIII se concede el 6 de julio de 1670 la celebración con misa y oficio del común el 23 de mayo.

San Eutropio, obispo. El P. Jerónimo Román de la Higuera en su martirologio dice: «En Fregenal de Extremadura, el tránsito glorioso de san Eutropio su obispo, que conociendo los errores que por España sembraban los dos Avitos, envió a África al venerable Paulo Orosio presbítero; para que consultadas estas herejías con san Agustín de Hipona, expusiese el modo más seguro para condenarlas. Fue este santo Prelado pariente muy cercano de Flavio Paterno Campesio, arzobispo de Toledo y sucesor de Castino, quien murió en paz con opinión de santidad y no sin el don de milagros, a 17 de febrero cerca de los años 420». San Máximo, arzobispo de Zaragoza, había hecho mención de él en el año 458, tratando del arzobispo Paterno de este modo: «*Mortuo*

Castino Toletano, succedit illi Flavius Paternus San Eutropi Nertobrigensis Episcopii». Su celo apostólico le estimuló a consultar sobre la ortodoxia de dos monjes herejes, llamados Avito, que provenían uno de Jerusalén y otro de Roma con doctrinas de Orígenes, Victorio y Basilio no muy ortodoxas, una vez superadas las corrientes priscilianistas. No tardó san Agustín en escribir un comentario contra dichas herejías. También el obispo san Eutropio envió a Paulo Orosio para consultar a san Jerónimo sobre el origen del alma. Vuelto este de Belén el 418 con la dificultad resuelta. El santo obispo informado por los santos padres, Agustín y Jerónimo, ejerció su magisterio con seguridad, celo y entereza, condenando a los herejes. Consumió su vida, guardando el depósito de la fe.

San Exuperancio, abad. De origen italiano, abrazó la regla de san Benito de Nursia. A petición de Sanctina, esposa del rey Teodorico fue enviado a fundar monasterios con los compañeros Eutemio, Venancio y Adelfio en España, primero estuvo en Pamplona y después bajó a la Bética, concretamente a Nertóbriga (hoy Fregenal) hacia el año 572, como afirma el año 612 Marco Máximo: «Exuperancio con otros monjes benedictinos estuvo en Concordia de la Bética, que también se llama Nertóbriga». Funda el monasterio en Fregenal y allí su fama de santidad fue notoria, siendo su tránsito el 26 de mayo del 578. Sus virtudes fueron tales que mereció la opinión de santo entre los hombres y para Dios su gloria en su tránsito en Fregenal el 27 de mayo del 578, según san Máximo. Así lo confirma la lápida sepulcral descubierta en el s.

XVI, cuyo texto es el siguiente: «†Exvperatius famulus Dei vixit annos plus minus LXXVIII, requievit in pace, sub. VI Kl. Ias. era. D. CXVI». Confirma el hallazgo en las ruinas de Valera o Nertóbriga, no lejos de Fregenal, dentro de la ermita de San Antón, en los alrededores, como era costumbre de ubicar estos cenobios. Solano de Figueroa, visitador general del obispado en el año 1658, tuvo ocasión de verificarlo. Le guió la carta del P. Antonio Ruiz, fundador del colegio fexnense de la Compañía de Jesús, fechada el 4 de agosto de 1619 sobre datos arqueológicos existentes. El menologio benedictino celebra su memoria el 19 de enero.

San Honorio, abad. Poco sabemos de su vida. En una lápida hallada en la ermita de San Miguel se lee la siguiente inscripción: «In nomine Domini respicis augustum praeciosa rupe sepulcrum. Hospucium Beatissimi Honorii abbatis caelestia tenentis regna. In saecula saeculorum amen. Hic tumulus Honorii abbati». Bien ciertos estaban los habitantes de Valera Nertóbriga y los monjes del monasterio de que la muerte del venerable abad fue bienaventurada y le llamaron Beatísimo. Epíteto rigurosamente dado en una época de confusión doctrinal para algunos monjes. Por tanto, no se aplicaba indiscriminadamente.

San Celedón, obispo y mártir. Merece una mención especial. Sus noticias nos vienen por el *Cronicón de Haubert*, que afirma ser pastor de la Iglesia local de Nertóbriga, cuyo martirio fue en tiempos de Nerón. Una exigente crítica no resistiría tal afirmación, consecuentemente no debe incluirse en nuestro santoral.

BIBL.: *Martyrologium Romanum*, 144; CARDENAL BARONIO, *Notas al Martirologio Romano*, el día 21 de mayo; ESQUILINO OBISPO, *Historia*, lib. 5 c. 33; MARTÍN MORENO R., *Historia de la Antiquísima e Ilustre Villa de Fregenal*, Siglo XIX, reedición Sevilla 1960, 38 y 41-53; SOLANO DE FIGUEROA J., *Historia del Obispado y Ciudad de Badajoz I*, Badajoz 1930, 123-135; II, 96-103 y 136-139; TAMAYO J., *Martirologio Español*, el día 21 de mayo.

T. A. López López

FRIDOLINO

†540 – abad – fiesta: 6 de marzo

Las noticias que se desprenden de la *Vita Fridolini*, obra de Balterio de Säckingen, que es identificado por los estudiosos como el obispo Balderico de Speyr (970-986), no son fidedignas sino con muchas reservas, y eso que, a pesar de la enorme distancia cronológica, podrían remitirnos a un núcleo histórico. Pero contra el origen irlandés de Fridolino, allí defendido, se declara no sólo la forma franca del nombre, sino también una tradición hagiográfica del tiempo, generalmente aceptada, que remite la fundación de muchos monasterios alsacianos y alemanes a la obra de monjes irlandeses itinerantes. Más dignas de fe son las noticias que concierne a episodios posteriores de su vida, que lo sitúan en relación con san Hilario de Poitiers y con dicha ciudad, cuyo culto él tuvo que haber promovido eficazmente, pero tampoco estas informaciones pueden ser probadas de manera absoluta. No es menos seguro si él en Poitiers haya, como afirma la *Vita*, restaurado la tumba y la iglesia del santo y si verdaderamente los monasterios dedicados a Hilario en Alsacia, Alemania y la región circundante

del Rin deban su fundación a su iniciativa. También la ubicación cronológica de Fridolino crea algunas dificultades: el rey Clodoveo, que lo apoyó en sus actividades, pudo, en todo caso, haber sido el segundo con este nombre, y además el contexto cronológico de los monjes itinerantes es el del s. VII. Al final, Fridolino debió haberse establecido en la isla de Säckingen en el Rin y desde allí haber desarrollado su obra misionera. Según las afirmaciones de la *Vita*, para certificar la donación de este lugar, Fridolino habría resucitado a un tal Urso para que actuase como testigo. La comunidad que se constituyó cuando él estaba todavía vivo o junto a su tumba sólo es testimoniada en un acta del año 878 como monasterio imperial de canónigas (patronato de Santa Cruz y San Andrés; no sustituida como San Hilario y San Fridolino hasta los ss. XII-XIII). Los huesos del santo fueron inhumados en la cripta carolingia de la catedral de Säckingen; su *inventio* tuvo lugar el 14 de diciembre de 1357; desde el s. XIV hay constancia de peregrinaciones a Säckingen; el santo es venerado en Alemania sudoccidental, en Alsacia y en la Suiza alemana. Invocado para la bonanza y fertilidad del clima, protector en los casos de inundación e incendio, epidemias de ganado y enfermedades de los niños, Fridolino se convierte en el patrono del cantón suizo de Glaris ya que la abadía de Säckingen adquirió en aquella región amplias propiedades de tierra. En las primeras representaciones iconográficas que son del s. XIII, aparece en calidad de abad benedictino junto al donante, por él resucitado, Urso, con el acto de donación (el mismo motivo para ↗Es-

tanislao de Cracovia); o incluso como monje itinerante con bastón de peregrino y zurrón (y sombrero) sobre todo en la zona de Glaris (LCI 5 [1974], 331ss). Su imagen se encuentra en sellos, escudos y banderas del cantón de Glaris (en su estandarte ca. 1388 y a mitad del s. XV). Su fiesta se celebra el 6 de marzo.

BIBL.: BHL 3170-3172 y *Novum Suppl.*; importante sobre todo B. KRUSCH (ed.), *Vita Fridolini et miracula auct. Balthero*, MGH *SS rer. Germ.*, 3, 350-369; nueva edición en *Jahrbuch des Historischen Vereins des Kantons Glarus* 65 (1974) 142-190 (BHL 3170); BS V, 1274-1277; DHGE XIX, 66-67; LMA IV, 917; LThK² IV, 366; NDB V, 439.

IRTENKAUF W. (ed.), *Fridolin - der hl. Mann zwischen Alpen und Rhein. Ein deutsches Fridolinsleben. Basel 1480 (facs.)*, Sigmaringa 1983; KOCH M., *St. Fridolin und sein Biograph Balthar*, en *Geist und Werk der Zeiten III*, Zurich 1959 (muy crítico); MÜLLER I., *Poitiers-Säckingen-Glarus*, Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 89 (1978) 346-378; *Balthar von Säckingen und seine Fridolinsvita*, Freiburger Diözesan-Archiv 101 (1981) 20-65; Helvetia Sacra III, 1/1 (1986) 324-337; REINLE A., *Zur Ikonographie des hl. Fridolin*, *Jahrbuch des Historischen Vereins des Kantons Glarus* 55 (1952) 222-245.

S. Haarländer

FROILÁN

Ss. IX-X – obispo – fiesta: 5 de octubre

La noticia más antigua que tenemos de la existencia de Froilán, a quien actualmente tributan culto oficial las diócesis de León y Lugo, aquella por haber sido su obispo, y esta por haber nacido en su territorio, seguramente se halla en un diploma (sospechoso al parecer) de Alfonso III a la catedral de Oviedo, y datado el 20 de enero

del 905. En él aparece Froilán como obispo de León entre los confirmantes del acto regio, después del de Oviedo, Gomelo.

El único biógrafo que podríamos llamar contemporáneo del santo parece haber sido un diácono de la catedral de León llamado Juan, amanuense de un códice de dicha iglesia, conocido por el apelativo de «Biblia Gótica», acabado de escribir hacia el año 920. En tal códice –se cree que fue el mismo Juan el que lo redactó en latín de la época– se incluye una breve pero sin duda alguna fidedigna biografía de nuestro santo. De ella toman los datos los biógrafos posteriores, aun cuando no todos coinciden al interpretarla, dado que en su redacción se hallan consignados algunos lugares de no fácil identificación en la actualidad. Como fija su defunción en el año 905, cumplidos cinco años de episcopado en León, a los 73 de su edad, tenemos que situar su nacimiento en torno al año 832. No precisa con exactitud el lugar en que vio la primera luz, pues lo enmarca *in suburbio lucensi*, expresión que una tradición muy tardía sitúa en el llamado «Rigueiro dos Hortos», arrabal de la ciudad de Lugo. Puede no responder a la realidad esta precisión tradicional. No obstante, si tenemos en cuenta que el biógrafo, a renglón seguido, nos informa de que ya en su infancia fue instruido en el conocimiento de la religión (*ab infantia in sanctis disciplinis eruditus*), parece lógico que el lugar de su nacimiento no debió estar muy alejado de la ciudad de Lugo, ya que tal instrucción difícilmente pudo recibirla fuera de la escuela catedralicia al no conocerse otro centro escolar en que pudiera haber participado

alejado de la familia, por muy noble que esta hubiera sido. No parece creíble que entonces ya el monasterio de Samos tuviera tanta entidad como para ser una escuela frecuentada por alumnos de alcurnia.

Al sentir a los 18 años la llamada a la vida eremítica, dudó si debería dedicarse al apostolado activo de la predicación. Habiendo llenado su boca de brasas, y viendo que no le quemaban, lo interpretó como señal de que Dios le llamaba a ejercer el oficio de predicador. A este trabajo se le asoció ⁷ Atilano, de quien el biógrafo precisa que era sacerdote –más tarde obispo de Zamora–. Ambos alternaban el ejercicio de la predicación en lugares habitados con el de la vida eremítica en despoblados hasta que fijaron cierta estabilidad levantando una celda en un alto monte llamado «Curcurinum», que algunos identifican con Curueño, en la zona montañosa al noroeste de la actual provincia de León. Otros, en cambio, prefieren situarlo en la feligresía de Córcores, municipio de Avión, situado en la zona noroeste de la provincia de Orense, si bien esta ubicación no es precisamente en comarca montañosa, como parece indicar el biógrafo. De allí, por ser lugar difícil para el sustento, y a petición de sus simpatizantes de fundar un cenobio, se trasladó a la ciudad de Veseo, que unos sitúan hacia Valcésar, ahora Valdoria, no lejos del aludido Curueño, identificándola otros con el actual Viseu en la zona norte de Portugal.

Su fama llegó a oídos de Alfonso III el Magno, quien, con el afán de repoblar sus dominios, llama a Froilán otorgándole plenos poderes y honores para que, escogiendo lugares adecua-

dos, fundara monasterios que fueran centros de irradiación cultural e industrial. Quiso ya entonces hacerlo obispo, a lo que el santo se negó. Levantó en la cuenca del Esla las fundaciones de Távara y Morerueta de Távara, que no debe confundirse con el que luego fue célebre cenobio cisterciense de Morerueta, aunque en este se conservaron y veneraron sus reliquias desde mediados del s. XII hasta finales del mismo, cuando Roma sentenció que se devolviesen la mitad a León, en donde inicialmente había sido sepultado. Debe advertirse que, cuando Almanzor se acercó a León en la última década del s. X, los leoneses trasladaron sus reliquias a Valcésar, de donde pasaron luego a Morerueta.

Al quedar vacante la sede legionense el año 900, el clamor del pueblo persuadió a Alfonso III para que nombrase obispo a Froilán, quien, según da a entender su biógrafo, todavía no era sacerdote. Trabajo le costó al rey Magno convencer al monje, quien al fin fue consagrado obispo el día de Pentecostés, 8 de junio, juntamente con su compañero Atilano, este para la sede zamorana. La trayectoria episcopal de Froilán en León, breve, ya que no duró más de cinco años, parece que fue satisfactoria para todos los diocesanos, pues lo consideraron santo, y como a tal le tributaron culto, aunque el litúrgico parece que no se introdujo en León hasta finales del s. XII. El testimonio más antiguo de su culto en Lugo lo aporta el *Liber breviarum de omnibus sanctis*, cuya confección parece ser de los ss. XII-XIV. En él aparece su oficio con nueve lecciones similares a las de León. Más tarde, en el s. XV, adosada al muro norte de la nave de la catedral,

un arcediano llamado Gómez García de Gayoso construyó una capilla dedicada al santo en la que erigió su sepultura familiar.

El 12 de junio de 1605, la Congregación de Ritos expidió un decreto nombrándolo patrono de la diócesis. A los cinco años, en 1610, se fundó en la catedral una cofradía de su advocación desaparecida en 1833. El 13 de abril de 1613 se recibe una reliquia (una canilla, dice Pallares) procedente del monasterio de Morerueta, que todavía se conserva en un relicario de plata. En agosto de 1797 se procede a la bendición de la nueva capilla del santo, erigida en el ángulo noroeste de la fachada de la catedral, que se dedicó al funcionamiento de las dos parroquias de la ciudad, San Pedro y Santiago, cuya atención pastoral corría a cargo de la corporación capitular. Se utilizó como tal hasta la segunda década del s. XX. En ella se le venera mediante una imagen de vestir, en un retablo pétreo en el que existen unos medallones en medio relieve con escenas alusivas a la leyenda de su vida. Por fin, en un arreglo parroquial decretado por el obispo Aguirre en 1890, se creó en la ciudad una parroquia dedicada a san Froilán, cuya sede se fijó en la iglesia del antiguo hospital de San Bartolomé, conocida vulgarmente como iglesia de San Juan de Dios, a cuya Orden religiosa estuvo confiada la institución durante siglo y medio hasta la exclaustración y desamortización decimonónica. No destaca en Lugo el culto a Froilán precisamente por cualificadas manifestaciones religiosas, aunque con motivo de su festividad se organizan en la ciudad los festejos cívicos populares como en muchas otras ciudades españolas.

BIBL.: ES XXXIV, 159-201 y 422-425; XLI, 189 y 191; ALDEA VAQUERO Q., *San Froilán*, en *Año Cristiano IV*, BAC, Madrid 1959, 25; CANAL SÁNCHEZ-PAGÍN J. M., *San Froilán, obispo de León. Estudio crítico y biográfico*, Separata del vol. XLV, revista Hispania Sacra (C.S.I.C.), 91, 1993; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ J., *San Froilán de León. Estudio crítico y bibliográfico*, León 1945; LÓPEZ PELÁEZ A., *San Froilán de Lugo*, Madrid 1910; *Vida póstuma de un santo*, Madrid 1911; LÓPEZ VALCÁRCEL A., *Froilán, obispo, santo de Lugo*, Diario local *El Progreso*, 10 de octubre de 1982; 9 de octubre de 1983; 7 de octubre de 1984; 8 de octubre de 1989; 10 de octubre de 1990, etc.

A. López Valcárcel

FRUCTUOSO DE BRAGA

†665 – obispo – fiesta: 16 de abril

Poco sabemos de los orígenes de Fructuoso. Sin duda perteneció a una noble familia visigoda, relacionada con la monarquía; tuvo posteriormente una esmerada educación, junto al obispo de Palencia, Conancio (ca. 601-639); ordenado sacerdote, abrazó la vida eremítica, y más tarde fundó algunos monasterios, entre los que se recuerdan aquel de Compludo (Bierzo) hacia el 646, y otros en la costa atlántica. De su vida se recuerdan largas peregrinaciones como la que hizo al sepulcro de santa \nearrow Eulalia de Mérida y las de Sevilla y Cádiz para fundar nuevos centros monásticos. Sin embargo su deseo de ir a Tierra Santa y a Egipto no pudo realizarse, debido a la oposición del rey temeroso de su vida, ya que se había convertido en un personaje famoso en la Península (\nearrow Braulio de Zaragoza da testimonio respondiendo a una carta suya y dirigiéndole palabras de elogio). Fue elegido abad y obispo del monasterio de Dumio y participó en

el concilio de Toledo del 656, donde fue elegido arzobispo de Braga en lugar del depuesto Potamio. No se conoce nada de su actividad episcopal, pero es presumible que no haya nunca abandonado las costumbres monásticas. Su muerte se fecha en torno al 665.

Debemos a Manuel C. Díaz y Díaz un reciente *status quaestionis* sobre los escritos de Fructuoso, con indicación de los manuscritos y de los problemas de transmisión de los textos: al santo se atribuyen tradicionalmente dos reglas monásticas, de las que sólo la primera es seguramente suya, mientras que, sobre la segunda, la llamada *Regula monastica communis*, se han lanzado diferentes hipótesis: es una colección de varias disposiciones monásticas y podría ser el resultado de una no sistemática, aunque meticulosa, normativa producida por un sínodo de abades, sin duda de inspiración isidoriana y fructuosiana. Sin embargo, parte de la normativa de esta segunda regla podría ser datada con mucha anterioridad. Nos han llegado también dos cartas, una a san Braulio de Zaragoza y otra al rey Chindasvinto; a Braulio, Fructuoso escribe hacia el 650 y se interesa por las cuestiones bíblicas y sobre todo de cómputos; la carta de Chindasvinto es del 653 y es una petición de amnistía para prisioneros políticos. También se atribuyen al santo dos poemas encomiásticos: el primero es el elogio de la continuidad de linaje de un noble apellido; el segundo parece compuesto con ocasión de la consagración al sacerdocio de un noble visigodo anónimo.

Debemos a su discípulo san Valerio una *Vida*, mientras que el archidiáco-

no Hugo narra la *Translatio compostellana* de las reliquias en 1102. Una biografía contemporánea al santo es el testimonio más elocuente del culto del que Fructuoso fue objeto (BHL 3194), sin embargo su fiesta no es recordada en los antiguos libros litúrgicos mozárabes. A comienzos del s. XII, su cuerpo conservado en el monasterio de Montelios (Braga) fue transferido por iniciativa del obispo Gelmírez a Santiago de Compostela, su diócesis, y colocado en la iglesia del monasterio de San Jerónimo el Real (BHL 3195). En el misal y en el breviario mozárabe editados por el cardenal Cisneros en 1500 y en 1502 se recuerda el 9 de abril, pero la mayoría de los libros litúrgicos ibéricos de los ss. XV-XVI lo conmemoran el 16 de abril. Como hace Baronio en el *Martirologio Romano* de 1586.

BIBL.: Para el dossier hagiográfico: BHL 3194-3195; el *Suppl.* cita también un *Epitome* de la biografía. La *Vita* se puede leer en AS *Aprilis* II, Venecia 1738, 431-436 (III ed. 427-432), en PL 87, 459-470, y en R. FERNÁNDEZ PUSA (ed.), *Obras de Valerio*, Madrid 1944, 65-90; *Translatio*, AS *Aprilis* II, 436-437 (III ed. 433-434). La mejor edición tanto de la *Vita* como del *Epitome*: DÍAZ Y DÍAZ M. C., *La Vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, Braga 1974, 80-129, 127-128; además: NASCIMENTO A. A., *Vita Sancti Fructuosi. Índices, concordancia, análise linguística, dados estatísticos*, INIC, Lisboa 1977 (realizada electrónicamente). Una *Vita Fructuosi* interpolada e incluida en la segunda redacción de las vidas de los obispos de Mérida es estudiada y publicada por A. MAYA SÁNCHEZ, Turnhout 1992 (CCL, 116).

Para los escritos: M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Fructuosiana*, en *De Tertullian aux Mozarabes. Antiquité tardive et Christianisme ancien. Mélanges offerts à Jacques Fontaine* II, París 1992, 31-40. La redacción más divulgada de su *Regla* es la editada por L. HOLSTENIUS-M. BROCKIE en Augsburg en 1759 que ha sido retomada en PL 87, 1099-1110. Ahora tenemos una edición más reciente basada en un

manuscrito conservado hoy en El Escorial, llamado de Leodegundia y datado en el 930 y el de la British Library de Londres del s. X, proveniente de Cardefia, en J. CAMPOS (ed.), *Santos padres españoles II: San Leandro, San Isidoro y San Fructuoso*, BAC, Madrid 1971, 127-162.

Cartas: *Epistolario de San Braulio*, Sevilla 1975, 162-166 y 166-182 (una precedente edición de J. MADUZ, Madrid 1941); GUNDLACH W. (ed.), en *MGH Ep.*, III I, Berlín 1892, 688-689; VEGA A. C. (ed.), *La ciudad de Dios*, 1941, 335-344.

Poemas: ES XV, 152; DÍAZ Y DÍAZ M. C., en *Hispania Sacra* 4 (1951) 42 (y reproducidos en la *Vita*, 123-124).

Para una presentación sintética del personaje: BS V, 1295-1296; DHEE II, 963; EC V, 1790-1791; LThK IV, 410-411; ALMEIDA MATOS A. DE, *La «Regula monastica communis». Su origen y autoría*, *Analecta Sacra Tarracensis* 51-52 (1978-1979 pero 1983) 191-202; DÍAZ Y DÍAZ M. C., *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du VII^e au X^e siècles*, Aldershot 1992, VIII-292; MARTINS M., *O monacato de San Fructuoso de Braga*, Coimbra 1950; MUNDÓ A., *I «corpora» e i «codices regularum» nella tradizione codicologica delle regole monastiche*, en AA.VV., *Atti del VII Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1982, 427-520; ORLANDIS J., *El movimiento ascético de San Fructuoso y la congregación monástica dumiense*, en *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona 1971, 69-82 (ya publicado en 1968); VOGUÉ A. DE, *La «Regula Cassiani». Sa destination et ses rapports avec le monachisme fructuosien*, RB 95 (1985) 185-231.

Para el culto y la iconografía: M. A. GONZÁLEZ GARCÍA, *Braga y Astorga: de la dependencia a la vinculación en devoción a san Fructuoso y otros santos bracarense*, en AA.VV., *IX Centenario de dedicación da Sé de Braga. Congresso Internacional*, Braga 1990, I, 597-609.

F. Santi

FRUMENCIO

S. IV – obispo – fiesta: 27 de octubre

Frumencio es venerado como evangelizador de Etiopía y primer obispo de Aksum. Según la tradición, nació en

Tiro, Fenicia, a comienzos del s. IV. Siendo aún joven, junto a su hermano Edesio, fue discípulo del filósofo Meropio y lo acompañó en un aventurado viaje a India. Durante su regreso, su nave hizo escala en un puerto de la costa etíope, donde, tras una lucha con todos los habitantes del lugar, todos los viajeros fueron masacrados, a excepción de los dos jóvenes, que fueron llevados como esclavos a la corte del soberano de Etiopía, a la ciudad de Aksum. Ambos supieron ganarse allí el favor del rey, hasta el punto de que Frumencio se convirtió en su secretario y Edesio en el copista. A la muerte del rey, la reina les pidió que la ayudasen en el gobierno del reino y en la educación del heredero al trono. Entonces Frumencio fue investido de gran autoridad y se dedicó a favorecer la práctica religiosa entre los mercaderes cristianos que pasaban por el reino, importante escala en las rutas hacia India, promoviendo también la construcción de iglesias.

Cuando el príncipe heredero subió al trono, Frumencio y su hermano pidieron poder regresar a su patria. Edesio se dirigió directamente a Tiro, mientras que Frumencio decidió pasar por Alejandría, donde expuso a Atanasio de Alejandría la situación del cristianismo en Etiopía, pidiéndole que enviase a Aksum un obispo. Atanasio, considerándolo el más adecuado para este fin, consagró obispo al mismo Frumencio y lo mandó a Aksum. La fecha de la ordenación episcopal de Frumencio no es segura, pero probablemente fue a comienzos del patriarcado de Atanasio, entre el 328 y el 336, o quizá poco después del 346, al término de su segundo exilio.

De nuevo en Etiopía, Frumencio ejerció con éxito el ministerio episcopal hasta su muerte, que tuvo lugar verosíblemente hacia el 380, obteniendo la conversión de un gran número de indígenas y del mismo rey Ezana. La conversión de este último está documentada por testimonios epigráficos y numismáticos. Durante ese tiempo, el emperador Constancio II (337-361), sucesor de Constantino, había abrazado el arrianismo. En el contexto de su política religiosa, dirigida a favorecer a la nueva confesión, Constancio II trató de ganar para el arrianismo también Etiopía. Atanasio, en su *Apología a Constancio emperador*, nos ha transmitido una carta de Constancio II al rey Ezana y a su hermano, fechada en el 356, donde se pide al soberano etíope que envíe a Frumencio a Alejandría, para que sea adocinado en la fe arriana por el obispo Jorge. Además, según Filostorgio, Constancio II habría enviado a Etiopía también al obispo Teófilo para promover el arrianismo, pero sin ningún resultado.

Esta reconstrucción de la vida y de la obra de Frumencio se ha basado fundamentalmente en una noticia que cuenta Rufino (*Hist. eccl.* X, 9), tomada por los historiadores más tarde, como Sócrates (*Hist. eccl.* I, 19), Sozomeno (*Hist. eccl.* II, 24) y Teodoreto (*Hist. eccl.* I, 22). En realidad Rufino no dice que Frumencio llegó a Etiopía, sino a *India ulterior*, y nunca habla de Aksum ni de la conversión al cristianismo del rey Ezana. Es posible que la relación de Frumencio con Etiopía se deba a un malentendido de la principal y más antigua fuente de información, es decir, la noticia de Rufino, por parte de la tradición

posterior. Ya los bolandistas estaban de acuerdo en la imposibilidad de identificar la *India ulterior* de la noticia de Rufino con Etiopía, pero defendieron la autenticidad histórica de la tradición, esforzándose en demostrar que Rufino había incurrido en un error. La relación tradicional entre Frumencio y Etiopía está documentada en el *Sinaxario etiópico*, que festeja a Frumencio el 26 «hamle» (el 2 de agosto), llamándolo Aba Salama, porque predicó la paz de Cristo en todas las provincias. El *Martirologio Romano* lo conmemora el 27 de octubre y la Iglesia bizantina el 30 de noviembre. Pero hay que decir, en último lugar, que tanto el *Sinaxario alejandrino* de Miguel, obispo de Atrib, como otros *Martirologios siríacos* lo ignoran completamente.

BIBL.: BHL 479; *Synaxarium Aethiopicum* (PO VII, 427-429, ed. por I. GUIDI, 1971 [1908]); *Synaxarium Constantinopolitanum*, 267; AS *Octobris* XII, 257-270; BS V, 1292-1294; ALTHEIM F.-STIEHL R., *Christentum am Rotes Meer*, Berlín 1971, I: *Geschichte des Aksumischen Reiches*, 393-483, en part. 402-409; ATANASIO, *Apol. ad Constantium imperatorem*, 31 (PG 25, 636-637); RUFINO, *Hist. eccl.* I, 9 (GCS, Eusebius II, ed. de E. SCHWARTZ-T. MOMMSEN, Leipzig 1908); SÓCRATES, *Hist. eccl.* I, 19; SOZOMENO, *Hist. eccl.* II, 24; TEODORETO, *Hist. eccl.* I, 23.

C. Gianotto

FULGENCIO

462/467-532 – obispo – fiesta: 1 de enero

Fulgencio nace en el 462 o en el 467 en Telepte (Medinet-el-Khedima), colonia romana fundada por Trajano, de una familia respetable y de buena posición social, que pronto lo orien-

ta hacia los estudios. De adolescente trabajó como recaudador de impuestos para los vándalos, pero pronto conocería, visitando los monasterios de la zona, el estilo de vida de los monjes. La lectura de la *Enarratio* de san Agustín de Hipona sobre el Salmo 36 y sobre todo de sus *Confesiones*, representa el empujón definitivo que le llevó a elegir el hábito de la espiritualidad agustiniana. Murió siendo obispo de Ruspe en el 532 dejando un *scriptorium* bastante rico, además de obras por él compuestas y una significativa herencia espiritual. Fulgencio pertenece al grupo nobiliario de los monjes-obispos de la Alta Edad media que supieron conjugar la vida activa con la contemplativa. A él se le atribuyen diferentes composiciones, desde tratados dogmáticos sobre la controversia arriana (*Contra Arianos*) y sobre el misterio de la encarnación (*De incarnatione Filii Dei et vilium animalium auctore ad Scarilam*) hasta escritos en defensa de los misterios de la gracia y de la predestinación (*De veritate praedestinationis et gratia Dei*). La vasta correspondencia epistolar que se le atribuye consiste en verdaderos y auténticos tratados teológicos que, junto a los sermones, hicieron del santo un escritor imprescindible para el conocimiento de la cultura patristica.

Las noticias relativas a su biografía y las características peculiares de este santo nos las facilita su hagiógrafo Ferrando, un monje contemporáneo suyo (los estudiosos no se ponen de acuerdo del todo en atribuirle la autoría de la *Vita Fulgentii*) (BHL 3208). Fulgencio trabajaba en el África romana ya ocupada (desde el 429) por los vándalos, que son

arrianos; con el rey Hunerico, estos imponen a los católicos la conversión bajo pena de confiscación de bienes. Fulgencio se hizo monje eremita y tuvo que ir de un sitio para otro, en busca de una sede más conforme a la realización de su ideal de perfección cristiana: siempre en movimiento, también para huir de las persecuciones y en la continua búsqueda de soledad. Así pasa del monasterio de Fausto, en Bizacio, al monasterio presidido por el abad Félix, su amigo de infancia, es decir en Sicilia y en Roma (el año 500). Siendo rey Trasimundo la persecución decreció, pero cuando fue hecho obispo de Ruspe (502) en contra de un decreto del rey, tuvo que marchar al exilio, residiendo por muchos años en Cerdeña, donde en Cagliari deja huellas de su presencia fundando monasterios, que beben de la experiencia agustiniana, en los que se conjugan contemplación y acción evangelizadora. Entre el 515 y el 517 fue de nuevo a África, llamado por Trasimundo para discutir sobre la fe cristiana y defender ante él la fe católica; el tema principal es el trinitario, donde Fulgencio intenta demostrar que la divinidad del Hijo y del Espíritu es igual a la divinidad del Padre (*Ad Trasamundum libri tres*). Dada su fama, a menudo fue solicitado para dar su parecer sobre diferentes cuestiones teológicas, en las que normalmente sigue la enseñanza de Agustín, demostrando una considerable competencia teológica adquirida en el silencio del claustro, en la soledad buscada por encima de todo, en la atenta lectura de las Sagradas Escrituras. Pero él es sobre todo un monje, que se nutre espiritualmente

de la meditación de Agustín y Juan Casiano. Su fiesta se celebra el 1 de enero.

BIBL.: *S. Fulgentii Ruspensis episcopi Opera...*, París 1684; 2ª ed., Venecia 1742; BS V, 1304-1316; DPAC I, 902-903; EC V, 1802-1805; PL 65.

CAU E., *Fulgencio e la cultura scritta in Sardegna agli inizi del VI secolo*, Sandalion 2 (1979) 221-229; ISOLA A., *Sulla paternità della «Vita Fulgentii»*, *Vetera Christianorum* 23 (1986) 63-71; LAPEYRE G. G., *Vie de Saint*

Fulgence de Ruspe par Ferrand diacre de Carthage, 1929; *Saint Fulgence de Ruspe. Un évêque catholique africain sous la domination vandaliq. Essai historique*, París 1929; SCIASCIO F. DI, *Fulgencio di Ruspe. Un grande discepolo di Agostino...*, Roma 1941; SIMONETTI M., *Note sulla «Vita Fulgentii»*, AB 100 (1982) 277-289; TURTAS R., *Nota sul monachesimo in Sardegna tra Fulgencio e Gregorio Magno*, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 41 (1987) 92-110.

O. Limone

G

GABRIEL

Arcángel – fiesta: 29 de septiembre

El arcángel Gabriel («Mi fuerza es Dios» o, mejor, «hombre de Dios») aparece por primera vez en el libro de Daniel (8,16-26). Es enviado por otro ser de aspecto humano para explicar la visión del cuerno que profana el templo por 2.300 días y noches, es decir, Antíoco IV Epífanes. Reaparece en 9,21 para ilustrar la visión de las setenta semanas. En ambas citas existen referencias al tiempo en el que aparecerá la definitiva intervención de Dios para poner fin a la historia de opresión y pecado y, en la segunda intervención, se alude veladamente a una figura mesiánica designada como «príncipe consagrado», la cual, si bien se refiere en primer lugar al sacerdote Onías III, depuesto y asesinado en el 175 a.C., queda abierta a posteriores interpretaciones. De hecho, la visión de las setenta semanas ha sido leída por los cristianos como la profecía de los acontecimientos de la pascua de Cristo. Quizá por esta relación con el fin de los tiempos, Gabriel es, en el relato de ↗Lucas, quien anuncia el nacimiento tanto de ↗Juan Bautista como de Jesús. Mientras ↗Zacarías está preparando el incienso en el altar, durante

su oración diaria por la salvación de Israel, se le aparece Gabriel, en el lado derecho, lo que significa bendición y buena suerte, para anunciarle el nacimiento de un hijo que tendrá que llamar Juan. A la pregunta ritual sobre cómo puede ser eso, el ángel responde diciendo su nombre y calificándose como aquel que está en la presencia de Dios y que ha sido mandado para este anuncio. Él es por ello uno de los servidores más cercanos de Dios, de aquellos que conocen sus designios y pueden revelarlos. El mismo Gabriel anuncia a ↗María, profetiza la grandeza divina del Hijo y responde a la objeción de la Virgen, acogiendo finalmente su obediente asentimiento al plan de Dios. Gabriel es, por tanto, aquel que Dios ha encargado de preanunciar los tiempos mesiánicos y el nacimiento tanto de aquel que concluye la antigua alianza como del Hijo que inaugura la nueva y definitiva. Es el revelador del acontecimiento central de la historia de la salvación.

De Gabriel hablan también los libros primero y segundo de Henoc, el Apocalipsis de ↗Moisés y la literatura rabínica. Es parte esencial de la celebración del misterio de la encarnación, de modo que su memoria especial se colocaba generalmente en los

antiguos calendarios, el día anterior a la gran fiesta de la anunciación. Benedicto XV extendió la fiesta a toda la Iglesia y la trasladó al día después de la anunciación, el 26 de marzo. Tras la reforma del calendario del concilio Vaticano II en 1969, Gabriel se venera junto a ↗Miguel y ↗Rafael el 29 de septiembre.

Cuando se representa como anunciador tiene en la mano un cetro o, más a menudo, un lirio o una rama de olivo; viene retratado en una actitud más severa ante Zacarías y más dulce ante María. En esta última escena la costumbre de representarlo de rodillas se difunde después de los frescos padovanos de Giotto. En el Museo del Prado se conservaban numerosas y magníficas representaciones de san Gabriel en el momento de la anunciación, como las del beato ↗Angélico, el Greco, Murillo, Daniel da Voterra o Correa de Vivar, por citar las más conocidas. Fuera del Prado, pueden mencionarse, entre otras, las de Juan del Castillo (Museo de Bellas Artes de Sevilla), Luca Giordano (Palacio Arzobispal de Madrid) o Pantoja de la Cruz (Ministerio de Asuntos Exteriores en Madrid).

Como Miguel, protege del demonio las entradas de las iglesias. En 1951 fue proclamado protector de los trabajadores del mundo de las telecomunicaciones. También es venerado por la tradición musulmana, ya que es el ángel que hizo conocer a Mahoma su misión y quien le dictó el Corán.

BIBL.: BS V, 1326-1336; DACL VI, 10-29; EC V, 1833ss; EJ XI, 1487-1490; ARRANZ ENJUTO C., *Cien rostros de María para la contemplación*, San Pablo, Madrid 1998² (para la iconografía); BERZOSA R., *Ángeles y demonios. Sentido de su retorno en nuestros días*,

BAC, Madrid 1996; BROWN R. E., *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia*, Cristiandad, Madrid 1982; MARTÍN VELASCO M.-BUSTO SAIZ J. R.-PIKAZA X., *Ángeles y demonios*, V Curso de Escatología, Colegio Mayor Chaminade, SM, Madrid 1984; RAHNER K., *Ángel, Angeleología*, en *Sacramentum Mundi* I, Herder, Barcelona 1982; SAYÉS J. A., *El demonio, ¿realidad o mito?*, San Pablo, Madrid 1997; SEEMANN M., *Cuestiones previas al tratado de ángeles y demonios*, en *Mysterium Salutis* IV-2, Cristiandad, Madrid 1975; TOURÓN DEL PIE E., *Ángeles*, en S. DE FIORES-S. MEO (dirs.), *Nuevo diccionario de mariología*, San Pablo, Madrid 1993², 82-100.

R. Cavado

GABRIEL DE LA DOLOROSA

1838-1862 – pasionista – canonizado el 13 de mayo de 1920 – fiesta: 27 de febrero

Francisco Possenti nació en Asís el 1 de marzo de 1838, undécimo hijo de los trece de Santos e Inés Frisciotti. El padre era un alto funcionario del Estado Pontificio, en aquel momento gobernador de la ciudad umbra, y, por tanto, personaje importante, bastante formado, que se preocupaba lo mejor que podía de la educación humana y religiosa de su prole: Francisco, que pierde a la madre en 1842, es confiado a la edad de seis años a los Hermanos de las Escuelas Cristianas de Spoleto, ciudad a la que el padre se trasladó en otoño de 1841, habiendo sido nombrado asesor legal de la delegación local pontificia, y en 1850, al colegio jesuita de la misma ciudad.

El carácter del joven Possenti en aquellos años era bastante inestable: por un lado, se mezcla con la alta sociedad de la ciudad, participando en las diversiones de sus compañeros, pero, por otro, se siente atraído por la

vida religiosa. Quizá son los fallecimientos en su familia (tras la madre y dos hermanos —uno de ellos se suicida—, su hermana mayor María Luisa) los que le turban y le hacen pensar en otro tipo de existencia. La muerte de María Luisa en 1855, concretamente, crea en él un nuevo estado de ánimo, hace que se distancie de la vida social y mundana y se oriente hacia la vocación religiosa.

En el verano de 1856, Francisco Possenti se deja aconsejar por su confesor y elige hacerse pasionista (quizá le había impresionado la vida de san [✓]Pablo de la Cruz, conocida con ocasión de su beatificación, el 1 de mayo de 1853, celebrada con gran fiesta en Spoleto), superando la oposición del padre, que desde hacía dos años lo tenía como colaborador en su trabajo administrativo y no quería renunciar a su ayuda. Tras recibir una respuesta positiva del superior provincial de los pasionistas, el joven parte inmediatamente para el noviciado de Morrovalle, cerca de Loreto (el 6 de septiembre de 1856).

Una vez vestido el hábito pasionista el 21 de septiembre siguiente, asumiendo el nuevo nombre de Gabriel de la Dolorosa, Francisco siente haber elegido el camino justo: «De verdad, mi vida está llena de alegría», escribe al padre, en espera, en realidad, de noticias menos positivas. El joven con dieciocho años se adapta con entusiasmo a la rígida regla de la congregación, e inaugura una vida de austera penitencia y mortificación siguiendo con atención la formación espiritual, centrada en la asidua meditación de la pasión de Cristo. El 22 de septiembre de 1857 Gabriel termina el noviciado y pronuncia sus votos de

profesión religiosa; ya es pasionista a todos los efectos. Pero su vida de estudiante no ha terminado: ahora se trata de recorrer el camino de formación que le conduciría al sacerdocio.

El pequeño grupo de aspirantes clérigos del que forma parte se traslada (1858) a Pievetorina (provincia de Macerata) y después (1859) al retiro de la Isola del Gran Sasso, en los Abruzos. En aquellos años, Gabriel intensifica sus prácticas de mortificación (se priva de los mejores bocados para dárselos a los pobres, «porque a los pobres no se les puede dar lo peor») y profundiza en su espiritualidad mariana (a los votos de la congregación quiere añadir el voto personal de difundir la devoción a la Dolorosa). Crece su influencia sobre sus compañeros y la misma de la que goza entre los superiores. Sin embargo, no consigue ordenarse sacerdote por la nueva situación política, la cual, a partir de 1861, ha bloqueado prácticamente la concesión de las órdenes sagradas (se trata de los primeros meses de la reunificación italiana en los que el gobierno italiano dicta algunas normas sobre la supresión de órdenes religiosas); de lo contrario, el joven hubiese sido ordenado subdiácono y diácono en otoño y presbítero, en diciembre: «ya veremos», se le dice entonces, «el año próximo, en 1862».

Durante ese tiempo se manifiestan —también a causa de sus privaciones y de las pruebas por las que tendrá que pasar— los primeros síntomas de la enfermedad que acabará con la vida de Gabriel, la tuberculosis pulmonar. En realidad, su salud siempre había sido frágil, pero, indudablemente, la vida en el convento no había hecho

sino empeorarla. En diciembre de 1861 la tos arrecia insistentemente, y lo que parecía una normal bronquitis se convierte en enfermedad mortal. El fin fue bastante rápido: recibido el viático a mediados de febrero de 1862, muere el 27 de ese mismo mes.

La posterior y rápida glorificación del joven clérigo pasionista es el resultado, tanto del deseo de la congregación de ver un novicio propio en los altares, como de la voluntad de toda la Iglesia de finales del XIX e inicios del s. XX de proponer un modelo juvenil de virtudes y de sacrificio, en una época en la que las nuevas generaciones parecían comenzar a separarse de los valores y comportamientos tradicionales. También influirían la imprevisible y espontánea devoción de los abruzos hacia Gabriel, que se materializó en numerosos hechos milagrosos. Pocos meses después de su muerte, su director espiritual, el padre Norberto, escribe algunas *Notas* sobre su vida y sus virtudes, afirmando que Gabriel será para los pasionistas lo que [✓]Luis Gonzaga y Juan Berchmans son para los jesuitas, un ejemplo para todos los novicios y estudiantes de la congregación. Pero el propósito de promover tal modelo de santidad se verá frenado, en los decenios siguientes, por consideraciones de tipo económico (la causa de canonización del fundador pesa excesivamente para las cuentas de los pasionistas) y espiritual (el padre general, Bernardo Silvestrelli, está convencido de que es importante ser santos, pero no tanto ser elevados a la gloria de los altares). Será, por tanto, otro nuevo general, Francisco Javier de la Dolorosa (1888-1893), compañero de Gabriel, quien

patrocine la introducción de la causa de beatificación y ordene al padre postulador de la congregación, Germano Ruoppolo, que le dé preferencia. Este religioso sería, con el tiempo, director espiritual y promotor de la causa de canonización de otra joven italiana, santa [✓]Gema Galgani.

En 1892 este acudió al convento de Isola, ya abandonado, para efectuar la exhumación del cuerpo de Gabriel y trasladarlo del pueblecito de los Abruzos a un convento cerca de Spoleto. La población de Isola se opone al traslado y acude en masa al lugar: muy pronto acontecerán milagros que convencen al postulador de que tiene entre manos a un verdadero santo. En 1894, los pasionistas regresan al convento de Isola, junto a los restos de Gabriel de quien tanto se ha difundido su popularidad.

Efectivamente, el joven pasionista es para la Iglesia de aquella época la actualización del ejemplo de Luis Gonzaga (cuyas celebraciones centenarias se desarrollaron en 1891) y el modelo adecuado para ser presentado a la juventud de su tiempo. Así el itinerario de la causa de beatificación de Gabriel de la Dolorosa conoció una rapidísima carrera: [✓]Pío X lo proclamó beato el 31 de mayo de 1908, y Benedicto XV lo canonizará el 13 de mayo de 1920, siendo Pío XI quien lo nombrará, en 1926, copatrn de la juventud católica italiana.

Se debe añadir, sin embargo, que en los decenios siguientes —con la progresiva crisis de valores, de las costumbres y de los comportamientos tradicionales, con la llegada de una nueva concepción de juventud— Gabriel terminó siendo más un intercesor local que un modelo generacional, más un

santo de los Abruzos (en 1559 fue nombrado patrón de esas tierras) que santo de la juventud. El santuario de Isola se impuso como el santuario por excelencia de la región, meta de centenares de miles de peregrinos al año y lugar de curaciones milagrosas y gracias.

BIBL.: AA.VV., *San Gabriele e il suo tempo*, Teramo 1983; ANITORI I., *Il santo del Gran Sasso. San Gabriele dell'Addolorata*, Isola del Gran Sasso 1962; BONACCIA P., *Memorie storiche sopra la vita e le virtù del giovane Francesco Possenti, tra i Passionisti Gabriele dell'Addolorata*, Turín 1868; CINGOLANI G., *Gabriel de la Dolorosa. Una vida de enamorado*, San Pablo, Madrid 1994; GERMANO DI SAN STANISLAO P., *Vita di San Gabriele dell'Addolorata*, Roma 1924; PIÉLAGOS F., *Juventud de fuego*, PP. Pasionistas, Barcelona 1981; PILLA E., *San Gabriele dell'Addolorata*, Bari 1960; POAGE G., *Figlio della passione. San Gabriele dell'Addolorata (Francesco Possenti)*, Milán 1965.

F. de Palma

GABRIEL MARÍA NICOLAS

1461/1463-1532 – franciscano – cofundador de la Orden de la Anunciación – culto confirmado el 20 de mayo de 1927 – fiesta: 27 de agosto

Gilbert Nicolas nació entre 1461 y 1463 en Besse, cerca de Riom (Auvernia). Siendo muy joven ingresó en los Frailes Menores Observantes de Nôtre-Dame de la Fond en La Rochelle, de los que recibió una sólida formación espiritual y cultural. Fue novicio en 1480. Tras haber sido profesor por muchos años, ocupó varios cargos en el gobierno de la orden: el último como vicario general de los observantes ultramontanos, antes de la completa separación de la Observancia franciscana del tronco originario de los

Frailes Menores Conventuales; posteriormente fue comisario general (1517-1521) y definidor general (1529) de esta nueva rama franciscana. El 11 de noviembre de 1517 fue nombrado «comisario» para la cruzada contra los turcos y, en 1523, inquisidor contra el protestantismo en Francia. Quizá fue doctor en teología en 1513, y, por veinte años, profesor de teología, comisario del estudio parisino (1526) que se pasó a la Observancia en 1502.

Confesor de ↗Juana de Valois, hija de Luis XI y esposa del duque de Orleans (después Luis XII en 1498), la ayudó en la fundación, fortalecimiento y expansión de la nueva orden religiosa ideada por ella, la Orden de la Anunciación o de las Diez Virtudes de la Virgen María (las *anunciatas*), inicialmente abierta a hombres y mujeres. La primera casa nació en Bourges (25 de mayo de 1501). Superadas algunas dificultades surgidas en Roma y tras la reestructuración del instituto, se tuvo la confirmación por parte de Alejandro VI (12 de febrero de 1502) con la aprobación de la regla, llamada *Regla de las Diez Virtudes de la Virgen María* porque, al componer las normas, estatutos y obligaciones, Nicolas usó textos bíblicos referentes a María y sus virtudes. El mismo papa lo quiso como «vigilante» y visitador general de la orden. En 1504 recibió la profesión de la fundadora. Tras la muerte de esta (4 de febrero de 1505) se sucedieron nuevas fundaciones: en Albi (1508), Brujas (1518), Rodez, Burdeos. Promovió también la Orden de la Paz para mujeres seculares, que desde tiempos de santa Juana estuvieron unidas a las religiosas de la Anunciación. A petición de León X inició en

1514 la redacción de una nueva regla de la Orden, para uniformarla a la de las religiosas españolas de la Inmaculada Concepción de ↗Beatriz de Silva, quien, sin embargo, se desentendió. Una tercera regla, compuesta y aprobada en 1517 y aumentada en 1519, es la que sigue en vigor en nuestros días. Compuso parte del rito para la celebración de las llamadas *Diez fiestas o diez meses* en honor de la Virgen María, permitidas por el mismo León X. También escribió la regla para el instituto de la beata Margarita de Lorena, fundado en Château-Gontier en 1507, y posteriormente extendida a otros monasterios franceses. Por su devoción por el misterio de la Anunciación, León X le permitió en 1517 cambiar su nombre por el de Gabriel María o Gabriel del Ave María.

Impregnado en el espíritu seráfico, cultivó de modo especial la pobreza y el sacrificio, el amor por la pasión de Cristo y por la eucaristía, la imitación de las diez virtudes de María, que fueron la esencia de la espiritualidad de las dos órdenes mencionadas. Además de su vida austera y penitente, sobresalió por la dulzura y caridad hacia todos, su devoción mariana, la prudencia como consejero y confesor de santas, de apóstol entregado e infatigable, y por la heroicidad de sus virtudes. Enfermo desde junio de 1529, rodeado de fama de santidad, murió el 27 de agosto de 1532 en la casa de la hijas de la Anunciación de Rodez, a las que dejó un testamento espiritual. El culto como beato (acompañado de la fama de milagros) fue autorizado por el ordinario diocesano. Inocencio X concedió indulgencias (1647) para la celebración de su fiesta, que es el 27 de agosto.

BIBL.: BS V, 1342-1344; *Catholicisme* IV, 1960-1961; BLANCONI J., *La vie du vénérable P. Gabriel-Marie*, Toulouse 1627; BONNEFOY J. F., *Vies de la bienheureuse Jeanne de France et du bienheureux Gabriel-Marie*, París 1934; *Le bienheureux Gabriel-Marie*, Revue d'ascétique et mystique 17 (1936) 252-290 (bibliografía, escritos, 2 sermones); (Ed.), *Chronique de l'Annonciade. Vies de la bienheureuse Jeanne de France et du bienheureux Gabriel-Marie*, 1937, nueva edición 1950; *Bibliographie de l'Annonciade*, Collectanea franciscana 13 (1943) 237-252; DELORME P. F., *Documents pour l'histoire du bienheureux Gabriel-Marie*, France franciscaine 9 (1926) 45-87; 239-273, 367-395; 10 (1927) 95-126, 211-236, 339-429, 547-562; 11 (1928) 113-136, 231-263, 457-492.

A. Pompei

GALDINO DE LA SALA

†1176 – obispo – fiesta: 18 de abril

Nacido en Milán, en los primeros decenios del s. XII, de una familia noble, ocupó el delicado cargo de canciller y de archidíacono de la Iglesia milanesa, junto al arzobispo Oberto de Pirovano, en el dramático momento de la oposición entre los municipios italianos y el emperador Federico Barbarroja. El enfrentamiento político conllevaba, inevitablemente, un aspecto religioso e institucional, ya que frente al papa legítimo Alejandro III, el emperador nombró sucesivamente tres antipapas: Víctor IV, Pascual III y Calixto III. Cuando en 1162 Milán fue arrasada por las tropas imperiales, Galdino ya estaba en el exilio con el arzobispo, lejos de su ciudad (primero en Génova y después en Francia): su fidelidad a la sede romana le valió, en 1165, por parte del papa, el nombramiento de cardenal presbítero de Santa Sabina y, cuando Oberto de Pirovano murió en Benevento en 1166, Alejandro III hizo que

fuese elegido para sucederle en la cátedra milanesa el propio Galdino, quien mantuvo, junto a la nueva dignidad episcopal, también la cardenalicia: de hecho, fue el primer arzobispo de Milán que fue a la vez cardenal de la Iglesia romana. De vuelta en Milán el 5 de septiembre de 1167, como obispo y legado pontificio, se dedicó incansablemente al renacimiento material, espiritual y moral de su ciudad a lo largo de nueve años, hasta su muerte, que tuvo lugar el 18 de abril de 1176, en vísperas de la batalla de Legnano (mayo del mismo año) que supuso la liberación de Milán del poder de Barbarroja.

La obra de Galdino se puede sintetizar en tres direcciones. La primera se refiere a su política eclesiástica, de total y fiel apoyo al pontífice legítimo: a ello se dedicó para que las sedes más importantes de su provincia eclesiástica fuesen ocupadas por obispos de incuestionable obediencia romana, removiendo en algunos casos a los obispos cismáticos o filoimperiales (fueron los casos de Como, Novara, Cremona, Lodi, Bérgamo, Mantua, Turín y Pavía), y significativamente favoreció, en 1168, la fundación de la nueva ciudad de Alessandria (llamada así en honor del papa), que en 1176 se convirtió en sede episcopal sufragánea de Milán. También fue muy activo en la vida institucional de la Iglesia milanesa, con diferentes intervenciones, situando en puestos delicados a eclesiásticos que tuviesen una correcta orientación político-religiosa.

Una segunda dirección de la obra pastoral de Galdino fue la asistencial y de obras de caridad, en un momento particular de crisis como fue el de

los años inmediatamente posteriores a la destrucción de Milán: reconstruyó la catedral y el palacio episcopal, pensó también en la renovación y en hacer más eficaces los estatutos del hospital de Brolo, el más importante de la ciudad; prometió la asistencia, material y espiritual de los detenidos en las prisiones; organizó para los pobres y encarcelados la distribución del pan (por ello en el s. XVIII aun se le llamaba el «pan de san Galdino»).

Por último, no descuidó la lucha contra la herejía cátara que se estaba difundiendo tanto por la falta de adecuadas iniciativas pastorales, como por la poca preparación doctrinal del clero. Su biógrafo y contemporáneo, el monje Hilarión, presenta como signo altamente elocuente el hecho de que muriese en el púlpito de la catedral, precisamente después de una brillante homilía contra los cátaros. Fue el 18 de abril de 1176, diez años exactos después de su ordenación episcopal recibida en Roma de manos del papa Alejandro III.

Si el bajo clero de origen popular, en un primer momento, no manifestó una especial devoción por Galdino, seguramente fue por algunas de sus iniciativas en política eclesiástica, claramente favorables a la nobleza, de la que provenía, pero sin embargo se convirtió muy pronto en un santo significativo para los milaneses, que vieron en él al obispo de la reconstrucción y del renacimiento de la ciudad tras la destrucción de 1162. Por ello, fue considerado durante mucho tiempo el copatrón de Milán, tras san \nearrow Ambrosio, hasta que la figura de san \nearrow Carlos Borromeo se impuso por su obra excepcional y ocupó su lugar: la devoción a san Galdino fue poco a

poco atenuándose a pesar de que la liturgia ambrosiana lo conmemora anualmente el 18 de abril.

BIBL.: BHL 3232 y *Novum Suppl.*; AS *Aprilis* II, Venecia 1738, 594-596; BS V, 1359-1360; ALBERZONI M. P., *San Galdino, vescovo* (†1176), en C. PASINI (dir.), *Dizionario dei santi della Chiesa di Milano*, Milán 1995, 39-41; SCHUSTER A. I., *Il decennio episcopale di san Galdino*, Rivista diocesana milanese 29 (1939) 235-238.

M. Navoni

GALGANO

S. XII – ermitaño – fiesta: 3 de diciembre

La principal fuente sobre el ermitaño Galgano procede de las actas de la *inquisitio in partibus* llevada a cabo en agosto del 1185 –a poquísimos años de distancia de la muerte del santo (1181)–, por tres legados pontificios, entre los que se encontraba el cardenal Tomás de Wittelsbach. En tal texto, considerado por Vauchez como el testimonio más antiguo referente a un proceso de canonización (cf A. VAUCHEZ, *La santità nel medioevo*, Bologna 1989, 41), se ofrecen unos veinte testimonios, entre los que se encuentra la significativa deposición de Dionisia, madre de Galgano. Según lo referido en la deposición de la mujer, la vocación eremítica del santo, nacido presumiblemente a mediados del s. XII en Chiusdino, un castillo a poca distancia de Siena, pero entonces perteneciente a la diócesis de Volterra, había surgido como respuesta a algunas experiencias oníricas. Durante su infancia, poco después de la muerte del padre, el futuro ermitaño había soñado que el arcángel \nearrow Miguel le pedía

a su madre «ut militem faceret». Tras algunos años, el joven había soñado ser conducido por el arcángel a través de un tortuoso itinerario (en el que se puede ver una especie de iniciación) a la cima de la colina de Montesiepi (una pequeña elevación a poca distancia de Chiusdino), donde los doce apóstoles, reunidos en una prodigiosa casa redonda, le instaban a construir un edificio similar al contemplado en el sueño. Profundamente turbado por la visión, tras un período de incertidumbre, Galgano fue conducido milagrosamente a Montesiepi. Construida una celda de madera, Galgano se estableció en aquel lugar, donde llevó su *eremitica conversatio*, caracterizada por algunos prodigios (entre los que recordamos el célebre episodio de la espada clavada en la roca) hasta su muerte, el 30 de noviembre de 1181 (o como refieren otras fuentes el 3 de diciembre de 1183).

Poco tiempo después, gracias también a la intervención del obispo de Volterra, Hugo, y sobre todo a su sucesor Hildebrando Pannocchieschi, que casi con seguridad fue el postulador del proceso pontificio de 1185 y el principal promotor del culto de Galgano, en el lugar donde estaba la celda del santo se edificó una iglesia redonda a imagen de la visión del ermitaño. Estas y otras noticias de relieve aparecen en la *Vita* escrita en la primera mitad del s. XIII por un monje anónimo de la abadía cisterciense dedicada al santo, erigida en el segundo decenio del s. XIII cerca de Montesiepi. Tal texto, sin embargo, a pesar de las extensas digresiones del autor, depende sustancialmente de las actas de la *inquisitio*. Eso mismo ocurre con las siguientes tres *Vitae* del s. XIV.

La más interesante es sin duda la anónima *Vita beati Galgani*, redactada entre 1326 y 1342 por un monje agustino, en la que el autor, a pesar de citar repetidas veces literalmente el texto de la *Inquisitio*, refiere detalles inéditos sobre el oscuro acercamiento entre la originaria comunidad eremítica y los cistercienses, dando así la sensación de recurrir de vez en cuando a las fuentes escritas o a tradiciones orales discordantes con el biógrafo cisterciense. En la anónima *Leggenda di santo Galgano confessore*, que presenta el mismo esquema narrativo de la vida agustiniana, aparecen sin embargo particulares que parecen anticipar algunos de los numerosos episodios en romance característicos de las biografías de los ss. XVI y XVII de Galgano. También la *Legenda sancti Galgani confexoris* (del s. XIV), redactada por el monje florentino «Blasius», si bien no es otra cosa que una composición hecha de fuentes más antiguas, presenta algunos aspectos interesantes, sobre todo allí donde recoge el relato de algunos milagros no citados por otras fuentes. En el conjunto hagiográfico sobre Galgano sobresale la imagen de un santo eremita, cuya opción de rechazo del mundo y de vida solitaria es acentuada, así como su renuncia al status de caballero, simbolizada con el gesto de clavar la espada en la roca.

La iconografía generalmente lo representa con hábito cisterciense o de ermitaño o como joven caballero. Sus atributos tradicionales son el caballo blanco y la espada fija en la roca. Su fiesta se celebra el 3 de diciembre.

BIBL.: El texto de la *Inquisitio in partibus*, que nos ha llegado por medio de su transcripción

del s. XVI del erudito de Siena Segismundo Tizio (*Historiae Senenses*, cod. Chig. G. 1 31, folios 300r-305r) ha sido publicado por F. SCHNEIDER, *Analecta toscana* IV, *Der Einsiedler Galgan von Chiussino und die Anfänge von San Galgano*, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 17 (1914-1922) 7-77. Para la edición de la *Vita sancti Galgani* (Veroli, Biblioteca Giovardiana, ms. 42.5.14 cc. 253r-264v); E. SUSI, *L'eremita cortese. San Galgano fra mito e storia nell'agiografia toscana del XII secolo*, Spoleto 1993, 179-213. Una síntesis de este texto contenida en el código G.I 2 de la Biblioteca Municipal de Siena, ha sido editada por G. B. MANSI (BHL 3233). Para la *Vita beati Galgani* (Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. Sup. 48, cc. 15v-21r); E. SUSI, *La Vita beati Galgani del Codice Laurenziano Plut. Sup. 48*, *Benedictina* 39 (1992) 317-340. El texto de la *Leggenda di santo Galgano confessore* (Roma, Biblioteca Apostólica Vaticana, cod. Chig. M. V. 118, cc. 177v-181r) ha sido editado por F. CARDINI, *San Galgano e la spada nella roccia*, Siena 1982, 101-111. Aún está inédita la *Legenda sancti Galgani confexoris* (Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana, cod. Plut. 20,6, folios 19ra-21rb), no señalada en BHL. Por lo que se refiere a la vida eremítica, los milagros, el culto a Galgano y los ecos arturianos de las fuentes hagiográficas: BS VI, 1-6; ARBESMANN R., *The Three Earliest Vitae of St. Galganus, en Didascalies. Studies in Honour of Anselm M. Albareda*, Nueva York 1961, 3-37; SUSI E., *Per una rilettura della storia di San Galgano*, *Benedictina* 37 (1990) 25-47. Por lo que respecta a la historia del eremitorio de Montesiepi y de la abadía de San Galgano: AMANTE G.-MARTINI A., *L'abbazia di San Galgano. Un insediamento cistercense nel territorio senese*, Siena 1969; CANESTRELLI A., *L'abbazia di San Galgano. Monografia storico-artistica con documenti inediti e numerose illustrazioni*, Florencia 1896. Para la iconografía: KAPITAL 1952, 423-432.

E. Susi

GALO

†650 ca. – ermitaño – fiesta: 16 de octubre

Las noticias biográficas más fiables que encontramos en torno al personaje de san Galo se pueden obtener de

la *Vita* más antigua (BHL 3245). Según el hagiógrafo, Galo era un discípulo de san Columbano, irlandés como él (aunque podría ser originario de los Vosgos o de Alsacia, y su denominación irlandesa deberse a su cercanía al austero monacato de Columbano, encontrado en Luxeuil). Esta hipótesis explicaría el buen conocimiento que nuestro santo tenía de la lengua de los alamanes, parecida al latín, según cuanto nos atestigua Walfrido (I, 6). Hacia el 610 Galo llegó con su maestro a Arbon y a Bregenz; era un experto exegeta con amplios conocimientos de Sagrada Escritura y desarrolló un importante papel en los intentos de evangelizar a los alamanes, entonces paganos. En el 612 Columbano abandonó Alemania por Bobbio, pero Galo no quiso seguirlo y fue excomulgado por su inexorable maestro. Con la ayuda del clero y del duque Gunzone, fundó entonces un eremitorio cerca de la cascada del río Steinach, y por sus méritos obtuvo el privilegio real que le confirmaba el derecho de habitar en el valle. Galo reunió alrededor suyo a un grupo de discípulos, entre los que se encontraba el diácono Juan, que bajo el consejo del viejo ermitaño fue elegido obispo de Constanza. San Galo murió el 16 de octubre (hacia el 650) a la edad de 95 años; su cuerpo fue sepultado en el oratorio que él mismo había construido a orillas del Steinach. Los habitantes de la región acudían frecuentemente a buscar refugio junto a su sepulcro. Como atestiguan los milagros, antes de que fuese construido un verdadero monasterio por Otmaro (antes del 719), en aquel lugar existía una comunidad de monjes. La biografía y los milagros de san Galo

han sido transmitidos por una abundante literatura en prosa y verso (BHL 3245-3258). La *Vita* del santo es conocida por tres redacciones: la *Vita vetustissima* (según la definición dada por el editor de los MGH) que ha llegado hasta nosotros sólo fragmentariamente (se considera que de los 42 capítulos que tuvo que tener sólo 11 se han conservado más o menos íntegramente, cf BHL 3245); dos reelaboraciones carolingias, la más antigua de ellas es obra del monje de Reichenau Vettino y se remonta a los años 816-824 (BHL 3246), mientras que la segunda fue elaborada por un maestro de la latinidad carolingia, Walfrido Strabon, hacia los años 833-834 (BHL 3742-3749).

Como parece seguro que ambos autores posteriores obtuvieron sus noticias de la *Vita* más antigua, es a esta última a la que han dirigido su atención los historiadores y filólogos para discutir el valor de los datos por ella transmitidos. B. Krusch, tomando en consideración el último acontecimiento datable de la *Vita*, que él fija en el 711, considera que esta fue compuesta posteriormente a aquella fecha, a más de un siglo de distancia desde la muerte del santo (ca. 650). El testimonio ofrecido por la *Vita* se pone por tanto en duda.

Además de los estudios que tratan de poner de relieve el interés de algunos elementos de la narración, también se ha puesto en duda que el eremita de las orillas del Steinach fuese verdaderamente *Gallus*, el discípulo de san Columbano recordado por Jonás de Bobbio. Habría sido más bien un habitante de la región, de nombre *Galo*, quien se habría establecido en ese lugar del futuro monasterio; pos-

teriormente los monjes de la abadía habrían identificado este ermitaño con el más célebre discípulo de san Columbano. De hecho, en los más antiguos documentos relativos a la abadía de san Galo encontramos las variantes «Gallonis, Gallonem», etc., que se remontarían a un nominativo «Gallo», que no corresponde al «Gallus» conocido por la *Vita* de Columbano. Sin embargo, quienes sostienen esta tesis no han tenido en cuenta que se trataría de una declinación particular del tipo «Gallus, -onis», ampliamente documentada en la latinidad merovingia. Por tanto, los antiguos documentos de san Galo hacen realmente referencia al monje «Gallus». Por lo que respecta a la datación de la *Vita* antigua, W. Berschin ha constatado en ella una clara división entre los capítulos dedicados a los episodios contemporáneos al santo o a su muerte y los que presentan los milagros «post mortem»; esta división la pone de manifiesto también Walfrido. Por lo demás, también en la segunda parte de la *Vita* antigua se pueden constatar dos momentos: una parte de los milagros se refiere a los acontecimientos que se remontan a los años 715-725, mientras que otra evoca un episodio datable en el 771. Así resulta evidente que la *Vita* antigua no fue compuesta de una sola vez, sino que fue completada en tres momentos, con el añadido de los milagros póstumos. El núcleo originario de la *Vita*, según Berschin, alcanza a poco tiempo después de la muerte del santo: algunos de sus discípulos recordaban elementos concretos, como la excomunión de Galo por parte de su maestro Columbano (silenciada por Walfrido). Berschin propone por tan-

to la siguiente cronología para la composición de la *Vita* antigua: el 680 ca., composición del núcleo originario, que debía de contar con 34 capítulos; el 715-725 ca., añadido de 5 capítulos de milagros; después del 771, posterior añadido de otros 3 capítulos.

En la época carolingia el monasterio de San Galo fue uno de los más importantes. Galo aparece ya en sus milagros póstumos como el patrón de los alamanes, y su nombre permaneció unido a la expansión y a la influencia de la famosa abadía. En general, es representado con el hábito benedictino, con un bastón de abad en la mano, mientras con la otra, acaricia al oso que, según la leyenda, lo ayudó a edificar su primer eremitorio. Otras representaciones evocan escenas de la vida del santo. Su fiesta se celebra el 16 de octubre.

BIBL.: BHL 3245-3258 y *Novum Suppl.*; BS VI, 15-19; BERSCHIN W., *Gallus abbas vindicatus*, *Historisches Jahrbuch* 95 (1975) 257-277; *Helvetia Sacra* III, *Die Orden mit Benediktiner Regel* I, 2, Berna 1986, 1186-1187 (con amplias indicaciones bibliográficas sobre la extensa literatura relativa al santo y a su culto); KRUSCH B. (ed.), *Vita Galli confessoris triplex*, MGH SS rer. Mer., IV, Hannover 1902, 229-337; *Quellen zur Geschichte der Alamanen von Marius bis Paulus Diaconus*, en *Quellen zur Geschichte der Alamanen* III, Heidelberg 1979, 29-68.

E. Chevalley

GARCÍA

Ss. X-XI – abad – fiesta: 25 de noviembre

Nació entre Belorado y Briviesca, en el lugar llamado Quintanilla, que ya por el santo tiene el sobrenombre de

San García, impuesto por los muchos beneficios que ha logrado el pueblo por el patrocinio de este bienaventurado patrono. Su nacimiento tuvo lugar a finales del s. X o principios del XI, según puede deducirse de lo que se dice de él: que vivió lleno de días y de méritos hasta el año 1073. Le pusieron el nombre de García, muy común en aquella época –hoy es muy corriente como apellido, pero quizá como nombre sólo siga existiendo en el pueblo del santo—. Pocas noticias se conocen acerca del pasado histórico de la citada localidad. Según algunos historiadores, la población de Quintanilla de San García existía ya en tiempos de la invasión romana.

García se sintió atraído por la floreciente orden de san Benito y se consagró al Señor en el monasterio de San Pedro de Arlanza, cuyo nombre va tan íntimamente ligado a la memoria milenaria del conde Fernán González, y cuyas ruinas actuales aún nos muestran la antigua suntuosidad y grandeza de su torreón, de su iglesia y de su claustro. Allí vivió y se santificó el monje García, entregado a la oración y al trabajo como fiel cumplidor de la regla benedictina. Se fue consumiendo su vida, como lámpara evangélica, por el bien de sus hermanos, cantando las alabanzas divinas, dedicado al estudio de las Sagradas Escrituras y de la Liturgia, copiando códices antiguos y trabajando los campos. Floreció tanto en la observancia regular que el rey don Fernando I, quien frecuentemente iba a Arlanza, viendo con sus mismos ojos la prudencia, piedad, fervor y demás virtudes de este monje, hizo que se le encomendase la abadía de aquella casa. Regentó el famoso cenobio cas-

tellano entre los años 1039 y 1073, pero se duda si su prelación fue continuada o hubo algún otro abad intermedio. El anteriormente mencionado monarca le nombró entre uno de sus principales consejeros, como lo eran los otros tres santos abades que florecían en la provincia burgalesa: santo Domingo de Silos, san Íñigo de Oña y san Sisebuto de Cardeña. Aparecen los cuatro juntos suscribiendo donaciones de reyes y magnates y tomando parte en los principales acontecimientos de la época: «Felices tiempos –dirá Berganza–, y bienaventurada la Iglesia de Burgos, que dentro de diez leguas alrededor de ella tuviese juntamente tales cuatro preladados de monasterios».

San García tomó parte en las deliberaciones del concilio de Goyanza en orden a restaurar las antiguas leyes visigóticas y la disciplina de la Iglesia (ca. 1050). Estuvo presente en la batalla de Atapuerca, donde el rey Fernando I de Castilla venció a su hermano don García de Navarra (ca. 1054). Conoció personalmente en la corte de Sancho II a Rodrigo Díaz, Pedro Bermúdez y Alvar Fáñez, y probablemente asistió al célebre juramento de Santa Gadea de Burgos, que el Cid Campeador exigiera a Alfonso VI. Así pues, fue uno de los hombres que hicieron a Castilla, junto con los otros santos monjes y grandes caballeros cristianos. Es cierto que no conquistó ciudades moras, ni dirigió mesnadas al campo de batalla, pero su obra no fue menos bella y eficaz que la de los valientes guerreros. En el silencio de su monasterio rezaba y gobernaba su grey, formaba hombres avezados a la virtud y al trabajo, pedía las bendiciones del cielo para los

cruzados de la fe, construía, enseñaba, conservaba el fuego de las tradiciones patrias y de la vida cultural. Por la proximidad del monasterio de Arlanza al de Silos, sus abades estuvieron estrechamente relacionados, llegando a ser íntimos amigos y realizando en común numerosas tareas. Ni siquiera la muerte les pudo separar, ocurrida la de ambos en 1073. A Gonzalo de Berceo no se le pasó por alto este detalle de compañerismo y mutua colaboración pues, en *La vida de santo Domingo de Silos*, menciona varias veces a san García, como en aquellas estrofas que dicen: «Avia un abbad sancto, servo del Criador/ Don García por nombre, de bondad amador,/ Era del monesterio cabdiello sennor,/ La grey demostrava qual era el pastor».

El epitafio de su tumba, colocada en la pared de la nave izquierda de San García, hacía referencia a un extraordinario milagro, pues según afirma Sandoval decía: «Aquí está sepultado el cuerpo del glorioso san García, Abad que fue de esta Casa; y entre muchos testimonios que ay de su santidad, uno es, que un Viernes Santo, comiendo pan y agua con sus Monges, echando la bendición, convirtió el agua en vino. También le fue revelado dónde estaban los gloriosos mártires san Vicente, santa Sabina y Cristeta, sus hermanas: y consultándolo con santo Domingo de Silos, de común parecer fueron a dar parte al rey don Fernando el Primero, el qual acompañado de muchos obispos, y grandes de su Reyno, fue a Abila, y de allí con este santo y Real acompañamiento los traslado a esta Casa por intercesión de este Santo, el qual murio año de MLXXIII».

El culto a san García aparece claramente manifiesto en el año 1620, en que el papa Paulo V, a petición del rey Felipe III, ordena que se trasladen sus restos del sepulcro donde se encontraban, al altar de la Capilla de los mártires del mismo monasterio para su veneración, apoyado en la fama de santidad de que gozó por la milagrosa conversión del agua en vino. Todos los detalles de este glorioso acontecimiento se hallan escritos en latín, en un pergamino de aquella misma época, encontrado dentro de una urna que contenía los restos del santo. La segunda nota de este documento, también en latín, se refiere a la apertura de dicha arqueta para hacer entrega de unas de las reliquias de san García a su pueblo natal.

Desde principios del s. XVII crece considerablemente la devoción a este santo, y particularmente entre los vecinos de su patria chica, que mostraron verdaderos deseos de tener alguna reliquia. Lo solicitaron del abad de Arlanza y, obtenida la debida autorización del nuncio en España, monseñor Alejandro Aldrobandini, el 4 de abril de 1724, y del General de la orden benedictina, Fr. Antonio Sarmiento, el 13 de mayo del mismo año, se desplazaron a Arlanza los apoderados de la villa, el Cabildo y una nutrida comisión de Quintanilla de San García. Un párrafo de la crónica, redactada con todo género de detalles por uno de los notarios apostólicos asistentes al solemne acto de entrega de la reliquia, dice textualmente en este sabroso castellano del s. XVIII: «Estando en este real Monasterio de San Pedro de Arlanza, Orden y Relixión de N. P. san Benito, diferentes clérigos y seculares de

la villa de Quintanilla de San García, jurisdicción de Arzedianato de Brieviese, fin de que se les diese y entregase para su consuelo y mayor devoción una reliquia insigne de N. P. san García, natural que fue de dicha villa, para colocarla con la mayor solemnidad en el retablo que nuevamente se ha erixido a honra y gloria de dicho santo, en la parroquia de Santa María de Aliende... el R. P. M. Fr. Diego Martínez de Cisneros, abad de dicho monasterio, mandó se sacase el hueso grande de la cadera derecha, que es el mismo que quería hazer entrega...».

Era el 16 de enero cuando en medio de gran regocijo popular llegaba aquella preciada reliquia de san García a su pueblo natal. Venía envuelta en algodones y cubierta con un cendal azul, dentro de una arqueta dorada cerrada con dos llaves, en manos de don Pedro de Vesga, cura y beneficiado de la parroquia, y añade el P. Flórez: «al punto que llegó la sagrada reliquia a Quintanilla, empezó a difundir favores sobre los enfermos que imploraban su patrocinio...». Otra fecha importante en lo referente al culto de las reliquias de san García fue la del 28 de octubre de 1734 en la que, también dentro de una extraordinaria solemnidad, se trasladaron sus restos de la antigua urna a otra nueva de madera de ébano y filigranas de plata, que es la que existe actualmente.

En el año 1835, extinguido el monasterio de Arlanza, los restos de san García, juntamente con los de otros santos mártires y monjes, fueron llevados a la colegiata de Covarrubias, y su anillo abacial pasó al monasterio de Silos. A estas fechas debemos añadir la del 23 de junio de 1973 en que,

con motivo de la fiesta del IX centenario de san García, se trasladó a su patria chica la arqueta que contiene sus restos y su anillo, de bronce y de piedra de cornalina. Presidieron los actos el prelado de la diócesis, don Segundo García y el abad de Silos, don Pedro Alonso. De todo esto queda constancia en una breve crónica que se incluyó, en los restantes documentos hallados, dentro de esta urna. La fiesta litúrgica de san García se celebra el 25 de noviembre.

BIBL.: DHGE V, 229; ES XXVII, 65-73; DE NANCLARES E. M., *Santoral español II*, Madrid 1864, 314-323; SERRANO L., *Cartulario de san Pedro de Arlanza*, Madrid 1925, XI-XII, 97-153; URQUIZA RUIZ J. A., *Rasgos biográficos de san García, abad de Arlanza*, Boletín del Arzobispado de Burgos 1973, 422-426.

J. J. Rodríguez Velasco

GASPAR DEL BÚFALO

1786-1837 – fundador de la congregación de los Misioneros de la Preciosísima Sangre – canonizado el 12 de junio de 1954 – fiesta: 28 de diciembre

Nació en Roma el 6 de enero de 1786, de una noble familia venida a menos. El padre se llamaba Antonio y la madre Annunciata Quartieroní. Realizó sus estudios en el Colegio Romano, antigua e ilustre escuela de la Compañía de Jesús, entonces suprimida, y en manos del clero secular. Con veinte años fue elegido director de la Obra de San Galla y el 31 de julio de 1808, fiesta de san Ignacio de Loyola, fue ordenado sacerdote. Fue nombrado canónigo coadjutor de la basílica de San Marcos. Gaspar del

Búfalo se dedicó con pasión a la predicación y a la asistencia a los más pobres en la Roma de inicios del s. XIX. A él se debe el nacimiento del oratorio de Santa Maria in Pincis y la evangelización de los carreteros y campesinos de la campiña romana que tenían sus almacenes en el Foro Romano, llamado Campo Vaccino. Las dificultades de aquellos años también alcanzaron a la Iglesia. En la noche del 5 al 6 de julio de 1809, Pío VII fue hecho prisionero y deportado por Napoleón: la noticia se vivió con gran angustia por muchos católicos y marcó profundamente a toda aquella generación.

El 13 de junio de 1810, Gaspar se negó a hacer el juramento de fidelidad al gobierno napoleónico y pasó cuatro años en las cárceles de Piacenza, Bologna e incluso en Córcega. No pudo regresar a Roma en libertad hasta 1813, renunciando al cargo en la basílica de San Marcos; entonces empezó a dedicarse a la que sería su actividad principal durante el resto de su vida: las misiones populares en la campiña romana. Este modo de evangelizar se difundió mucho a lo largo de todo el siglo, sobre todo en los ambientes rurales, acompañado de una predicación que se centraba principalmente en la devoción a la Preciosísima Sangre de Jesús. Dicha devoción, estrechamente unida al culto al Sagrado Corazón, nacido a principios del s. XVII, conoció una enorme difusión en Francia, Polonia y en el resto de Europa a lo largo de todo el siglo.

El 15 de mayo de 1815 fundó la congregación de los Misioneros de la Preciosísima Sangre en la que se inscribieron muchos hombres ilustres entre los que se encontraba el futuro

↗ Pío IX, Giovanni Mastai Ferretti. La congregación conoció avatares muy agitados y León XII, Pío VIII y el camaldulense Gregorio XVI no consideraron oportuno aprobar los estatutos, seguramente influenciados e informados por el partido contrario al futuro santo. No eran tiempos fáciles y las revueltas populares de aquellos años hicieron mucho más difícil la actividad de Gaspar, quien prudentemente decidió interrumpir las misiones, que ocasionaban enfrentamientos con los religiosos, y retirarse a Albano para reflexionar y trabajar en las diferentes instrucciones que poco a poco había escrito para sus misioneros, formando, en su redacción definitiva, una auténtica regla. El 25 de febrero de 1832 murió además uno de sus protectores en la curia, el cardenal Cristaldi. Gaspar, para obtener la aprobación de la congregación, se dirigió al cardenal Odescalchi. Sin embargo, la actitud del pontífice no fue positiva: Gregorio XVI empleó palabras duras, mostrándose seriamente disgustado y contrario a las bases mismas de la congregación. El papa dijo posteriormente estar convencido de que Gaspar era rico y que no había ninguna necesidad de sostener la congregación con ayudas de la Santa Sede. Se le aconsejó al futuro santo disolver el instituto, pero no lo hizo y durante ese tiempo logró las ayudas necesarias sin necesidad de clausurarlo. ¿Cuáles fueron los motivos de tanta adversidad? Se debe hablar de desconfianza y del peso de la «tradición»: tras las críticas de los tres pontífices, no era fácil cambiar de actitud; demasiados juicios equivocados, difícil alejar las calumnias. Gaspar decidió no insistir más en el

tema de la aprobación, que no llegó mientras vivió el fundador. De hecho, la situación no cambió, a pesar de que la Santa Sede concediese permisos para la apertura de nuevas casas. En efecto, el papa que había sido el más duro en las condenas a Gaspar fue quien, posteriormente, se esforzó más en la aprobación de su congregación, una vez que cambió el clima y las acusaciones resultaron falsas. De este modo aprobó con un decreto apostólico la regla y el instituto, donó a los misioneros una casa en Roma y abrió los primeros procesos ordinarios para la beatificación del futuro santo. Gaspar intentó otros caminos para llevar adelante su instituto. Por ello, en 1834, junto a la futura beata María Mattias fundó el instituto de las Hermanas Adoradoras de la Preciosísima Sangre. La congregación acogió a algunas maestras que se dedicaban a la enseñanza religiosa de la juventud femenina en toda la campiña de los alrededores. Las dos familias religiosas se coordinaron en la Pía Unión de la Preciosísima Sangre que Gaspar formó en 1808 junto con Francesco Albertini.

Las misiones al pueblo no pasaban inadvertidas en la campiña romana de aquellos años; junto a las manifestaciones de hostilidad, surgió la voz de numerosas curaciones de gente que había tocado al futuro santo; esto contribuyó posteriormente a difundir el culto que se extendió entre Palestrina, Acuto y Anagni y, en general, por toda la campiña de Roma.

«Ángel de paz» era el nombre con el que se le llamaba, sobre todo porque Gaspar se hizo famoso por haber pacificado numerosas bandas de ladrones que azotaban la zona. El fenó-

meno del bandolerismo no era nuevo y creaba serios problemas a los viajeros que se dirigían hacia el sur. Este era un fenómeno endémico del Estado Pontificio, expresión de un malestar profundo de la sociedad campesina del s. XIX. El bandolerismo se había extendido con robos, agresiones, violencias, desde Colli Albani hasta las puertas de Nápoles, desde el litoral tirreno hasta Ciociaria, formando casi un estado dentro del Estado, con cabecillas que ejercían su jurisdicción por zonas. El núcleo del bandolerismo se había formado a partir de los que habían rechazado la ocupación militar napoleónica: los opositores políticos a los gobiernos afrancesados y una parte muy pobre de la población. Llegó hasta tal punto la peligrosidad del bandolerismo que Roma decidió la destrucción de un pueblo entero, Sonnino, acusado de ser una base del bandolerismo. Gaspar había conocido aquel pueblo durante las misiones, algunos años antes, escribiendo al papa directamente y explicándole la gravedad de una acción similar: «Sería poco conveniente para la mansedumbre eclesiástica que el Vicario del Dios de la paz fuese inexorable en la destrucción de un pueblo entero de unas tres mil almas... El Dios de la paz y de la mansedumbre por sólo diez justos se ahorraría la destrucción de la infame Pentápolis. Y Vuestra Santidad que es su Vicario y su imitador en vez de hacer pagar reos por inocentes, querría también castigar indiscriminadamente todo el pueblo». Así, León XII encomendó la tarea de pacificación al futuro santo, que con las armas de la predicación, de la misericordia y de la amis-

tad logró pacificar las almas de tanta gente y acabar con el bandolerismo de aquella región. Llamando a todos los que querían comprometerse en una empresa de este tipo, Gaspar pasó mucho tiempo en el campo y en las aldeas, y del enfrentamiento se pasó al encuentro con muchos bandoleros: *largos coloquios que abrieron a la confianza*. En la «Casa delle Canne», en Sonnino, Gaspar reunió un buen número y les predicó como si fuesen «monaguillos». Ellos pedían verse salvados de la pena capital que les correspondía, a pesar de que se entregaban voluntariamente. La carta del futuro santo al papa estaba llena de sentimientos de caridad y de paz que lograron resolver por el momento el fenómeno del bandolerismo, al menos en sus expresiones más radicales.

Otro campo de interés y de acción del futuro santo fue su lucha contra la masonería, a la que dedicó muchas de sus predicaciones al pueblo. También fue llamado por eso el «martillo de los sectarios».

Los últimos años de su vida, de 1831 a 1836, fueron intensos, aprovechando también la relativa paz de la que se gozó después de las revueltas de 1830. En los primeros meses de 1837 se produjo un empeoramiento de su salud y la enfermedad le atacó definitivamente: Gaspar del Búfalo murió en Roma el 28 de diciembre de 1837, en el corazón de la ciudad, junto al Teatro Marcello. El culto se extendió rápidamente no sólo en la campiña romana, sino también en Francia, por la curación de Francisca De Maistre, hija del gobernador de Niza y sobrina de José De Maistre, quien por los escritos de Gastón de Ségur y [✓]Pedro Julián Eymard, fun-

dó los Sacerdotes y las Esclavas del Santísimo Sacramento, poniendo el acento sobre todo en la devoción a la Sangre Preciosísima de Jesús. Fue sepultado en la iglesia de Santa Maria in Trivio.

Los procesos tuvieron lugar a lo largo de todo el siglo. Se iniciaron en Albano en 1840, tres años después de su muerte. Ese mismo año se exhumó el cadáver. En Ancona se celebró el proceso ordinario desde 1841 hasta 1847 y en Roma en 1843. El examen de las virtudes se inició en 1855 y terminó en 1864 en Roma y Albano. Gaspar del Búfalo fue beatificado por [✓]Pío X el 18 de diciembre de 1904 y canonizado por Pío XII el 12 de junio de 1954.

BIBL.: BS VI, 40-43; DIP IV, 1038-1041; DE LIBERO G., *San Gaspare Del Bufalo romano*, Roma 1954; RIZZOLI E., *Alcuni membri della Congregazione del Prezioso Sangue*, Frosinone 1880.

F. Dante

GASPAR LUIS BERTONI

1777-1853 – fundador de los Sacerdotes de los Sagrados Estigmas – canonizado el 1 de noviembre de 1989 – fiesta: 12 de junio

Nacido en Verona en 1777, cursó los estudios literarios y filosóficos en su ciudad, formándose espiritualmente en la Congregación mariana de los padres jesuitas. Terminados los estudios de teología en el seminario veronés, fue ordenado sacerdote en 1800. Gaspar Bertoni pertenece a esa generación de católicos que a principios del s. XIX tuvieron que vivir las consecuencias de la Revolución francesa,

cuando, por primera vez, rotos los equilibrios seculares, la Iglesia era una parte más del mundo, frente a una sociedad que reclamaba los valores laicos y autónomos de la enseñanza del magisterio eclesiástico.

Ante los nuevos desafíos del mundo moderno, Bertoni ofrece una doble respuesta, que serán las pautas de su apostolado: el compromiso con los jóvenes, para ayudarles a organizarse en la vida civil como católicos, y la formación espiritual del clero, en torno al redescubrimiento de la devoción al Sagrado Corazón y en posiciones próximas a san [✓]Alfonso María de Liguori. De familia burguesa, sacerdote y fundador de una congregación religiosa (los Sacerdotes de los Sagrados Estigmas), Bertoni tiene una personalidad compleja. «Bertoni –ha escrito De Rosa– habla de un plan de Reforma, no formula hipótesis políticas; está dentro de la Restauración como tiempo histórico, pero fuera de la misma por el sentimiento singular que tiene de la misión del sacerdote en un mundo que ha llevado el desafío hasta el mismo corazón de la Iglesia». Bertoni se mueve dentro de una sociedad agrícola, empobrecida por verse marginada de los incipientes centros industriales del norte de Italia, como son Milán y Turín, y vive dramáticamente una rápida sucesión de acontecimientos inquietantes: desde Napoleón hasta la República itálica y la dominación austríaca, y la frontera entre los dos imperios que incluso dividió la ciudad de Verona. Confín no sólo geográfico sino también simbólico, por ser el punto de fricción más evidente entre lo antiguo y lo nuevo, entre los ejércitos napoleónicos, republicanos e imperiales y

los austríacos. Véneto aparecía entonces una región al margen del desarrollo, con una clase de comerciantes únicamente preocupada por sus títulos e incapaz de aglutinar a las nuevas generaciones de la burguesía mercantil, preparadas para poner en práctica las iniciativas que, dentro de poco, vendrían de Europa. Bertoni vive en este contexto planteándose el problema de dar una respuesta a generaciones de jóvenes que, por primera vez, no eran necesariamente cristianas. Es educado por el futuro prepósito general de la Compañía de Jesús, Luis Fortis, que deja su sello en las futuras iniciativas del sacerdote veronés. La primera de todas, una «Cohorte mariana», organización de jóvenes, muy parecida a las tradicionales Congregaciones marianas de tintes ignacianos, una especie de oratorio mariano, del que posteriormente nacieron escuelas elementales, catequéticas y musicales, talleres de artes y oficios, asociaciones religiosas, culturales y recreativas. 1802 fue un año duro para Bertoni, que asistió impotente al cierre de todas estas actividades por el gobierno napoleónico. La tranquilidad volvió después de 1815, y fueron años de renovado empeño: asume la dirección espiritual del seminario episcopal, puesto clave para comprender a las nuevas generaciones de los futuros sacerdotes, y funda un centro de estudios gratuito para los pobres de la ciudad. Dos tareas muy distintas, pero que se inscriben en la óptica apenas descrita, que no quiere dejar al margen ni el compromiso religioso ni su expresión «externa». Entre el fin del reino itálico y la dominación austríaca, Gaspar Luis vive en un activismo nada común, sobre todo para un

hombre enfermo que, por problemas en las piernas, debe sufrir numerosas operaciones: una úlcera le obligará a guardar cama los últimos 12 años de su vida.

Pone así las bases de su instituto de «Misioneros apostólicos para ayuda de los obispos», cuyas constituciones reflejan marcadamente sus orígenes jesuíticos, defiende después la escuela libre masculina, mientras sigue con su tarea de predicador-formador de jóvenes a través de ejercicios espirituales y retiros. Bertoni se convierte, en pocas palabras, en uno de los protagonistas de la vida religiosa y social de Verona con características propias, alejándose, por lo que concierne a la escuela, de los métodos más severos que discriminaban a las jóvenes que, en general, no tenían acceso a la educación. En el campo de la formación del clero, Bertoni se apartó de los excesos rigoristas, propios de la formación jansenista, acercándose en cambio a la enseñanza de Ligorio, más disponible y comprensivo con el creyente que se acercaba con su complejidad y sus errores al sacerdote. La confesión se convertía así en ocasión para tratar a muchas generaciones de hombres. Se intentaba dialogar con las nuevas generaciones de un mundo cuyas categorías ya no eran las del siglo anterior. Esta Verona de Bertoni, de Leopoldina Naudet y de \sphericalangle Magdalena Canossa, vivía y respiraba la cultura de la Restauración, legitimista y contrarrevolucionaria, desconfiada y recelosa de las libertades del liberalismo moderado. Muy pronto, a partir de comienzos de los años cuarenta del siglo, se entraría en una nueva fase del catolicismo político italiano, la del neogüelismo. Las obras de piedad, de caridad

y de educación que poco a poco fueron surgiendo en el norte de Italia no son más que el producto de esta cultura contrarrevolucionaria y tradicionalista, pero con la percepción clara de que la Revolución francesa había abierto una fase nueva: los católicos debían estar preparados para hacer frente a los diferentes campos de la cultura y saber dar una respuesta a las nuevas generaciones. Sólo en este cuadro es donde tienen sentido las numerosas iniciativas de Bertoni en la Verona del s. XIX y permiten entender el modelo de santidad propuesto.

Ciertamente, la clave para entender la espiritualidad de Bertoni se encuentra en el *Memorial*, donde propone, modificándolo, el antiguo modelo del culto al Sagrado Corazón. La palabra clave es la intimidad con Dios, que se convierte en apostolado de cara a los jóvenes, tratando de convencerlos de que para probar la bondad del Señor hace falta vaciarse «de los impertinentes afectos del siglo». Era hombre de lecturas de peso y tal vez llegara a conocer las obras de \sphericalangle Francisco de Sales o los textos de \sphericalangle Teresa de Ávila; la realidad es que las experiencias místicas, recogidas en el *Memorial* y que acompañaban a su cotidiana actividad, se cruzan y renuevan la corriente de espiritualidad del s. XIX centrada en el corazón. En Bertoni, en una palabra, se conjugan las dos almas: la antigua y rica mística del corazón y la del apostolado, que no se detiene en la oración y la devoción, sino que tiende a lo social, a la recuperación de las conciencias de las nuevas generaciones. Bertoni habla en sus recuerdos de 1812 de una experiencia mística en la que califica a la muerte de «dulce y penosa». Esta contradic-

ción parece ser el símbolo de su vida, entre efusiones místicas y compromisos concretos.

No se puede hablar de culto en el sentido clásico para Bertoni, que no es santo «de la masa» (De Rosa), sino de una opción hecha a posteriori por la Iglesia al proponerlo como modelo de aquel empeño que, en el interior de la cultura de su época, debe asumir todo creyente al hacer propios los desafíos del mundo y reafirmar la presencia de una Iglesia que no calla, que trabaja y lucha, aunque no se la entienda. Bertoni es beatificado y canonizado mucho tiempo después, en una época que tiene poco que ver con la era napoleónica: a menudo, el largo recorrido del proceso hace compleja la comprensión y transmisión del mensaje que la Iglesia pretende enviar mediante la proclamación de santidad de un hombre. En Bertoni se puede descubrir el significado de esta canonización: es un creyente que frente a una difícil transición de la sociedad se pone a buscar muchos caminos, diferentes entre sí, para garantizar la visibilidad de la Iglesia.

Murió en Verona el 12 de junio de 1853. Los procesos ordinarios se abrieron en su ciudad en 1897. Fue beatificado el 1 de noviembre de 1975 y canonizado el 1 de noviembre de 1989.

BIBL.: BS III, 117-118; DIP I, 1404-1407; DSp I, 1535-1537; DALLE VEDOVE N., *Un modello di santo abbandono*, Verona 1951; DE ROSA G., *Storie di santi*, Bari 1990; MATTEI G., *Il venerabile Gaspare Bertoni*, Verona 1924; STOFFELLA G., *Il diario spirituale di Leopoldina Naudet e del venerabile Gaspare Bertoni*, Verona 1930; *Pagine di vita cristiana* (Raccolta di prediche giovanili), Vicenza 1947.

F. Dante

GASPAR PÁEZ PERDOMO \sphericalangle BRAULIO MARÍA CORRES Y COMPAÑEROS

GAUDENCIO DE BRESCIA

Ss. IV-V. – obispo – fiesta: 25 de octubre

La principal fuente de la vida de Gaudencio, considerado octavo obispo de la sede bresciana, son sus 25 sermones o *Tratados*, precedidos por un prólogo dirigido a Benévolo, antiguo «magister memoriae» del emperador Valentiniano II y personaje importante en la comunidad cristiana de Brescia. Otros testimonios sobre Gaudencio están contenidos en escritos de \sphericalangle Juan Crisóstomo (PG LII, 715) y Paladio (PG XLVII, 15).

Probablemente clérigo de la Iglesia bresciana durante el obispado de Filastrio (†387/388), en torno al 386 hizo un viaje a Oriente que, a través de Capadocia, lo llevó hasta Jerusalén, donde tal vez llegara a conocer a Rufino de Aquilea, Paladio y \sphericalangle Jerónimo. Durante su permanencia en Tierra Santa murió el obispo Filastrio, y el clero y el pueblo de Brescia indicaron como sucesor suyo a Gaudencio, con la aprobación de san \sphericalangle Ambrosio y de los demás prelados de la región, enviando inmediatamente a Oriente una embajada para comunicarle el nombramiento e instarle a aceptar.

La consagración de Gaudencio debió de producirse después del 388 y seguramente antes del 397, año de la muerte de san Ambrosio, ya que el arzobispo de Milán intervino en la ceremonia con un discurso. Entre el año 400 y el 402 Gaudencio consagró en Brescia la basílica denomina-

da «*Concilium sanctorum*» (la actual iglesia de San Juan), en la que depositó las reliquias de los evangelistas ↗Juan y ↗Lucas y de los apóstoles ↗Andrés y ↗Tomás, recibidas probablemente de san Ambrosio en testimonio de los lazos entre las diócesis de Brescia y Milán (en cambio, según otros recogidas durante su viaje a Oriente). Alrededor del 406, Gaudencio formó parte de la delegación de cinco obispos enviada por el papa ↗Inocencio I a Oriente para presionar sobre la corte imperial a fin de que fuera integrado en su sede Juan Crisóstomo, desterrado por la emperatriz Eudoxia y entonces relegado en Cólquida. La misión no tuvo ningún éxito, ya que la delegación, al llegar a Atenas, no pudo proseguir, viéndose obligada a volver a Italia.

Gaudencio gobernó a la Iglesia de Brescia hasta el 410 ó 411, con fama de excelente pastor y elocuente orador, y después de su muerte fue sepultado en el «*Concilium sanctorum*». Fue objeto de culto, además de en Brescia, también en la cercana ciudad de Bérgamo. Su memoria se celebra el 25 de octubre.

Sus 21 *Tratados*, destinados a la instrucción de los neófitos y fruto de su predicación en una intensa actividad pastoral, contienen enseñanzas sobre las principales verdades del cristianismo y están inspirados en una espiritualidad marcadamente cristológica. La mayor parte de estos escritos está constituida por comentarios a pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento (1-15 y 18-19: las bodas de Caná, curación del paralítico, el juicio del mundo según Jn 12,31, la venida del Consolador, los Macabeos, etc.); otros contienen reflexio-

nes sobre su consagración episcopal (16) y las homilías para la dedicación del «*Concilium sanctorum*» (17) y en honor de los apóstoles ↗Pedro y ↗Pablo (20, que se cree pronunciada en Milán en presencia de san Ambrosio).

BIBL.: BS VI, 47-54; EC V, 1962; DPAC I, 918; DSP VI, 139-143; DTC VI, 1166; GAUTHEY C., *Sanctus Gaudentius episcopus et notarius*, *Brixia Sacra* 7 (1916); GLUECK A., *S. Gaudentii Episcopi Brixienensis Tractatus*, en CSEL, 68; GUERRINI P., *La basilica di San Giovanni e le sue opere d'arte*, Brescia 1922; MARX F., *S. Filastri Episcopi Brixienensis diversarum hereseon liber*, en CSEL, 38, VI-VII.

D. Tuniz

GAUDENCIO DE NOVARA

Ss. IV-V – obispo – fiesta: 22 de enero

La ininterrumpida tradición de la Iglesia de Novara –basada sobre todo en el testimonio de las dos listas episcopales más antiguas, los *dípticos*, redactados en el s. XI–, recuerda al confesor Gaudencio como el primer obispo de la diócesis, cuya institución se remonta a finales del s. IV. Sin embargo, la primera noticia históricamente documentada sobre el proto-obispo y su culto es de la época longobarda (729), aunque hasta el 841 no se tiene el testimonio de una iglesia dedicada a él, en la que se custodiaban sus reliquias.

La *Vita* medieval de Gaudencio –compuesta probablemente entre finales del s. XI e inicios del s. XII, en el clima de la reforma de la Iglesia y teniendo en cuenta que en tierra lombarda no se habían apagado del todo los ecos de la predicación patarina– presenta al primer obispo de Novara

como originario de Ivrea. El hagiógrafo, que dice que escribe «apoyándose en los méritos del papa León» (↗León IX, uno de los promotores de la reforma), narra que en Novara el joven fue discípulo del sacerdote Lorenzo. Cayendo víctima este último de la reacción pagana, Gaudencio se trasladó a Milán, donde fue notario de san ↗Martín de Tours. Inmediatamente, durante la persecución arriana, acompañó al obispo ↗Eusebio de Vercelli en su exilio palestino de Escitópolis.

De regreso a Novara, Gaudencio comenzó una vida en común con algunos discípulos. Poco tiempo después, el obispo ↗Ambrosio, mientras volvía a Milán desde Vercelli, no tuvo más remedio que detenerse en Novara –ya que llegado aquí, su caballo se negó a continuar el camino– para encontrar a Gaudencio, quien le predijo el episcopado: Gaudencio respondió que no sería Ambrosio quien lo consagraría. Poco tiempo después, los novareses pidieron al emperador –sin que existiese simonía– que nombrase obispo a Gaudencio, quien fue consagrado por Simpliciano, sucesor de Ambrosio.

Gaudencio gobernó la diócesis durante veinte años (según la tradición del 398 al 418), predicando, realizando conversiones y milagros, construyendo iglesias y monasterios, y convirtiéndose en padre de muchas comunidades. Presintiendo cercana la muerte, reunió al pueblo y al clero cristiano y, esta vez sin ninguna intervención imperial, nombró personalmente a su sucesor, Arabio, «para que no hubiese discordias en la elección del pastor». Tras su muerte, el 22 de enero, su cuerpo permaneció inco-

rrupto milagrosamente por seis meses, a la espera de que acabasen los trabajos de la basílica que él inició en las afueras de la ciudad, en la que fue sepultado el 3 de agosto. Junto a su tumba se dieron curaciones, en particular la de una mujer romana poseída por el demonio.

La *Vita* –cuyo texto está dividido en nueve *lectiones*, como testimonio de su uso litúrgico– contiene muchas llamadas a temas propios de la reforma de la Iglesia (condena la simonía, recomendando la vida en común de los sacerdotes, la subordinación a Roma) y presenta al santo como modelo de virtudes sacerdotales (pobreza, oración, fortaleza ascética). El relato del hagiógrafo indica dos fechas: el 22 de enero y el 3 de agosto; hoy se está de acuerdo en considerar a esta última como el día de la *depositio*, es decir, de la sepultura, y la primera como la fecha en la que tuvo lugar, en época carolingia, una *elevatio* (apertura de la tumba e inicio de la veneración de las reliquias) o incluso una *traslatio*, es decir, una nueva sepultura tras la instauración de la fiesta del santo. La fiesta del 3 de agosto fue la más difundida fuera de los confines diocesanos (Vercelli, Milán, Monza, Ivrea, Asti); la fecha de enero, que en Novara se mantuvo por mucho tiempo junto con la del 3 de agosto, se convirtió posteriormente en la principal y única fiesta desde finales del s. XIII.

El culto a san Gaudencio está ininterrumpidamente testimoniado a partir de la época carolingia. Al final de la Edad media se difundió, por parte de las autoridades locales y del pueblo, la costumbre de ofrecer procesionalmente al santo el 22 de enero el palio y la cera (presentada en forma

de árboles florecidos, llamados «canerri»). La tradición, probablemente ya recogida por los estatutos de la ciudad (anteriores al s. XV), se recuperó con fuerza a mediados del s. XVI, durante el dominio español, cuando la figura del patrón fue identificándose progresivamente con la clase dirigente urbana, como se puede encontrar en la *Vita di san Gaudenzio* escrita por Filippo Bagliotti en 1674.

La iconografía representa a Gaudencio con los tradicionales ornamentos pontificales. En particular se recuerdan los tres ciclos con episodios de su vida presentes en la basílica del santo en Novara, obra respectivamente de Gaudencio Ferrari (1514), Giovanni Mauro de la Rovere llamado «el flamenco» (s. XVII) y del escultor Carlo Beretta (s. XVIII).

BIBL.: BHL 3278 y *Novum Suppl.*: AS *Ianuarii* II, 417-421; BS VI, 56-57; DPAC I, 919; *Vita sancti Gaudentii egregii confessoris*, ed. crítica de G. COLOMBO, en *San Gaudenzio*, Novara 1983, 1-111; BAGLIOTTI F., *Della vita di san Gaudenzio primo vescovo e protettore di Novara*, Venecia 1674; CAVIGIOLI G. (ed.), *La vita di san Gaudenzio*, Novara 1934; HLAWITSCHKA E., *Die Diptychen von Novara und die Chronologie der Bischöfe dieser Stadt vom 9-11 Jahrhundert*, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 52 (1972) 767-780; PEROTTI M., *La vicenda di san Gaudenzio in tre cicli iconici conservati nella basilica del santo*, en *San Gaudenzio*, Novara 1983, 167-190.

D. Tuniz

GAUDIOSO

S. VI – obispo – fiesta: 3 de noviembre

Las fechas de su episcopado (527) y muerte (541) son sólo probables. Sus

padres pertenecían a la nobleza y estuvieron al servicio del rey Teodomiro. La alegría de tener descendencia motivó en ellos la elección del nombre. Le confiaron, para su educación, a san Victorián, en el monasterio de Asanio. Al lado de tan santo maestro, pronto se propagó la fama de sus virtudes y, por ello, fue nombrado obispo de Tarazona, donde trabajó con celo y sabiduría contra la herejía arriana. En una ocasión, al visitar el monasterio de Asanio, enfermó en un pueblo que se encontraba de camino, y allí murió santamente el 3 de noviembre, día en el que se celebra su memoria. La diócesis de Tarazona lo venera como copatrono junto con san Prudencio.

BIBL.: HERRERA J. A., *Historia sagrada de san Gaudioso, obispo de Tarazona*, Zaragoza 1701; RANZÓN P., *Gloria de Tarazona en los siglos pasados*, Madrid 1708.

V. Bonilla

GELASIO I

†496 – papa – fiesta: 21 de noviembre

Según el *Liber Pontificalis* era de origen africano, pero en una carta suya dirigida al emperador Anastasio I, Gelasio se declara romano de nacimiento. Respecto a tales testimonios, aparentemente discordantes, se ha hipotizado que nació en Roma de una familia de origen africano. Fue elegido papa el 1 de marzo del 492, poco después de la muerte de Felix III y su pontificado, aunque breve, fue uno de los más importantes y significativos del s. V, tanto por la energía y la transparencia con las que gobernó la

Iglesia, como por su reflexión teológica y abundante producción literaria.

En los comienzos de su pontificado tuvo que enfrentarse a una situación difícil, como ya algunos de sus predecesores, es decir, a la nueva situación política que en la práctica vivía Italia al separarse del Imperio, tras el 476, y que exigía a la Iglesia una nueva actitud hacia el poder político. En Italia se enfrentaban los dos reyes, germanos y arrianos, Odoacres y Teodorico. Con este último, que venció a Odoacres y se proclamó rey de Italia en el 493, Gelasio tuvo buenas relaciones, obteniendo que, aun siendo arriano tolerante, no interviniese en los asuntos de la Iglesia.

Al contrario, las relaciones con la corte de Bizancio y la Iglesia oriental estuvieron, a lo largo de todo su pontificado, marcadas por un clima de dificultades y tensiones, a causa, sobre todo, del cisma acaciano, que dividía a la Iglesia de Roma de la Iglesia constantinopolitana.

Gelasio se mostró intransigente, apoyado en la firme conciencia del *primatus iurisdictionis* del obispo de Roma sobre todas las demás Iglesias. Se reafirmó en sus posturas (como ya lo hiciera su predecesor Félix III) y para componer el cisma exigió que la Iglesia de Constantinopla borrara de los dípticos la memoria del obispo Acacio y de los monofisitas, pero el patriarca Eufemio, aunque era favorable a la reconciliación, se negó y no se llegó a ningún resultado positivo.

La firme conciencia del primado de la sede romana, así como de la autoridad y de la dignidad unidas a la persona del papa, vicario de Cristo, aparecen claramente en sus escritos y se hacen patentes en sus relaciones con

el emperador de la «nueva Roma» en Oriente, a quien Gelasio, desde su cátedra de la vieja Roma de los apóstoles, se dirigía de igual a igual. En una célebre carta enviada al emperador Anastasio, Gelasio expuso su doctrina sobre las relaciones entre sacerdocio e imperio, los dos poderes que rigen el mundo y que tienen sus máximos representantes en las personas del emperador y del papa. Según Gelasio, cada uno de los dos poderes constituía un encargo recibido de Dios y eran soberanos e independientes en sus propias esferas, pero reconocía a la *auctoritas* espiritual una superioridad intrínseca y demostraba una elevada conciencia de la autoridad universal de la sede romana. Tal doctrina, a la que dedicó también otros escritos, y que se inspiraba en Ambrosio y León I Magno, hizo de Gelasio un precursor del primado pontificio y, como sabemos, tuvo una gran influencia en la doctrina que inspiró a los canonistas medievales.

Además de su constante solicitud en relación a la Iglesia de Oriente, en el intento de reconducirla a la unidad católica, se dedicó a sus deberes pastorales: se ocupó con celo de restablecer en las Iglesias la disciplina, el orden y el derecho gravemente amenazados tras las invasiones germánicas. En más de una ocasión exhortó a los obispos de Piceno y Dalmacia a combatir el pelagianismo; además intervino en Roma tomando partido contra el intento de recuperar con adaptaciones la fiesta pagana de las lupercales. Su incansable actividad también está atestiguada por una abundante producción literaria: seis tratados y ciento cuatro documentos, entre cartas y fragmentos, ilustran su actividad pas-

total, su reflexión teológica y las líneas maestras de su política. Los principales temas tratados se refieren a la administración del patrimonio de la Iglesia, a la disciplina eclesiástica, en concreto al reclutamiento del clero, a las competencias de los sacerdotes y de los diáconos y a la consagración de nuevas iglesias. De sus cartas nace también una especial solicitud hacia los más pobres y débiles, especialmente hacia los huérfanos y las viudas. Sin embargo, no son obras de Gelasio, sino compilaciones posteriores, el sacramentario que lleva su nombre y el famoso *Decretum*, obra compleja y redactada probablemente a principios del s. VI por un clérigo del norte de Italia o de Galia. Además de sus principales escritos, se consideran vestigios de la figura de este pontífice una descripción redactada por Dionisio el Pequeño en el proemio a la colección de las decretales gelasianas y el *Liber Pontificalis* que, aunque a veces es confuso sobre los acontecimientos políticos contemporáneos a Gelasio, recuerda su actividad de edificación de iglesias, sobre todo fuera de Roma, su obra litúrgica, y lo describe como «amigo de los pobres».

En el retrato realizado por el monje Dionisio, llegado a Roma en la primera mitad del s. VI y en contacto con los discípulos de Gelasio, se puede apreciar la admiración que el pontífice había despertado en sus contemporáneos; Dionisio, al alabar las virtudes de Gelasio, subraya su humildad, sencillez de vida, su refinada sabiduría y, sobre todo, su generosidad y misericordia hacia los pobres.

Murió el 21 de noviembre del 496 y fue sepultado en San Pedro. Su fiesta se celebra el 21 de noviembre.

BIBL.: BS VI, 90-93; DHGE XX, 283-294; DPAC I, 922; DThC XI, 1179ss; JAFFÉ I, 83-95; LÖWENFELD S. (ed.), *Epistolae pontificum Romanorum ineditae* I, Leipzig 1885, 1-12; LP I, 51; PL 59, 13-190; *Collectio Avellana, Epistolae*, en CSEL 35, 357-468; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 53-54; SCHWARTZ E., *Publizistische Sammlungen zum Akazianischen Schisma*, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 10 (1934); SOTINEL C., en P. LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire de la papauté*, Paris 1994, 720-723; ULMANN W., *Gelasius (492-496)*, Estocolmo 1981.

U. Longo

GEMA GALGANI

1878-1903 – mística – canonizada el 2 de mayo de 1940 – fiesta: 16 de mayo

Nació en Camigliano (Luca) el 12 de marzo de 1878, de Enrico y Aurelia Landi. Pasó su breve vida casi en su totalidad dentro de las murallas de la ciudad toscana de Luca. Su familia era de origen burgués (el padre era farmacéutico), pero cayó en la pobreza cuando Gema era pequeña, por lo que la niña asistió con irregularidad a la escuela, a pesar de lo cual alcanzó una educación discreta. Asistió, aunque esporádicamente, al instituto de las «zitinias» de \nearrow Elena Guerra, donde entre otras cosas aprendió francés. Llegó a ganar una medalla de oro en un concurso de catecismo. Como prueban sus escritos, sobre todo el *Diario* y la *Autobiografía*, puede considerarse infundada la voz popular, sobre la que se han basado algunas biografías, que la describen como una pobre sirvienta semianalfabeta, similar a la famosa santa \nearrow Zita de Luca. Esta definición nació de una superficial interpretación del hecho de que

Gema, huérfana y sola, tras las desventuras familiares y tras varias enfermedades incluso graves, milagrosamente superadas, fue acogida en casa de los Giannini, una familia numerosa y acomodada (propietarios de una cerería), donde fue tratada como hija y hermana. Los diferentes miembros de esta familia, en concreto las mujeres, permanecieron espiritual y afectuosamente cercanas en todas las difíciles circunstancias de su vida, intentando comprender la excepcionalidad de sus experiencias y de su sufrimiento, a pesar de la voluntad de Gema de aislarse, de estar sola.

Muy pronto comenzaron los fenómenos místicos, que habrían dejado perplejos y desconcertados a los luqueses. En 1899 haciendo los ejercicios espirituales con las Visitandinas, Gema maduró la idea de hacerse religiosa, pero no fue aceptada, entre otras cosas porque el arzobispo Ghilardi dio un parecer contrario. Mons. Volpi, en cambio, su director espiritual, era partidario. En el Año Santo de 1900, asistiendo a la misión de los padres Pasionistas, conoció al P. Germano, quien sería su padre espiritual «extraordinario» y posteriormente su primer biógrafo. La oportunidad para una profundización de este conocimiento espiritual se la brindó la casa de los Giannini, donde se hospedaban los pasionistas cuando venían a Luca, dado que su Retiro del Ángel en las colinas de Brancoli era de difícil acceso. La correspondencia que se inauguró entre el P. Germano y Gema es una de las principales fuentes históricas para conocer la vida interior de la santa. También es importante su *Diario*, que en 1900 le mandó escribir Mons. Volpi y la *Autobiografía* que posterior-

mente le impuso por su parte el P. Germano. Entre los dos directores espirituales no siempre existía uniformidad de opiniones, actitudes o sugerencias y, en consecuencia, de ayuda y consolación para Gema, que sufriría bastante. Los fenómenos místicos comenzaron pronto a intensificarse: éxtasis, visiones, estigmas. Sin embargo, en las tareas cotidianas aparecía sencilla, natural, incluso taciturna, por lo que era descrita por los miembros de la familia Giannini como partícipe de los hechos de la vida cotidiana de todos, y entre los que se sentía comprendida y amada.

Pero la ciudad no mostraba la misma comprensión: tras la visita médica realizada por el doctor Pfanner, por deseo de Mons. Volpi, el diagnóstico permaneció reservado y se empezó a hablar cada vez más de histerismo. La aspiración de Gema no era otra que esconderse en un monasterio, pero sus intentos, posteriores al de las Visitandinas, no dieron fruto: en las «Mantellate», las «Barbantinas» o las «Zitinias» de Luca no pudo entrar por enfermedades repentinas o por motivos contingentes incluso banales, y en las Pasionistas de Tarquinia fue rechazada. Más que insistir en los datos biográficos de Gema, es importante comprender la atmósfera en la que vivió, porque la pequeña ciudad de Luca, con sus callejuelas, cerrada por las altas murallas con arboledas, terminó por representar para la jovencita «su» convento, ya que no se le permitió entrar en una comunidad religiosa propiamente dicha. Fue para ella un convento incómodo, en el que encontró poca comprensión, es más, donde tuvo que afrontar las burlas y las risas ajenas.

Su experiencia contemplativa, su mística de la Cruz, en la ciudad en la que, desde hacía siglos, se celebra con gran solemnidad la exaltación de la Santa Cruz el 14 de septiembre, que en su catedral custodia el «Volto Santo» o *santo rostro*, casi como símbolo y emblema no solamente de la propia fe religiosa, sino también de la propia identidad de la ciudad, la espiritualidad cristocéntrica de Gema encontró dificultades en su aceptación, cuando no rechazo, por parte de sus contemporáneos, tanto a nivel popular como culto. Quizás, dada la vida retirada que llevaba, no fue verdaderamente conocida por paisanos, a los que llegaban sólo vagas voces de visiones, de apariciones a las que estaba sometida la joven enferma. En la soledad de Gema se han detenido extensamente los biógrafos, que la han descrito como abandonada, sola, «expropiada» (Zoffoli, Agresti). También su experiencia mística nace de la soledad y en la soledad; no conecta con formas o expresiones de mística del pasado; no conoció, por ejemplo, las obras de san Juan de la Cruz o de santa Teresa de Jesús. En sus escritos no se ven rasgos de una doctrina o de una escuela teológica o ascética; sus páginas aparecen desprovistas de profundidades conceptuales; su prosa—definida prosa «niña»— es rica solamente de amor y de dolor. Pero fue conocida únicamente tras su muerte, que tuvo lugar un 11 de abril de 1903, víspera del domingo de pascua.

Poco después se reavivaron las polémicas sobre su santidad. En 1907 tuvo inicio en Luca el proceso ordinario informativo, poco tiempo después la publicación de la biografía escrita por el P. Germano de San Estanislao,

que también fue objeto de no pocas críticas. El proceso ordinario, que duró hasta 1911, no careció de dificultades y de contradicciones. En Luca, como se ha visto, la desconfianza hacia la santidad de la «pobre Gema» (como solía firmar sus cartas) era conocida: la mayor parte de los testimonios, sobre todo los del clero, tendían a considerarla sólo «una boba o una tonta» y definían sus éxtasis como fenómenos de histerismo. El P. Germano perseveró en su empeño, provocando las reacciones negativas de cuantos sostenían que la fama de santidad de Gema era invención de quien quería su canonización a toda costa. Tras la muerte del P. Germano los pasionistas retomaron y prosiguieron su trabajo con convicción y rotundidad, logrando recoger las pruebas y testimonios necesarios para la preparación de las siguientes fases de su causa de canonización, introducida después por Benedicto XV con el decreto del 28 de abril de 1920. Se siguieron el proceso apostólico de Pisa de 1922, después el de Roma y de Gaeta también en 1922, y en 1925 otra vez en Roma. Las *Posiciones* de estos procesos se conservan en el archivo generalicio de los pasionistas en Roma. Tras este laborioso y tortuoso camino, Gema fue proclamada beata en 1933 y fue canonizada el 2 de mayo de 1940.

La biografía relativa a Gema es vastísima, en todas las lenguas, porque la fama de la pobre joven, desconocida y burlada, ha traspasado rápidamente los confines de las murallas de la ciudad, atravesando mares y difundándose por todo el mundo cristiano. En España, los pasionistas expandieron rápidamente su devoción, teniendo un notable éxito, especialmente tras la construcción de su san-

tuario en Madrid, donde se conserva la reliquia de su corazón y al que acuden infinitos de devotos, especialmente los días 16 de cada mes y con colas interminables el 16 de mayo de cada año, día en el que se celebra su fiesta.

BIBL.: BS VI, 106-108; SANTA GEMA, *Autobiografía, Diario, Cartas, Varios*, El Pasionario, Madrid 1977; *Cartas de Santa Gema Galgani*, Roma 1979; *Jesús Solo*, Roma 1978 (selección de cartas y escritos). Del confesor y biógrafo GERMANO DE SAN STANISLAO, *Biografía della Serva di Dio Gemma Galgani*, (diferentes ediciones), en castellano: *Biografía de la sierva de Dios Gema Galgani*, Barcelona 1915; *Vida de Santa Gema Galgani*, Barcelona 1941.

AA.VV., *Mística e misticismo oggi*, Atti della Settimana di Studio di Lucca, Roma 1979; AGRESTI G., *Ritratto della Espropriata (S. Gemma Galgani)*, Luca 1978; BASILIO DE SAN PABLO P., *La bienaventurada Gema Galgani*, Barcelona 1936; *Vida abreviada de Santa Gema Galgani*, Madrid 1964; BRASILE M. L., *Gema Galgani. Una vita, una santa*, Luca 1978; CABELLO G. M., *Doctrina espiritual de Santa Gema Galgani*, Oviedo 1961; FABRO C., *Gema Galgani, testimone del soprannaturale*, Roma 1987; FUENTES V., *Vida de Santa Gema Galgani*, Santiago de Chile 1956; *Biografía de Santa Gema Galgani*, Guayaquil 1984; GEMÁN Y BASILIO PP., *Vida de Santa Gema Galgani*, El Pasionario, Madrid 1981; MONJE L. G., *La voz de Santa Gema*, Barcelona 1945; *Epistolario de Santa Gema Galgani*, Barcelona 1944; PIELAGOS F., *El estilo de Dios. Santa Gema Galgani*, El Pasionario, Madrid 1986; POMES F., *En la Escuela del Amor: Santa Gema Galgani*, Viña del Mar (Chile) 1979; VILLEPELÉE J. F., *La locura de la Cruz. Gema Galgani*, El Pasionario, Madrid 1989; ZOFFOLI E., *La povera Gemma. Saggi critici storico-teologici*, Roma 1957.

M. L. Trebiliani

GEMINIANO

S. IV – obispo – fiesta: 31 de enero

Obispo de Módena, vivió en el s. IV. De él sabemos más bien poco; el úni-

co testimonio de su época se refiere a un concilio celebrado en Milán por san Ambrosio en el 390: entre los participantes aparece Teodulo, que firmó como enviado por Geminiano. Por otras fuentes sabemos que Teodulo era un notario, sacerdote, hombre de confianza de san Geminiano, a quien sucedió en la sede de Módena. Geminiano, a su vez, era sucesor de Antonio (o Antonino), presente en el concilio de Sárdica (la actual Sofía, en Bulgaria) del 343, y recordado en la *Apología contra los arrianos* de san Atanasio de Alejandría. Geminiano tal vez pertenecía al grupo senatorial, como se podría desprender de su nombre latino y del hecho de que la mayor parte de los obispos tenían esa procedencia social. Escasas informaciones se obtienen de las *Vitae* escritas mucho tiempo después de su muerte, que sólo atestiguan con seguridad su nombre, haber sido obispo de Módena y su muerte el 31 de enero de un año impreciso de finales del s. IV, quizá en el 397. Es infundada la atribución a él de los sermones de san Zenón, sostenida por W. Montorsi, así como el desdoblamiento del personaje en dos obispos de igual nombre, uno que vivió en la primera mitad del siglo, otro en la segunda.

Sin embargo, es segura la presencia del culto a finales del s. V, por la erección de un templo en su sepulcro, por parte del sucesor Teodulo, y el cambio de la catedral y del centro de la ciudad. Al santo patrón está dedicada la sede episcopal y por un tiempo en la Alta Edad media, la ciudad misma de Módena, aparece en las fuentes como *civitas Geminiana*. Con la concesión de la construcción de las murallas de la ciudad, en el 891, por par-

te de Berengario I, el obispo de Módena asume los poderes locales; se logró un empuje al culto del santo patrón con la redacción de la *Vita brevior* (BHL 3296), escrita por un autor desconocido y que, en parte, copia la *Vita* de san Zenón de Verona y, poco después, la composición del famoso *Canto delle scolte modenese*, en el que se asocia la defensa de la ciudad por los húngaros a una anacrónica protección de Geminiano de los hunos de Atila. El santo patrón se convierte en elemento de identificación de la ciudad, como demuestra la existencia desde el 980 de una especie de hermandad de laicos (hombres y mujeres, según dos elencos distintos que nos han llegado) que se asociaron para ofrecer la iluminación de la catedral. Siguió, alrededor de la mitad del s. XI, la composición de una nueva hagiografía, la *Vita longior* (BHL 3297), que retomaba el milagro de los húngaros y subrayaba la presencia de los *cives* en el culto del santo. En correspondencia con la construcción de la nueva catedral románica de Lanfranco y Wiligelmo (1106), se escribió otro texto hagiográfico: la *Relatio translationis s. Geminiani* (BHL 3302), obra del *magischola* Aimón, del cabildo de la catedral de Módena, en el que se narra la construcción de la nueva catedral de Módena (1099-1106), el milagro realizado por el santo que permitió encontrar las piedras que permitieron acabar la obra, y la traslación del cuerpo del santo al nuevo edificio (por otro lado, cercano al precedente), la presencia del papa Pascual II, de Matilde de Canossa y de los obispos de Módena, Dodone, de Reggio Emilia y Bonsenore. El manuscrito que nos lo ha transmitido,

conservado en el Archivo capitular de Módena, contiene cuatro miniaturas, la última de las cuales muestra al santo patrón como el punto de referencia y de equilibrio entre poderes: en ella se ve, de hecho, en el centro, el sarcófago con el cuerpo del santo, encima los potentados de su época; debajo seis *militēs* y doce *cives* armados defendiendo el cuerpo santo.

Además de Módena, su culto se difundió en la Edad media a varias localidades italianas, en concreto en San Gimignano (Siena), donde el toponímico se documenta desde el 929, y en Pontremoli, donde le está dedicada la catedral. Su fiesta se celebra el 31 de enero.

BIBL.: BHL 3296-3302 y *Novum Suppl.*: BS VI, 97-104; BORTOLOTTI P., *Antiche Vite di San Geminiano*, Deputazione di storia patria, Módena 1886; *Relatio translationis s. Geminiani* (BHL 3302) en P. GALAVOTTI, *Le più antiche fonti storiche del duomo di Modena*, Módena 1974, 49-59; GOLINELLI P., *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologna 1991; *Modena, san Geminiano e san Zeno: a proposito di recenti ipotesi storiografiche*, Atti e memorie della Deputazione di Storia Patria per le antiche Provincie Modenesi, serie 11ª, 15 (1993) 79-90; MONTORSI W., *La lunga eclissi. Geminiano «rifondatore» e Geminiano «difensore»*, *Padri della Chiesa*, Módena 1989; ID (ed.), *Trattati e Sermoni di San Geminiano I e di San Geminiano II, vescovi di Modena già attribuiti a San Zeno vescovo di Verona*, Módena 1991; PISTONI G., *San Geminiano vescovo e protettore di Modena nella vita, nel culto, nell'arte*, Módena 1983.

P. Golinelli

GENADIO DE ASTORGA

Ss. IX-X – obispo – fiesta: 25 de mayo

Aunque no hay datos documentales sobre el lugar de nacimiento de este

personaje, restaurador de la vida monástica en el Bierzo, se conoce por la tradición que era natural de la propia diócesis astorgana. De las relaciones que, a lo largo de su vida, tuvo con la corte, de su influencia sobre los reyes Alfonso III y Ordoño II, así como de otras circunstancias, se deduce que era de familia noble, acaso deudo de Dª Geloria o Elvira, esposa de Ordoño II. La primera noticia que tenemos de él nos lo presenta en un monasterio de Ageo o Argeo, probablemente la actual Ayoo de Vidriales (Zamora), donde solicitó y obtuvo la venia de su abad Arandiselo para retirarse, con otros doce monjes, al desierto de los montes Aquilianos, concretamente a San Pedro de Montes, en el valle de Oza, el año 885. En el año 896, se levantó un nuevo edificio, y el obispo Ranulfo de Astorga eligió abad a Genadio y lo consagró. En el año 909, Genadio, presionado por Alfonso III el Magno, hubo de aceptar la mitra astorgana. Durante su pontificado se vio implicado no sólo en los negocios eclesiásticos, sino en los políticos, lo que amargó los últimos años del rey Magno, pero mantuvo siempre el corazón y la mente orientados hacia el Bierzo, fundando o restaurando varios monasterios y retirándose con frecuencia a vivir con los monjes. Muerto el rey, al que asistió en la última hora y del que fue testamentario, aún siguió Genadio durante diez años al frente de la Iglesia de Astorga, con notables muestras de afecto por parte de los reyes Don García y, sobre todo, de Ordoño II. En el 919 logra dejar el gobierno de la diócesis y retirarse por fin a la soledad de la que se ha llamado Tebaida berciana. En cuanto a su persona, elegía sistemáticamente como

vivienda los lugares más míseros e inhóspitos. Durante mucho tiempo estuvo ocupando una cueva, a la que acudían monjes, abades, magnates e incluso reyes para consultarle. El 25 de mayo del 936 falleció santamente en Peñalba. Fue aclamado como santo y pronto comenzó a celebrarse su fiesta el 25 de mayo con categoría de patrono. Igual que con otros santos astorganos, en 1635 se elaboró la información sobre su culto en la curia romana. Es considerado copatrono de la diócesis junto con santo Toribio de Astorga. Fueron muy variadas las vicisitudes por las que pasaron sus reliquias a lo largo de los siglos: parte de estas quedaron en Peñalba, pero la mayoría fueron a parar, por influencia de la duquesa de Alba en el s. XVI, al convento de la Anunciada de Villafranca del Bierzo, y trasladadas más tarde a la Laura de Valladolid, la cual, mediante sentencia, tuvo que entregar el cráneo a la iglesia catedral de Astorga, en cuyo relicario se conserva.

El culto de san Genadio se documenta, además de la catedral, en toda la comarca del Bierzo, especialmente Peñalba, donde se venera la cueva de su retiro, en San Pedro de Montes y en los monasterios benedictinos, ya que a san Genadio se le considera de la Orden. La iconografía de san Genadio se reduce a la representación del santo como obispo, con mitra y báculo. Alguna representación, como el cuadro de Andrés Pietro del obispado de Astorga, le representa como monje.

BIBL.: ES XVI, 129-148; DHEE II, 983; BERJÓN A., *Nuevo lucifero...*, Astorga 1903; QUINTANA PRIETO A., *Peñalba*, León 1963; *El Obispado de Astorga en los siglos IX y X*, Astorga 1968.

M. A. González García

GENESIO DE ARLES

S. IV? – mártir – fiesta: 25 de agosto

La más antigua recensión de la *passio* del santo (BHL I, 3304, a la que ha de añadirse el *Sermo* BHL 3306, atribuido al obispo Hilario de Arles, †449) presenta a Genesio (o Ginés) como un joven nativo de Arles, en Provenza, que, entrado en la milicia, ejerció el oficio de notario o canciller. El hagiógrafo –que afirma transcribir con fidelidad una tradición oral– cuenta que un día Genesio, todavía catecúmeno, se negó a registrar un acta de persecución contra los cristianos. Abandonado su oficio y escondido, pidió al obispo que le administrara el bautismo. Pero este, o por estar impedido por los peligros del momento o porque desconfiaba de la demasiado joven edad del catecúmeno, no se lo administró. Sorprendido por los perseguidores a orillas del Ródano, Genesio trató de huir arrojándose al río, pero fue alcanzado en la otra orilla y decapitado, testimoniando su fe con la sangre.

El culto de Genesio, ya documentado por decoraciones en sarcófagos de Arles atribuidos a los ss. IV-V y atestiguado por Prudencio (*Peristephanon* IV, 35) y Venancio Fortunato (*Carm.* VIII, 3, 157), se difundió muy pronto en otras ciudades de Galia y más allá de sus fronteras, mientras su sepulcro, en el que empezaron a producirse milagros (GREGORIO DE TOURS, *De gloria martyrum* 67, 69), se convertía en meta de peregrinaciones.

La visita a la tumba del mártir de Arles fue, en los ss. XI-XII, una de las etapas obligadas para los peregrinos que se dirigían a Santiago de

Compostela siguiendo el camino tolosano. Su culto fue incluido en la gran red de los itinerarios jacobeos: «En la ciudad de Arles –afirma el *Codex Calixtinus* V, 8–, se halla una columna de mármol a la que se dice que la chusma pagana ató al santo antes de hacerlo decapitar. Todavía hoy esta columna aparece enrojecida por su sangre. Genesio, después de ser decapitado, cogió con las manos su propia cabeza y la tiró al Ródano, mientras su cuerpo era arrastrado por las aguas del río hasta la basílica del bienaventurado Honorato, donde hoy está sepultado. Su cabeza, en cambio, trasladada por el Ródano y a través del mar, llegó a Nueva Cartago, donde hoy descansa gloriosamente».

La difusión del culto dio origen a posteriores desdoblamientos, creando figuras de homónimos con fisonomía propia: así, por ejemplo, sucedió con Genesio de Béziers, Auvernia, Barcelona y Córdoba, y con Genesio *Sciarenensis*, venerado en el homónimo convento minorítico de San Ginés de la Xara, en las proximidades de Nueva Cartago, surgido sobre un preexistente lugar de culto del mártir de Arles (cf la nota del *Codex Calixtinus*). También Genesio *themelicus*, o el Mimo, mártir de Roma (que en la escena ante el emperador, mientras se mofaba de los misterios cristianos proclamó inesperadamente su fe y fue decapitado) se conectaría con Genesio de Arles, al que fue adaptada una *passio* modelada sobre el *topos* del actor convertido, aplicable también a otros santos, por ejemplo Gelasio de Heliópolis, Porfirio o Ardalión.

Genesio de Arles es representado con las facciones de un joven de ros-

tro imberbe, vestido de palio y con un libro bajo el brazo.

BIBL.: BHL I, 3304-3310; AS *Augusti* V, 123-136; BS VI, 115-117; 122-125 (Genesio de Roma); DPAC I, 925; CAVALLIN S., *Saint Genès le notaire*, en *Eranos Löfstedianus*, XLIII, Uppsala 1945, 153-159 (ed. *Passio*, 160-164; *Sermo*, 165-168); FRANCHI DE' CAVALLIERI P., *San Genesio di Arelate*, en *Note agiografiche* VIII (= *Studi e testi*, 65), Ciudad del Vaticano 1935, 203ss.

D. Tuniz

GENOVEVA

S. V – virgen – fiesta: 3 de enero

Genoveva nació en Nanterre, al oeste de París, hacia el año 420. Su nombre es ciertamente de origen germánico o franco. La elección de este nombre en fecha tan temprana como el s. V implica una relación con los pueblos recientemente instalados en Galia. Genoveva pertenecía (¿por su padre Severo?) a la clase de los altos funcionarios del Imperio romano; su familia poseía cuantiosos bienes al este de París, en la región de Meaux y tal vez también en la de Laon. Era normal, por consiguiente, que no pasara inadvertida –siendo todavía niña– entre la multitud que saludaba el paso hacia Nanterre de san Germán de Auxerre, obispo célebre en su tiempo (ex alto funcionario del Imperio), en su viaje hacia Gran Bretaña, adonde se dirigía para combatir la herejía pelagiana en compañía de san Lupo de Troyes el año 429. Este previo entonces la vocación religiosa de la niña, con gran alegría de su madre, Geroncia. La virginidad de Genoveva fue efectivamente consagrada en el 434-435 por el obispo Wilicus (¿de

Bourges?). Al morir sus padres, Genoveva se marchó con su madrina a París, donde su sola presencia suscitó oposición entre sus conciudadanos, a pesar del apoyo reiterado por parte de san Germán de Auxerre, con ocasión de su segundo viaje a Bretaña en el 444-447 (de parecer diferente: Wood 1988).

El papel de Genoveva en los asuntos públicos se conoce mejor a partir del 451. Cuando contaba unos treinta años, Genoveva organizó la resistencia moral de la villa de París frente a los rumores de invasión por parte de Atila, convocando a las mujeres de la alta sociedad parisiense en el baptisterio de la ciudad. Las horas de oración se alternaban con la invitación a presionar a sus maridos para impedirles que abandonaran la ciudad llevándose consigo sus bienes. Las maniobras de Genoveva eran de tal envergadura que no podían pasar desapercibidas. Los parisienses, tal vez alarmados por sus relaciones personales con el mundo germánico, en una época turbulenta en que la autoridad romana vacilaba cada vez más en el norte de Galia, conspiraban para hacerla morir ahogada o lapidada. La posición de Genoveva se salvó, al parecer, por la llegada del archidiácono de Auxerre, que traía una garantía moral (póstuma) de san Germán. Otra razón que probablemente contribuyó a garantizar la actitud de Genoveva pudo ser el anuncio de la victoria de Aecio sobre Atila, con la ayuda de las tropas francas. En todo caso, la actitud de los parisienses hacia ella cambió radicalmente a partir de ese momento.

En la segunda mitad de la biografía, Genoveva es presentada más bien

como taumaturga. Además de tres resurrecciones, sus milagros más típicos conciernen la curación de posesiones diabólicas, fiebres, ceguera y peligros en la navegación fluvial. Pero, sobre todo, muchos episodios recogidos por la hagiografía revelan la envergadura política de Genoveva que no se explica simplemente por su autoridad moral o por el prestigio de sus orígenes familiares, sino más bien por su pertenencia al círculo de los curiales: su familia (¿padres y madrina?) sin duda le dejaron propiedades considerables a las que iba anejo el ejercicio de una magistratura y de cargos públicos importantes. A pesar de la estilización inherente al género hagiográfico, podemos interpretar en este contexto profano: la intervención de Genoveva en la defensa de París contra Atila o el hecho de que ella protegiera la ciudad en tiempos de revueltas militares; la supervisión de la construcción (o ampliación: Périn 1991) de una basílica en honor de Saint-Denis, financiada en parte con fondos públicos; el encargarse del servicio de abastecimientos en períodos de escasez; la movilización del servicio público de transportes (*evectio publica*); la puesta en marcha de un ceremonial oficial de acogida de los dignatarios en las ciudades que ella visita (*adventus, occursus*); y hasta las relaciones privilegiadas de Genoveva (evidentemente facilitadas por sus orígenes familiares) con los generosos francos de la armada romana como el rey Childerico y su hijo Clodoveo.

Dadas las circunstancias, es posible comprender que su condición de virgen consagrada no impidiese a Genoveva vivir con gran libertad de acción

en el mundo. De aquí sus numerosos viajes, no sólo a Saint-Denis por motivos devocionales, sino también a Meaux, Laon, Troyes, Orleans y Tours, y su asidua relación con los dirigentes: obispos, matronas, tribunos, *defensores*, condes, reyes y otros *seniores populi*.

Esta contextualización de la vida de Genoveva se aleja en muchos puntos importantes de la imagen que de ella se tenía; la nueva imagen se desprende de las recientes investigaciones realizadas por Martin Heinzelmann, pero no ha alcanzado todavía la unanimidad: sea porque hay quien duda de la posibilidad de sacar enseñanzas históricas tan precisas de semejante obra hagiográfica (Wood 1988); o porque otros prefieren ver aquí el revestimiento cristiano de una divinidad femenina pagana (Lombard-Jourdan 1991).

Genoveva murió un 3 de enero hacia el año 502 y fue sepultada en el cementerio de la Montaña Santa Genoveva, sobre su sepulcro se construyó un oratorio de madera. En ese lugar Clodoveo emprendió la construcción de una basílica dedicada a los Santos Apóstoles, terminada después en el 511 por su viuda Clotilde. Por lo menos a partir del s. IX, dicha iglesia recibió el nombre de Santa Genoveva. En la segunda mitad del s. XVIII se emprendió la construcción de una nueva basílica ideada por Soufflot, pero la Revolución francesa secularizó el proyecto y el inmueble fue transformado en panteón.

La empresa del primer biógrafo (¿originario de Turena?) fue a la vez política y espiritual: a instancias de la reina madre, Clotilde, promover el culto de una santa tutelar poderosa,

protectora de una dinastía merovingia todavía en sus comienzos. Por ello tuvo que resolver el problema de la formulación de una santidad femenina, de una persona no mártir, sin contar con un modelo adecuado en la tradición hagiográfica, puesto que por entonces apenas empezaba a desarrollarse el culto a los santos confesores. Para conseguirlo optó por inspirarse en una obra ya célebre y para él familiar: la *Vita S. Martini Turonensis* de Sulpicio Severo. De aquí sus insistentes aproximaciones, de forma y de fondo, al itinerario de este gran santo de Occidente. Actualmente se considera cierto que la redacción primitiva de la *Vita Genovefae* (BHL 3335, versión A) es verdaderamente antigua —compuesta 18 años después de la muerte de la santa— y probablemente no interpolada (Poulin 1986). Poco después aparecieron cuatro reformulaciones carolingias cuyos autores encontraban difícil aceptar (¿o no querían aceptar?) que una santa mujer hubiera podido llevar a cabo un papel público.

Hacia mediados del s. VIII se efectuó en París un primer arreglo (BHL 3336, versión C) que se difundió rápidamente en las regiones germánicas: el autor estiliza la biografía de una *famula Dei* de la antigüedad tardía convirtiéndola en una *sancta virgo* decididamente medieval. Más tarde vio la luz en París una versión B (BHL 3334), entre el 830 y el 857, ligeramente abreviada con intención de normalizar la ortografía y la gramática, pero puede que también para suprimir una alusión a la apostolicidad de san Dionisio (¿Dionisio, Rústico y Eleuterio) en el momento en que Hilduino de Saint-Denis se hacía su

entusiasta propagandista. Una redacción D, todavía inédita, debió aparecer poco después de la versión B; en ella se reintroduce el pasaje sobre los orígenes apostólicos de san Dionisio, pero sobre todo se restablece el equilibrio a la forma de la biografía desarrollando la presentación de la muerte de la santa. Por fin, en 1870 salió una versión E (BHL 3338) en la zona de Reims, en los años entorno al 870, que fue inmediatamente adoptada por los parisienses. Más tarde, en el s. XIII, el clérigo Renaut la versificó en francés (ed. Bohm).

Entre finales del s. XIX y principios del XX, los eruditos entablaron una lucha encarnizada entorno a esta compleja documentación. Los desacuerdos técnicos se mezclan con las oposiciones nacionalistas y las divergencias religiosas: Charles Kohler, Godefroy Kurth y Louis Duchesne por parte francófona, Bruno Krusch y Karl Künstle por parte germanófona. Y es que Genoveva es considerada (por lo menos a partir de la época moderna) santa patrona de la ciudad de París y después de toda Francia, y se llegó a utilizar políticamente su patronazgo en la época de la I Guerra mundial.

El renombre de Genoveva traspasó las fronteras de Francia ya durante su vida, porque ella se mereció los saludos de ¿Simeón Estilita, el Joven. Su culto se extendió rápidamente después de su muerte, lo afirman desde el s. VI en Galia ¿Gregorio de Tours y el *Martirologio Jeronimiano*. Un leccionario de Luxeuil, de la segunda mitad del s. VII, contiene una misa propia de santa Genoveva. Las invasiones normandas obligaron dos veces a trasladar las reliquias de París: la primera vez a Draveil (Seine-et-

Oise), en el 857, más tarde a Marizy-Sainte-Geneviève (Aisne) en el 858-863; puede que una de esas traslaciones sea la que se acostumbra a celebrar el 28 de octubre. Durante el asedio de París por los normandos en el 885, las reliquias de Genoveva fueron guardadas en París y utilizadas como arma espiritual para la defensa de la Île de la Cité. Así comenzó la costumbre de llevar las reliquias de Genoveva en caso de peligro grave para la ciudad de París o para Francia. Se han registrado unas noventa salidas públicas de las reliquias de Genoveva entre los últimos años del s. IX y el final del Antiguo Régimen; las últimas tuvieron lugar durante la II Guerra mundial. En 1130 las reliquias causaron la curación de un centenar de víctimas del fuego de San Antón; dicho fenómeno fue conmemorado después con la instauración de una fiesta anual el 26 de noviembre. Una protesta que se originó en 1162 provocó la comprobación de la integridad del cuerpo de la santa; este acontecimiento dio origen a un aniversario fijado el 10 de enero. En 1242 las reliquias fueron colocadas en un nuevo relicario obra del orfebre Bonnard (BHL 3349-3350), restaurada y embellecida en 1614. En 1792 este nuevo relicario fue enviado a la ceca y las reliquias fueron quemadas en la plaza de Grève. Algunos restos dispersos se instalaron en 1803 en Saint-Etienne-du-Mont, iglesia próxima a la antigua Sainte-Geneviève destruida en 1807.

Los atributos iconográficos típicos de Genoveva en la Edad media eran un libro en la mano izquierda y un cirio en la derecha; un ángel lo enciende y un demonio intenta apagarlo.

Sólo a partir del s. XV se comenzó a representar a Genoveva como una pastora, tal vez por el influjo de una analogía con Juana de Arco, también ella defensora de Francia contra el invasor (Beaumont-Maillet 1982).

BIBL.: BHL 3334-3350 y *Novum Suppl.* 3335-3350; BS VI, 157-164; LMA IV-6, 1237; BART M., *Der Kult der hl. Genoveva (von Paris) im deutschen Sprachraum*, Freiburger Diözesan-Archiv 84 (1964) 213-271; BOHM L., *La Vie de sainte Geneviève de Paris. Poème religieux*, Uppsala 1955, 267; DOLBEAU F., *Une version inédite du Miracle des Ardents* (BHL 3345), *Journal des Savants* (1983) 151-167; DUBOIS J.-BEAUMONT-MAILLET L., *Sainte Geneviève de Paris. La vie, le culte, l'art*, París 1985², 167; GAUTHIER M. M., *Le tableau-reliquaire de sainte Geneviève au Musée de Cluny*, *Revue du Louvre et des Musées de France* 41/2 (1991) 15-31; HEINZELMANN M., *Zum Stand der Genoveva-Forschung*, *Deutsches Archiv* 41 (1985) 532-548; HEINZELMANN M.-POULIN J. C., *Les Vies Anciennes de sainte Geneviève de Paris. Études critiques*, París 1986 (col. «Bibliothèque de l'École pratique des Hautes Études, IV section, Sc. hist. et philol.» t. 329); LOMBARD-JOURDAN A., *Leucothéa et sainte Geneviève, protectrices de Paris. Mythe et agiographie*, París et Île-de-France. Mémoires 42 (1991) 7-59; MARGOLIN J. C., *Paris through a Gothic Window at the End of the Fifteenth Century: A Poem of Erasmus in Honor of the St. Geneviève*, en *Res publica litterarum. Studies in the Classical Tradition I*, Lawrence (Kansas) 1978, 207-220, reimp. en *Erasmé dans son miroir et dans son sillage II*, Londres 1987; PÉRIN P., *Quelques considérations sur la basilique de Saint-Denis et sa nécropole à l'époque mérovingienne*, en J. M. DUVOSQUEL-A. DIERKENS (ed.), *Villes et campagnes au moyen âge. Mélanges Georges Despy*, Lieja 1991, 599-624; SENNEWALDT C., *Les «miracles de sainte Geneviève»: neu herausgegeben nach der einzigen Handschrift 1131 der Pariser Bibliothek Sainte-Geneviève. Ein Beitrag zur Geschichte des Heiligenspieles im mittelalterlichen Frankreich*, Frankfurt 1937 (reimp. Hildesheim 1975), VIII, 183; WAGNER N., *Genoveva und Genobaudes*, *Beiträge zur Namenforschung N. F.* 22 (1987) 53-67; WITTERN S., *Frauen, Heiligkeit und Macht. Lateinische Frauenviten aus dem 4. bis 7. Jahrhundert*, Stuttgart-Weimar 1994, 220.

J. C. Poulin

GENOVEVA TORRES MORALES

1870-1956 – fundadora de las Hermanas del Sagrado Corazón de Jesús y de los Santos Ángeles (angélicas) – beatificada el 29 de enero de 1995 – fiesta: 4 de enero

Nace en Almenara (Castellón) el 3 de enero de 1870. Su vida está marcada por el dolor: se queda sin padre al año de nacer, pierde a cuatro de sus hermanos en el transcurso de seis años y cuando cuenta con 8 de edad fallece su madre. Genoveva se queda con su hermano el mayor, de 18 años, y es ella la que tiene que hacer, a tan temprana edad, las tareas de ama de casa. El trabajo, la mala alimentación y los escasos cuidados producen en su cuerpo un tumor en la pierna izquierda que, ante el temor de una gangrena, ha de ser amputada cuando contaba con 13 años: la operación se realizará en su casa y con medios rudimentarios. Todos aguardaban su muerte, pero Genoveva se repone y vuelve a las tareas domésticas con la ayuda de unas muletas y con una sola pierna.

La aparición de nuevos síntomas de enfermedad hace que a los 15 años tenga que ingresar en la Casa de Misericordia de Valencia, donde providencialmente no sólo se recupera físicamente, sino que comienza una rápida ascensión espiritual, ayudada por el capellán del centro, don Carlos Ferris. Genoveva pide ser admitida como religiosa en las Carmelitas de la Caridad, religiosas que regentan la casa, pero le es denegada esta petición a causa de su minusvalía. Sin embargo, esto no fue motivo para que Genoveva se encerrase en sí misma,

sino que a partir de ese momento busca conocer con más insistencia la voluntad de Dios para ella.

Tras varios años de búsqueda, el día 2 de febrero de 1911, funda en Valencia la primera «Casa Hogar» de la congregación. Apoyada en su amor entrañable a la eucaristía, que fue siempre el centro de su vida, encuentra su lugar dentro de la Iglesia y nace un nuevo carisma: «Aliviar la soledad de las personas que, por diferentes circunstancias viven solas y necesitadas de cariño, de consuelo, de amor, y de cuidados en su cuerpo y en su espíritu». La congregación por ella fundada, las Hermanas del Sagrado Corazón de Jesús y de los Santos Ángeles, conocidas como *angélicas*, están extendidas por toda la geografía española, y presentes en México, Venezuela y Roma. Trabajan en campos de apostolado como la catequesis, las casas de ejercicios y espiritualidad, guarderías infantiles, formación integral de jóvenes, y en la evangelización en parroquias y escuelas.

La madre Genoveva falleció el 5 de enero de 1956 en Zaragoza. El día 29 de enero de 1995 fue proclamada beata por el papa Juan Pablo II. Ha subido a los altares una mujer minusválida, con muletas, que nos enseña con su ejemplo a descubrir la fecundidad y eficacia de todas esas vidas limitadas por discapacidades.

BIBL.: *Escalando, con Genoveva Torres Morales*, Casa Generalicia, Zaragoza 1989²; AYÁN J. J., *La fuerza de la debilidad: De la vida de Genoveva Torres Morales a la enseñanza de Juan Pablo II*, Casa Generalicia, Zaragoza 1991; GIL DE MURO E. T., *Por duro que sea el trabajo: Genoveva Torres Morales*, Monte Carmelo, Burgos 1990; LLORCA B., *Ángel de la soledad*, Casa Generalicia, Zaragoza 1982²; MAINAR M., *Ecos de un centena-*

rio, Casa Generalicia, Zaragoza 1983; SESÉ ALEGRE J., *Servir por amor: la vivencia espiritual de la Madre Genoveva Torres Morales*, Casa Generalicia, Zaragoza 1995.

P. M. García Fraile

GERALDO DE AURILLAC

855/856-909 – laico – fiesta: 13 de octubre

Nacido en el 855 o el 856, hijo de un conde del suroeste de Francia (Limoges, Poitiers, Bourges), Geraldo recibió una educación conforme a las exigencias de la nobleza de su tiempo (caza, guerra), pero también, tras unos problemas de salud, una instrucción literaria y religiosa que tendría gran importancia a lo largo de su vida. A la muerte del padre, hacia el 875, al que, como hijo único, tendría que suceder como conde, Geraldo pensó recibir una orden sagrada, pero siguió el consejo del obispo Gozberto de Rodez de permanecer laico llevando una vida humilde y piadosa, casi monástica. A finales del s. IX (¿en el 895?) fundó en Aurillac, en las estribaciones del Macizo Central, un monasterio benedictino dedicado a San Pedro, bajo la autoridad directa de la Santa Sede y para el que obtuvo, en el 899, la inmunidad y protección real. Geraldo destaca por sus numerosas peregrinaciones, en particular a San Pedro de Solignac, a San Martín de Tours, a San Marcial de Limoges, pero sobre todo a Roma (siete veces) de donde recogió muchas reliquias para su monasterio. Quedándose ciego hacia el 902, condujo una vida cada vez más monástica. Murió el 13 de octubre del 909 en la propiedad de Saint-Cirgues en Quercy; en

torno a su cuerpo, sepultado en la cripta de la abadía de Aurillac (que pronto tomará el nombre de San Geraldo), se produjeron numerosos milagros. Con ocasión de la ampliación de la iglesia abacial, en el 972, se procedió a la exhumación de las reliquias. La *Vita* de Geraldo (BHL 3411) se debe a ↗ Odón, abad de Cluny. Este, que tenía unos veinte años cuando murió Geraldo, quedó profundamente impresionado de la piedad del fundador de Aurillac. A partir del 925 recogió varios testimonios que fueron incluidos en la *Vita*, terminada en el 940. En esta –una de las primeras consagradas a un santo laico (Geraldo no había sido ni obispo ni abad ni ermitaño ni había padecido el martirio)–, Odón presenta un modelo de piedad y de fe, marcado por la caridad, la vida ascética y la conducta moral sin mancha, seguida por él sin haber renunciado a su condición de noble. Geraldo resistió a las tentaciones del mundo; lucha contra la injusticia, pero sin atacar a nadie; se puso voluntariamente al servicio de un ideal de paz, protegió a la Iglesia y se sometió a la autoridad del sucesor de san ↗ Pedro. La *Vita prima Geraldi*, dirigida a la aristocracia laica, es un texto excepcional, que presenta un auténtico programa de vida basado en el ejercicio cristiano del poder y en un uso prudente de las riquezas. La *Vita secunda* (BHL 3412) es un resumen, realizado en la segunda mitad del s. X, de la *Vita prima*, que conserva y amplía sobre todo los aspectos monásticos. Hacia el 1300 fue realizada una traducción francesa de la *Vita prima*.

El culto de Geraldo, favorecido por la abadía de Cluny a mitad del s. X,

se ha desarrollado esencialmente en Aquitania. Una estatua-relicario de Geraldo, realizada a inicios del s. XI, inspiró a Bernardo de Angers (*Liber miraculorum sancte Fidis* I, 13).

BIBL.: BHL 3411-3414 y *Novum Suppl.*; BS VI, 170-171; DHGE XX, 832-835; LMA IV, 1297-1298; *Vita prima (prolixior)*, PL 133, 639-704; *Vita secunda (brevior)*, ed. *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum in Bibliotheca nationali Parisiensi* II, Bruselas 1889, 392-401.

BOUANGE G. M. F., *Saint Géraud d'Aurillac et son illustre abbaye*, 2 vols., Aurillac 1870-1871; BULTOT-VERLEYSEN A. M., *Le dossier de saint Géraud d'Aurillac*, Francia XXII/1 (1955); FACCIOTTO P., *La «Vita Geraldi» di Oddone di Cluny, un problema aperto*, Studi medievali 33 (1992) 243-263; FUMAGALLI V., *Note sulla Vita Geraldi di Oddone di Cluny*, *Bullettino dell'Istituto storico italiano* 86 (1964) 217-240; POULIN J. C., *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750-950)*, Québec 1975, 81-98 (con bibliografía detallada en pp. 170-171 y 195-196).

A. Dierkens

GERARDO DE BROGNE

Ss. IX-X – fundador de la abadía benedictina de Brogne – culto confirmado en 1131 – fiesta: 3 de octubre

Nacido a finales del s. IX en la región del Entre-Sambre-et-Meuse, de una familia de la aristocracia media terrateniente, Gerardo, siendo aún laico, decidió construir en el 919 un monasterio benedictino en Brogne, en tierras pertenecientes al patrimonio familiar. Se trató de una iniciativa personal, sin consultar con ningún obispo, conde u otra autoridad. La formación religiosa de Gerardo se fraguó en la abadía de Saint-Denis, de donde trajo consigo una reliquia de san Eugenio así como libros litúr-

gicos. De la misma abadía obtuvo algunos monjes para instituir la vida monástica en el nuevo monasterio fundado por él, que se dedicó a los Santos Pedro y Eugenio y que fue consagrado por el obispo Riquero de Lieja en el 923. En aquel año Gerardo ya es recordado como abad de la comunidad benedictina de Brogne: aún es sólo diácono, y recibirá la ordenación sacerdotal (¿en Saint-Denis?) en el 927. A partir del 930 inició la obra de reforma de numerosos monasterios. Ningún testimonio contemporáneo a él nos permite delinear su retrato moral: la *Vita Geraldi* es demasiado tardía (1074-1075) y está excesivamente influenciada por las ideas gregorianas como para que sean fiables los datos que nos ofrece sobre sus virtudes. Sólo es posible aceptar el testimonio de Folcuino que, poco después de la muerte de Gerardo, que tuvo lugar el 3 de octubre del 959, escribió: «Fue prácticamente el único y el primero de Occidente que, en estos últimos tiempos, haya observado las normas de la vida religiosa».

Gerardo es conocido sobre todo por su obra de reforma monástica, llevada a cabo en diferentes abadías entre el 930 y el 951, a petición de los señores feudales. No se conoce el número exacto de monasterios que se beneficiaron de su reforma; se pueden citar con toda seguridad Saint-Remi de Reims (¿930-931?), Saint-Ghislain (931), Saint-Pierre du Mont-Blandin en Gante (941), Saint-Bavon de Gante (¿944-946?), Saint-Bertin (944), Saint-Riquier (¿951?), Saint-Amand (¿952?) y Salles-lez-Chimay (¿953-954?). Alrededor del 950 intentó también, pero sin éxito, la reforma de la abadía de Saint-Wandrille.

La obra de reforma de Gerardo se distingue claramente de los demás movimientos reformadores, como Cluny y Gorze. El monasterio de Brogne, por lo demás, siempre mantuvo sus modestas dimensiones con un reducido número de hermanos. A parte de Brogne, Gerardo no fundó otros monasterios, y desarrolló su actividad solamente en los cenobios ya existentes. Lo que le empujó a emprender el camino de la reforma no fue el dinamismo de la comunidad de Brogne, sino únicamente su celo personal y la invitación de personas externas, obispos y príncipes. En modo alguno fue un innovador, e incluso nos podemos preguntar si su intento haya sido suficientemente constructivo. Sus concepciones monásticas entraban dentro de aquel cuadro institucional de la época que le precedió, cuadro del que él no quiso o no supo salir. Permaneció fiel a la idea de «iglesia privada», y él mismo fue propietario de la iglesia de Brogne, fundada en sus tierras; el conde de Flandes, que solicitó su obra en aquel territorio, consideraba propiedad personal las abadías de su condado, y aceptó depender de aquel señor que le aseguró los medios necesarios y le garantizó el apoyo de su poder. Esta actitud se explica indudablemente por la educación que recibió en Saint-Denis, monasterio del que el rey era el abad. Gerardo se coloca en posiciones más cercanas a \nearrow Benito de Aniano y al monacato carolingio que a las de \nearrow Odón de Cluny, que también fue contemporáneo suyo. Sin embargo, su reforma pareció efímera y no sobrevivió al reformador.

Las ideas motrices de Gerardo pueden resumirse en tres puntos: asegu-

rar las estructuras materiales de la abadía (restitución de propiedades, extensión de las posesiones temporales, construcción y reconstrucción de los edificios monásticos); nombramiento de un abad regular (él mismo ocupó en ocasiones y al mismo tiempo el cargo de abad en más de una abadía); imposición de la regla benedictina como norma de vida comunitaria.

Gerardo nunca pensó reunir en una federación los monasterios por él reformados, ni transformar Brogne en el centro de una congregación. Su «reforma» estuvo abierta a otros movimientos de su época que se desarrollaban a su alrededor, como el de \nearrow Juan de Gorze o el grupo de monasterios nacidos en torno a la obra de Eilberto de Florennes. Entre los monjes de Gante y Toul, Gorze, Waulsort y d'Homblières existían lazos que, aunque fuesen ocasionales y personales, permitían a los monjes estar informados de las diferentes corrientes de la vida monástica de su tiempo.

Faltan documentos relativos al culto a Gerardo antes del s. XII. Sin duda la *Vita Gerardi*, redactada hacia 1074-1075, testimonia ya la veneración tributada en Brogne al fundador del monasterio, pero no se puede excluir que la redacción de esta *Vita* haya tenido precisamente como objetivo el reconocimiento oficial de su culto. Este fue reconocido en tiempos del concilio de Reims de 1131 por el papa Inocencio II, que aceptó la petición que le hiciera el obispo de Lieja. El cuerpo del santo, que reposa en la cripta de la abadía de Brogne, fue colocado entonces en una urna a la que comenzaron a afluir peregrinos. El toponímico Brogne fue paulatina-

mente substituido por el de Saint-Gerard, signo de la creciente importancia de las peregrinaciones. La urna de 1131 fue sustituida en 1617 por una nueva de plata repujada. Esta y las reliquias que contenía se perdieron durante la ocupación francesa de finales del s. XVIII.

La fiesta del santo, fijada el 3 de octubre, se celebra en la diócesis de Namur. Su memoria se ve reflejada en los martirologios de la Baja Edad media y en los de la orden benedictina. Baronio la introdujo en el *Martirologio Romano*.

BIBL.: BHL 3422-3423; AS *Octobris* II, 300-318; BS VI, 178-180; DHGE XX, 724-740; MGH SS XV, 655-673; RB 70 (1960); DIKENS A., *Abbayes et Chapitres entre Sambre et Meuse (VII-XI siècles)*, Sigmaringa 1985, 197-259; MISONNE D., *La restauration monastique de Gérard de Brogne, en Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux*, Saint-Étienne 1991, 117-123.

D. Misonne

GERARDO DE LOS TINTORI

1135 ca.-1207 – laico – fiesta: 6 de junio

Santo laico, típico ejemplo de fundador de hospitales de la Baja Edad media. Presumiblemente nació alrededor del 1135 en Monza, hijo de una rica familia burguesa, los Tintori, que poseía casas en la orilla izquierda del Lambro. Muerto el padre, invirtió los bienes en la hospitalidad y cuidado de los pobres, fundando, quizás en 1170, el hospital de los pobres, fuera de la ciudad, al otro lado del Lambro. Se dedicó por completo a esta institución, buscando medios para sostener su obra y el cuidado de los enfermos.

En 1174 llegó a un acuerdo con la casa parroquial de San Juan Bautista, de la que el hospital era tributario, y con el municipio de Monza, donde ejercía la abogacía; el hospital estaba regido por una hermandad de conversos, que se ocupaban directamente de la asistencia a los enfermos, entre los que las fuentes mencionan a los leprosos. Gerardo es llamado *conversus et minister* (1198). Muchos fueron los milagros que se le atribuían: curaciones y prodigios para socorrer cualquier necesidad de su hospital o para defenderlo de las inclemencias del tiempo, particularmente del río Lambro, que habría atravesado caminando sobre las aguas con su capa, y cuyas aguas, a pesar de haber alcanzado las ventanas de las habitaciones de los enfermos, no habrían entrado. Murió, con fama de santidad, el 6 de junio de 1207, y fue sepultado en la iglesia del hospital, que tomaría su nombre. En los primeros documentos que mencionan el hospital por él fundado (conservados en el archivo capitular de la catedral de Monza), es llamado *beatus* (1230) y *sanctus* (1246).

Falta una hagiografía verdadera, pero sus empresas han sido transmitidas por el cronista Bonincontro Morigia, en su *Chronicon Modoetiense*, escrito hacia mediados del s. XIV, y tomadas del manuscrito original, actualmente perdido, en el proceso de canonización promovido en 1582 por san \nearrow Carlos Borromeo y llevado a cabo por Carlos Bascapé (editado en Milán en 1603).

Su culto, además de en Monza, donde se festeja el 6 de junio según los Estatutos municipales del 1331, se difundió en Brianza, desde cuyas parroquias se realizaban peregrinacio-

nes anuales a la tumba del santo y, en concreto, a Olgiate Comasco, donde, después de su muerte, curaría a 300 personas. Otros momentos importantes de su culto fueron: en 1622 la construcción de un monumento de mármol detrás del altar de San Gerardo y el reconocimiento de las reliquias, con su traslación a una nueva urna y la procesión de los restos del santo por las calles de la ciudad en 1740 (repetida en 1840 y 1946).

En la iconografía Gerardo está representado como un anciano descalzo, con barba, vestido con una capa que cubre una túnica ceñida con un cingulo, y se apoya en un bastón de cerezo, con una rama de cerezas. Así aparece en un fresco en el techo de la catedral de Monza (s. XV) y en el más famoso fresco de Bernardino Luini en dicha catedral; en algunas imágenes la figura del santo está rodeada de episodios de su vida y milagros, el más repetido es el del paso del río Lambro sobre la capa.

BIBL.: BHL *Novum Suppl.* 3430d-e; BS VI, 197-199; EC VI, 89; *Sancti Gerardi Modetensis Acta, beati Caroli cardinalis Borromei archiepiscopi Mediolanensis iussu confecta*, Milán 1603; AA.VV., *Gerardo Tintore il santo di Monza*, Monza 1979 (con ensayos de A. MERATI, J. LECLERCQ, G. PICASSO y G. SPINELLI; ed. de la *Vita* y de los *Miracula* en las pp. 17-28 por A. MERATI); MODORATI L., *Vita di San Gerardo*, Monza 1925.

P. Golinelli

GERARDO MAYELA

1726-1755 – hermano lego redentorista – canonizado el 11 de diciembre de 1904 – fiesta: 16 de octubre

Hijo de Domenico Mayela (†1738) y de Benedetta Galella (†1752), Gerardo

nació en Muro Lucano, provincia de Potenza (Basilicata) el 16 de abril de 1726. Formaba parte del estrato social de los pequeños artesanos, no de los que vivían «al día» o de la caridad pública, en la sociedad del reino de Nápoles del s. XVIII. Su padre era sastre y Gerardo siguió la misma profesión. Su tío materno, Buenaventura, llegó a ser provincial de los capuchinos de Muro (1752-1755).

Su grafía, el contenido de sus cartas y el hecho de que le gustaba leer y «hacer leer», demuestran cierto nivel de cultura, favorecido sin duda –a raíz de su ingreso el 17 de mayo de 1749 en la recién fundada congregación del Santísimo Redentor–, por el interés de san Alfonso María de Liguorio en la promoción del nivel cultural de los hermanos legos redentoristas.

Antes de ingresar en la congregación, fue camarero de Claudio Albini, obispo de Lacedonia (Potenza), hasta la muerte de este en 1744.

Como redentorista, hizo el noviciado en Deliceto (Foggia), con el P. Pablo Cafaro (1707-1753), y emitió los votos perpetuos, como «hermano coadjutor», el 16 de julio de 1752. Trabajó como sastre, sacristán, cocinero, enfermero y finalmente fue ecónomo. Durante este período recorrería los caminos de Vulture y Capitanata organizando colectas de dinero y víveres. En estos viajes no pierde ocasión para llevar a cabo también una intensa actividad misionera, llegando a ser –cosa insólita para un hermano lego sin formación académica– consejero espiritual de las monjas carmelitas de Ripacandida, de las benedictinas de Corato de Atella y de Maria Celeste Crostarosa. El

último año y medio de su vida, lo pasó entre Nápoles y Materdomini, donde falleció víctima de tuberculosis el 16 de octubre de 1755. Es famoso –y en la construcción de su «leyenda», tal vez esencial– el episodio de la calumnia, la falsa acusación contra su comportamiento levantada por una joven, Nerea Caggiano (1754). El sufrimiento moral y la terrible penitencia que Alfonso María de Liguorio le impone personalmente prohibiéndole la comunión, aceptados con absoluta obediencia, llegan a ser, en la fantasía popular, la prueba definitiva de una santidad construida con rígidas penitencias corporales y frecuentes manifestaciones sobrenaturales que lo colocan «entre los mayores taumaturgos de la santidad». «¿Qué decir acerca de la historicidad de todo esto?» se pregunta N. Ferrante, que somete los testimonios sobre los casi doscientos hechos maravillosos que la «leyenda» atribuye a Gerardo a una rigurosa investigación crítica. Y concluye: «no merecen excesivo crédito los hechos prodigiosos que narran los testigos... ochenta y ocho años después de la muerte del santo y tampoco la merecen biografías como la de Landi (1782, ms.) o la de Tannoia (1811), aunque gozaran de gran éxito editorial. Las fuentes más genuinas las constituyen dos manuscritos, uno compuesto por el P. Caione, por orden de Alfonso María de Liguorio, entre 1755 y 1763, y otro, anónimo, de 90 páginas, que Ferrante atribuye al mismo P. Caione, y cuya fecha es anterior a 1764. A estos dos escritos concede «un núcleo histórico de valor indiscutible». El aspecto maravilloso, que prevalecerá

en la devoción popular, y que desvía la atención hasta del mismo Liguorio (según Landi este compara a Gerardo con san Pascual Bailón), oculta «un camino extraordinario de perfección cristiana» que pocos contemporáneos son capaces de entender y apreciar. Pero Gerardo taumaturgo es el santo que pertenece al pueblo. En su «leyenda» es el santo de las monjas y de las mujeres embarazadas, de los pequeños agricultores, de los trabajadores rurales y artesanos. Una tipología de los hechos atribuidos a Gerardo permite hacer una lista de las miserias que afligen a la gente pobre: la nieve, el frío, la lluvia, el mar y los ríos enfurecidos, el agua hirviendo que deforma y mata a los niños, el hambre, las enfermedades y la muerte, los valiosos animales domésticos; y también el pecado, la presencia aterradora del demonio, las confesiones sacrílegas.

Según la «leyenda», la característica de su santidad, como en el caso de otros santos meridionales italianos, es el cristocentrismo penitencial, en que la penitencia corporal es llevada a extremos que repugnan a nuestra sensibilidad actual; pero una lectura atenta nos lleva a descubrir, entre líneas, actitudes que hacen de él un «modelo de fe y de humanidad» también para nuestros días: por ejemplo, su comportamiento equilibrado, espontáneo, libre de preconceptos tan frecuentes en los «padres fundadores» redentoristas, ante la mujer, tanto consagrada como seglar.

A raíz de su muerte su memoria se extendió, acompañando al principio a la intensa emigración italiana hacia Europa central, América, Oceanía y, actualmente, hacia África central, In-

dia y Japón. Desde la segunda mitad del s. XVIII es invocado como protector de las parturientas. Gerardo fue beatificado por León XIII en 1893 y canonizado en 1904 por Pío X. Su fiesta litúrgica se celebra el 16 de octubre.

Tenemos innumerables representaciones iconográficas de Gerardo, entre ellas una preciosa estatuilla de terracota, obra de un anónimo del s. XVIII, y la pintura oficial, de Galiardi, realizada para la ceremonia de la beatificación, obra que permaneció durante muchos años en la primera iglesia dedicada a él, en Wellington, Nueva Zelanda, y que actualmente se encuentra en Materdomini. Sus atributos tradicionales son el crucifijo entre los brazos, la expresión de éxtasis contemplativo, la azucena y la calavera.

BIBL.: BS VI, 192-196; *Lettere e Scritti di San Gerardo Maiella*, Materdomini 1949 (contiene 45 cartas y su *Reglamento de vida*); *San Gerardo tra spiritualità e storia*, Atti del convegno nel I centenario della beatificazione del santo (Materdomini 24-26 junio de 1993), Materdomini 1993; BERRUTI C., *Vita del Venerabile Servo di Dio Gerardo Maiella*, Nápoles 1847; CAIONE G., *Notizie della vita di fr. G. Maiella*, en F. FERRANTE-A. SAMPERS-J. LÖW, *Tria manuscripta circa vitam s. Gerardi Maiella...*, Spicilegium Historicum 8 (1960) 181-300; CAPONE D., *L'immagine di San Gerardo Maiella, Ritratti, Icone, Spiritualità*, Materdomini 1990; CAPONE D.-MAJORANO S. (eds.), *Lettere di San Gerardo Maiella*, Materdomini 1980; DE ROSA G., *San Gerardo Maiella e altri santi popolari del Mezzogiorno d'Italia fra Sei e Settecento*, en *Storie di Santi*, Roma-Bari 1990, 24-48; FERRANTE N., *Storia meravigliosa di San Gerardo Maiella*, Roma 1955; MAJORANO S., *San Gerardo Maiella, Scritti spirituali*, Materdomini 1992; RÍO LERGA J. M., *San Gerardo Mayela, amigo de los niños*, Perpetuo Socorro, Madrid 1994; TANNOLA A., *Vita del Servo di Dio Fra Gerardo Maiella*, Nápoles 1811.

L. C. L. Marques

GERMÁN ✓SERVANDO Y GERMÁN

GERMÁN DE AUXERRE

380 ca.-448 – obispo – fiesta: 31 de julio

A parte de alguna escasa noticia que se puede obtener del contemporáneo ✓Próspero de Aquitania, la biografía de Germán se reconstruye sobre todo a partir de la *Vita*, escrita cuarenta años después de su muerte, por Constancio de Lyon (de quien depende, en la época carolingia, la redacción ampliada, de la que hicieron uso Enrique de Auxerre para su elaboración en versos de la *Vita Germani*, así como los redactores de las *Gesta Pontificum Autissiodorensium* para los capítulos dedicados al santo). Pero como Constancio disponía de pocos datos, las vagas indicaciones cronológicamente imprecisas que él ofrece hacen que la historia de Germán parezca a menudo reconstruida según la plantilla de modelos hagiográficos precedentes (las *Vidas* de ✓Ambrosio y ✓Martín de Tours); incluso resulta difícil encuadrar con exactitud los mismos particulares aparentemente precisos, a pesar de trazar con viveza la figura del santo con un fondo histórico de dramáticas tensiones (Galia del s. V d.C., en parte todavía bajo el dominio romano, en parte ocupada por los bárbaros, y azotada por rebeliones y conflictos sociales).

Nacido alrededor del 380 en Auxerre, de una familia de alto rango, inscrito en las artes liberales, perfeccionando el derecho en Roma, Germán habría ejercido brillantemente la profesión de abogado (en el tribunal del prefecto), contrajo matrimonio

con una mujer de virtudes poco comunes y grandes riquezas, llegando a altos cargos (no sabemos si civiles o militares). Elegido obispo de Auxerre tras la muerte de Amador (418), renuncia a los honores, riquezas y al matrimonio. Su figura se caracteriza por un riguroso ascetismo, quizá no ausente de la influencia del cenobio de Lérins, que parece emparentarlo con fuerte lazos a los lerineses Hilario de Arles y Lupo de Troyes; el mismo modelo también podría haber inspirado su decisión de fundar un monasterio en Auxerre, a orillas del Yonne. Pero, a pesar de este elemento ascético, que, según Constancio, lo empujaba a vivir «como un ermitaño en el mundo», Germán se sitúa en el centro de una importante red de relaciones con las autoridades religiosas y políticas, ejerciendo activamente funciones de mediador y de embajador.

En el ámbito religioso, lo vemos dedicado, en el 429, junto a Lupo de Troyes, a una misión en Britania (querida, a petición de los mismos britanos, por el papa o quizá por el clero gálico), para contrarrestar con éxito la difusión del pelagianismo (y durante este viaje Germán tomó parte activa en la organización de los britanos para preparar una emboscada a los sajones y a los pictos invasores, sin derramamiento de sangre). Una segunda misión, con el mismo fin, junto con un desconocido Severo, se desarrollaría algunos años después, motivada por una recuperación de la herejía en la isla. Seguramente en ese mismo período (444) Germán se encuentra al lado de Hilario de Arles (junto a quien parece ejercer una función si no de control, sí al menos de guía del clero gálico) en la disputa

por la deposición de Celedonio, obispo de Besançon, que provocará la intervención del papa y del emperador.

En el ámbito civil, lo encontramos en Arles en el 435-437 (439 según Thompson), donde acudió para obtener del prefecto del pretorio para las Galias, una condonación fiscal para los ciudadanos de Auxerre. En esta misma función de mediador entre los ciudadanos y las autoridades imperiales interviene para impedir que la rebelión de los habitantes de Armorica fuese truncada por Aecio, recurriendo a la intervención armada de los federados hunos; acude por ello a la corte de Ravena, donde es acogido con gran veneración por su fama de santidad y sus virtudes taumatúrgicas. Germán representa, según la *Vita* de Constancio, el modelo del obispo comprometido en el frente anti-herético y en la defensa de la población de Galia, pero manteniendo viva la tensión ascética propia del monaquismo. En Ravena, Germán muere poco tiempo después de su llegada, el 31 de julio del 448 (437 según Thompson; 446 según Mathisen); su cuerpo es acompañado en procesión a Auxerre, donde es sepultado en octubre. El culto de Germán se difunde pronto en Galia y Britania; le dará un impulso, a inicios del s. VI, la reina franca Clotilde, mujer de Clodoveo; y en el s. IX Carlos el Calvo.

BIBL.: BHL 3453-3464 y *Novum Suppl.*, 389ss; AS *Iulii* VII, 3ª ed., 211-298; BS VI, 232-235; DPAC I, 934; *Vita* de Constancio de Lyon, ed. de W. LEVISON, MGH *SS rer. Mer.*, VII, 247-283; BORJUS R. (ed.), *Constance de Lyon. Vie de German de Auxerre*, SC 112, París 1965; LEVISON W., *Bischof Germanus von Auxerre und die Quellen zu seiner Geschichte*, Neues Archiv 29 (1904) 7-175; *Saint Germain d'Auxerre et son temps*, Auxerre 1950;

MATHISEN R. W., *The Last Year of Germanus of Auxerre*, AB 99 (1981) 151-159; THOMPSON E. A., *Saint Germain of Auxerre and the End of Roman Britain*, Woodbridge 1984.

I. Gualandri

GERMÁN DE CONSTANTINOPLA

†730 – patriarca – fiesta: 12 de mayo (en la Iglesia ortodoxa)

Fue patriarca de Constantinopla desde agosto del 715 a enero del 730. Es celebrado por la Iglesia ortodoxa, junto con san \nearrow Epifanio de Salamina, el 12 de mayo. Sin embargo, su cronología es más bien discutida: las fechas propuestas por el nacimiento van del 630 al 658; la misma oscilación vuelve para la fecha de su muerte: las fuentes hablan que murió a los 90 años, pero debe suponerse una edad incluso más avanzada. Su origen aristocrático es seguro, aunque es probable que no descendiese de la familia de Justiniano. En todo caso, tuvo una educación refinada. Se convierte en obispo metropolitano de Cízico en el 705 (o un poco antes), y en el 715, bajo el emperador Anastasio II, fue llamado al solio patriarcal de Constantinopla, como sucesor de Juan VI.

Si como obispo de Cízico, Germán había manifestado ciertas simpatías hacia el monotelismo, apoyado por el emperador Filípico Bardanes (711-713), como patriarca, uno de sus primeros actos fue la convocatoria de un sínodo para condenar la herejía. Pero su compromiso mayor fue la defensa del culto de las imágenes, contra la naciente iconoclasia. Germán se opuso desde el principio al movimiento,

que había encontrado en el emperador León III el Isaurico (717-741) un decidido y combativo defensor: en este asunto, las dificultades fueron muy graves, dado que la herejía podía contar, además de con el apoyo del soberano, con algunos obispos que poco a poco abandonaban la causa ortodoxa. Bien pronto Germán llegó a encontrarse solo (lo apoyaba desde fuera el papa \nearrow Gregorio II). En el 726 León promulgó un edicto contra el culto de las imágenes sagradas. Y cuando en el 728 el patriarca, celebrando el décimo aniversario de la victoria del 718 contra los árabes que asediaban Constantinopla, atribuyó el mérito de la liberación a la intervención de la Virgen, en vez de a la victoriosa campaña del emperador, León lo atacó abiertamente, acusándolo de idolatría. El 17 de enero del 730 el emperador convocó en el palacio una solemne asamblea del senado y de los más altos dignatarios, allí llevó por la fuerza al patriarca y le obligó a firmar el decreto con el que ordenaba la destrucción de las sagradas y venerables imágenes. Germán respondió con una apología de la ortodoxia iconodula, y rechazando adherirse a la imposición de León, dimitió, retirándose a la vida privada en una propiedad paterna, cerca del monasterio de Cora. Allí esperaba escribir una historia de las herejías. Según la tradición, él habría tirado al mar los iconos de la Virgen de Lydda y de Cristo, que las aguas habrían llevado hasta Roma: acogidas por el pontífice y preservadas de la persecución, habrían regresado de nuevo a Constantinopla.

Germán desarrolló una amplia actividad literaria. Sin embargo, su producción no nos ha llegado completa,

habiendo sido falsificada por los emperadores iconoclastas (comenzando por León III). Además, para algunos de sus escritos surge un problema de atribución, dado que podrían ser asignados, en vez de a Germán I, a Germán II, patriarca de Constantinopla entre 1223 y 1240. Limitándonos a las obras de mayor significado, recordemos en primer lugar el *De vitae termino*, sobre el problema de la predestinación de la vida humana (el texto aparece en los *Amphilochia* de Focio, quien no menciona a su verdadero autor); el *De vera et legitima retributione* (perdido, pero resumido por Focio, *Bibliotheca* 233); el ya citado *De haeresibus et synodis*, panorama histórico de las diferentes herejías cuyo valor es su carácter de resumen; es bastante discutida la posibilidad de atribuir a Germán la paternidad, aunque fuese parcial, del comentario litúrgico conocido con el título de *Historia mystica ecclesiae catholicae*. Entre las epístolas tienen importancia histórica las dogmáticas, en defensa del culto a las imágenes. Algunas de las numerosas homilías que son atribuidas a Germán I están dedicadas a los misterios marianos (a la natividad de la Virgen, a la anunciación, a la dormición): hacia la figura de la *Theotokos* (Madre de Dios, según el epíteto que se impuso definitivamente con el concilio de Éfeso del 431), vehículo de mediación e intercesión, Germán tenía una devoción particular. También se le atribuye al santo una amplia producción himnográfica, testimoniada en una variedad de libros litúrgicos.

BIBL.: BHG 697; AS *Maii* III, París 1866, 153-162; BS VI, 243-253; DPAC I, 934-936;

DSp VI, 309-311; ALTANER B., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 442-443; BECK H. G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959, 473-476; *La Iglesia griega en el período del iconoclasmo*, en H. JEDIN (ed.), *Historia de la Iglesia III*, Herder, Barcelona 1969, 66-123; CHARALAMPIDIS C. P., *Iconoclasmo*, en *Diccionario teológico enciclopédico*, Verbo Divino, Estella 1995, 463-465; GRUMEL V., *L'iconologie de Saint Germain de Constantinople*, *Échos d'Orient* 21 (1922) 165-175; LAMZA L., *Patriarch Germanos I von Konstantinopel mit dem griechisch-deutschen Text der «Vita Germani»*, Wurzburg 1975; LIST J., *Studien zur Homiletik Germanos I, von Konstantinopel und seiner Zeit*, Atenas 1939; PERNIOLA E., *La mariologia di San Germano*, Roma 1954; SPECK P., *Klassizismus im achten Jahrhundert? Die Homelie des Patriarchen Germanos über die Rettung Konstantinopels*, *Revue des Études Byzantines* 44 (1986) 209-227; STEIN D., *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts*, Munich 1980.

Edición de conjunto de las obras: PG 98, 39-454. Entre las ediciones modernas de sus obras, destacan: GARTON C.-WESTERINK L., *Germanos. On Predestined Terms of Life*, Buffalo, Nueva York 1979; GRUMEL V., *Homelie de saint Germain sur la délivrance de Constantinople*, *Revue des Études Byzantines* 16 (1958) 183-205; MEYENDORFF P., *On the Divine Liturgy*, Crestwood, Nueva York 1984.

E. Maltese

GERMÁN DE PARÍS

S. VI – obispo – fiesta: 28 de mayo

\nearrow Venancio Fortunato, admirador y amigo de Germán, ha narrado la biografía y celebrado las virtudes taumaturgicas en la *Vita Germani*, la más antigua y principal fuente de información. Nacido a finales del s. V en Autun, de una familia acomodada, Germán, tras los estudios, fue ordenado diácono y, tres años más tarde, ordenado sacerdote. En Autun (punto de encuentro de diferentes tradiciones monásticas: antoniana, basiliana,

martiniana), alrededor del 540, Germán fue elegido por el obispo Nectario abad del monasterio de San Sinforiano, donde deja la huella de un fuerte ascetismo (tanto que suscitó las protestas de los monjes, obligados a pasar hambre para dar de comer a los pobres).

Nombrado obispo de París en el 555 por el rey franco Childeberto I, Germán consagra (el 23 de diciembre del 558 ó 559) la iglesia construida por el soberano a las puertas de la ciudad en honor del mártir hispano \wedge Vicente de Zaragoza y por deseo del rey y de su mujer Ultrogota funda al lado un monasterio, colocando allí a un primer núcleo de monjes provenientes de San Sinforiano de Autun, bajo la guía de su discípulo Droctoveo. La fundación que, en el s. VII tomará el nombre de San Germán (después de Saint-Germain-des-Prés), se convertirá en mausoleo de los reyes merovingios. El prestigio que Germán tenía ante el rey y la generosidad de este (Venancio Fortunato habla de la noble rivalidad entre ambos para beneficiar a los pobres) le permitió impulsar obras de caridad, promover nuevas fundaciones de iglesias y monasterios, afianzar los privilegios y reforzar el culto de los santos mediante traslaciones de reliquias.

También participará en las consagraciones de obispos y en los diferentes concilios que, en el atormentado contexto de las luchas por el poder entre los soberanos merovingios, buscan salvaguardar la libertad de las elecciones episcopales —amenazadas por las injerencias de los reyes—, y la integridad de los bienes eclesiásticos. Germán intervino, con diferentes resultados, en las mismas vicisitudes por las que

atravesó la familia real: obtiene con éxito que Clotario I renuncie a alejar de la vida religiosa a su mujer Rade-gunda, retirada en Poitiers, en el monasterio de la Santa Cruz fundado por él, después de que el marido asesinasen al hermano (Germán consagra como abadesa del mismo monasterio a la hija adoptiva de Rade-gunda, Inés). En los turbulentos años que siguieron a la muerte de Clotario (561) y a las sangrientas luchas de sus hijos por la sucesión, Germán no duda en excomulgar (567) a Cariberto, reo por haberse casado con una monja; e intenta intervenir en vano, como pacificador, entre sus hermanos Sigeberto y Chilperico, dirigiéndose a la mujer del primero, Brunhilda, en una carta del 575, que todavía hoy se conserva (aunque ya no se consideran auténticas y cronológicamente posteriores dos cartas atribuidas a él, incluidas en la *Expositio liturgiae Gallicanae*). Muere en edad avanzada el 28 de mayo del 576; fue sepultado en la capilla de San Sinforiano, al lado de la iglesia de San Vicente.

Pronto será venerado como santo: ya en el 615 está documentada la existencia de un monasterio dedicado a él en Le Mans. Bajo el reinado de Dagoberto I, en la primera mitad del s. VII, su tumba fue adornada por encargo de Eligio, futuro obispo santo de Noyon. Su culto encuentra un fuerte impulso bajo los carolingios: Pipino el Breve en el 756 manda trasladar solemnemente sus restos al altar mayor de la iglesia de San Vicente, que desde aquel momento quedará dedicada a él. Esta y otras traslaciones que tuvieron lugar a lo largo del s. IX, con ocasión de los numerosos ataques normandos a París, son

acompañadas por una serie de textos (BHL 3470-3480) que recuerdan la vida y los milagros del santo, y testimonian la importancia que su figura asumió. Son significativas sobre todo la *Vita* en verso (BHL 3470-3471) y la *Translatio* (BHL 3477) que fueron compuestas bajo el reinado de Odón (888-897), quien se había distinguido más que ningún otro en la defensa de la ciudad; defensa que Abbón de Saint-Germain (a finales del s. IX), en sus *Bella Parisiaca urbis*, atribuye precisamente a los méritos y milagros de Germán, modelando de este modo su imagen como patrón de París.

Es representado con ornamentos episcopales, a menudo con san Vicente; sus atributos son las llaves (había soñado recibir las llaves de París) y las cadenas (que aluden a sus esfuerzos por salvar a las víctimas de la política de su tiempo).

BIBL.: BHL 3469-3481 y *Novum Suppl.* 1986, 390; AS *Maii* VI, 3ª ed., 768-796; BS VI, 257-259; DPAC I, 936; *Vita* de Venancio Fortunato, ed. de B. KRUSCH, MGH *Auct. ant.*, IV, 2, 11-27 y MGH *SS rer. Mer.* VII, 372-418; *translatio*, 422-428; *rhythmus de vita et miraculis*, ed. de P. DE WINTERFELD, MGH *Poet.* IV, 124-136; *Carta a Brunichilde*, ed. de W. GUNDLACH, MGH *Ep.* III, 122-124 (*Epistolae Austrasiacae* 9); *Expositio antiquae liturgiae Gallicanae Germano Parisiensi ascripta*, ed. de J. QUASTEN, Münster 1934; DUBOIS J., *Les évêques de Paris*, Bulletin de la Société historique de Paris 96 (1969) 20.

I. Gualandri

GERMÁN PÉREZ

†1936 – religioso mártir – beatificado el 1 de octubre de 1989 – fiesta: 23 de julio

Germán de Jesús y María (Manuel Pérez Jiménez), pertenece a un grupo

de \wedge Mártires de la Guerra civil española formado por \wedge Nicéforo Díez y sus 25 compañeros pasionistas de Daimiel. Nació el 7 de septiembre de 1898 en Cornago (La Rioja), un pueblo coronado por las almenas de un castillo roquero y la erguida torre de su iglesia parroquial de San Pedro, donde fue bautizado a las pocas horas de nacer, el día de la fiesta de la Natividad de la Virgen. Su familia era humildísima, una de las más pobres del pueblo, pero muy trabajadora, honrada y cristiana. Pablo, su padre, era sordomudo como consecuencia de una enfermedad que tuvo de niño. Vicenta, su madre, casada en segundas nupcias con Pablo, había tenido su hijo a los 48 años de edad. El chico fue siempre muy reflexivo, aplicado y tenaz. Tuvo la suerte de ser alumno de un maestro del todo ejemplar, un verdadero modelo de entrega a su vocación pedagógica, un sabio y santo varón, don Félix Terreros, benemérito para siempre del pueblo de Cornago, donde ejerció su profesión de 1910 a 1922. Unos cuarenta alumnos suyos fueron sacerdotes religiosos, entre ellos Germán Pérez, que ingresó como alumno pasionista en el colegio de Corella en 1912, donde también hizo el noviciado y profesó el 5 de mayo de 1915. Todavía continuó allí algún tiempo completando su formación humanística, en la que alcanzó un buen nivel, como se demuestra a lo largo de su vida. De 1917 a 1920 estudia filosofía en el colegio pasionista de Daimiel (Ciudad Real) y, a continuación, teología en Roma, donde hace su profesión solemne el 6 de febrero de 1922 y recibe la ordenación sacerdotal el 22 de septiembre de 1923.

Once años estuvo en Cuba el beato Germán Pérez, de 1924 a 1935, los dos primeros en la ciudad de Santa Clara, en el centro de la isla, haciendo el curso de teología pastoral y sus primeras experiencias apostólicas, y los nueve restantes en Caibarién, en la costa norte de la provincia de Santa Clara o de las villas, como diligente coadjutor de su parroquia e impulsor de múltiples actividades pastorales. Esta es la etapa más larga y fecunda de su vida. Fue consiliario de los Caballeros Católicos de Caibarién, que llegó a tener más de 270 socios. Alcanzó tal esplendor que en 1932 se celebró en esta ciudad la III Convención Nacional de dicha Asociación. En Punta Brava, un barrio de Caibarién, de 12.000 habitantes, organizó un vasto plan de catequesis y estableció allí la cofradía de Nuestra Señora de la Caridad, con más de 140 asociadas.

Germán fue un verdadero apóstol de la predicación, en la que trabajó incansablemente, tanto en el púlpito como en ejercicios espirituales y en conferencias radiofónicas. Se puede decir que fue el pionero de la radio a través de la emisora de Caibarién. Todo lo preparaba concienzudamente. Se conservan 19 cuadernos escritos por él a mano, con el texto de 183 sermones, que hacen un total de 2.342 páginas desde 1924 hasta 1928. En este último año empezó a escribir a máquina, y por eso cambió de cuadernos a folios, que componía en fascículos. De 1928 hasta su martirio, en 1936, se conservan 107 fascículos de sermones, discursos, conferencias, meditaciones y pláticas del beato Germán, un verdadero arsenal que descubre el trabajo y el celo apostólico de su autor. De estos 107 fascículos,

82 están escritos en Caibarién (Cuba) y los restantes 25 en su último destino en Daimiel (Ciudad Real). Pongamos un caso concreto, bien significativo. Germán quiso llegar lejos y dirigió desde radio Caibarién 23 conferencias con motivo del solemne año santo del XIX centenario de la Redención de Cristo, proclamado por Pío XI en 1933. Se conserva el texto de estas conferencias en un tomo mecanografiado por Germán de 200 folios, unos originales y otros traducidos de varios autores, especialmente del italiano P. Alessio.

En julio de 1935, durante el décimo capítulo provincial pasionista se nombró a Germán para el importante cargo de rector del colegio de Daimiel (Ciudad Real). Humanamente le costó separarse de Cuba: «la tierra más hermosa que ojos humanos jamás vieron», pero aceptó por obediencia, disciplina y buen ánimo. De regreso hizo una visita entrañable a su pueblo de Cornago, a su padre y a sus familiares, tras 21 años de ausencia. Enseguida se hizo cargo de la comunidad de Daimiel compuesta por una treintena de pasionistas, formada por profesores, hermanos y estudiantes de filosofía. Se entregó en cuerpo y alma a su nuevo cargo, sin abandonar la predicación y la catequesis en el pueblo, especialmente en el barrio de San Roque y la iglesia de La Paz, con más de mil niños asistentes y medio centenar de catequistas, todo organizado por él. A mediados de febrero de 1936, mientras en España se celebraban elecciones generales, Germán dirigía los ejercicios espirituales, en absoluto retiro, a la numerosa comunidad pasionista de Zaragoza. Del día 18 de julio de 1936, pocos días antes

de su martirio, casi horas, se conserva el original de una carta suya, la última de su vida, en la que sólo piensa en el apostolado y en el bienestar de sus alumnos.

En la noche del 21 de julio, comienza el martirio de la comunidad de Daimiel, un verdadero Getsemaní. A las 23.30 les levantan agitadoamente de la cama. Un grupo de 200 hombres armados rodean el convento. A los religiosos les mandan salir de dos en dos y los dirigen hacia el cementerio. Ahora comienza su viacrucis, el camino del calvario. Una vez en el cementerio, en la oscuridad de la noche, en vez de matarlos, tal y como esperaban, les ordenan salir inmediatamente del término de Daimiel. Los religiosos lo hacen en varios grupos. Uno de ellos, dirigido por el beato Germán, llega al apeadero del «Campillo» y toman el tren hacia Madrid, por la línea de Ciudad Real, a las diez de la mañana. Este grupo estaba formado por dos padres, dos hermanos y cinco estudiantes. Al mediodía ya se encontraban en Ciudad Real, y en la estación les obligaron a apearse y dirigirse al gobierno civil. De doce de la mañana a tres de la tarde comienza para ellos una nueva estación de viacrucis, siendo insultados, vejados, atados por el cuello a una misma soga, interrogados y maltratados. El gobernador expidió al beato Germán y a sus compañeros un salvoconducto de viaje que era una especie de sentencia de muerte, pues en ella se hacía constar que eran «religiosos pasionistas procedentes de Daimiel». Los trasladaron a Malagón, y allí, a las 4,30 de la tarde, tomaron el tren con dirección a Madrid. Allí fueron nuevamente vejados y les obligaron a

descender en la estación de Carabanchel, a las puertas de Madrid. Hacia las nueve de la noche, en plena oscuridad, se oyeron unas fuertes descargas en Carabanchel, en las inmediaciones de la Casa de Campo. Allí quedaron sobre la tierra desnuda los cuerpos sin vida del beato Germán y de sus compañeros. Era la consumación, el martirio, la última estación de ferrocarril para ellos. El 1 de octubre de 1989 fueron beatificados por el papa Juan Pablo II. Su fiesta se celebra el 23 de julio.

BIBL.: ABAD LEÓN F., *El beato Germán y Jesús de María*. Logroño 1989; CÁRCEL ORTÍ V., *Mártires españoles del siglo XX*, BAC, Madrid 1995, 165-167; MONTERO A., *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*, BAC, Madrid 1999; PIÉLAGOS F., *Vida y testimonio. Homenaje a los 26 mártires pasionistas de Daimiel*, PP. Pasionistas, Zaragoza 1989.

F. Abad León

GERMANA COUSIN

1579-1601 – laica – canonizada el 29 de junio de 1867 – fiesta: 15 de junio

Germana fue una niña pobre e iletrada, que consumió su breve vida como pastorcilla en Francia en el tormentoso período de las guerras de religión entre católicos y hugonotes. Nacida en Pibrac, una aldea de las cercanías de Toulouse, en torno a 1579, hija de Laurent Cousin y Marie Laroche, siempre sufrió físicamente a causa de una malformación de la mano derecha y una salud precaria, con frecuentes recaídas en repugnantes enfermedades escrofulosas que le impedían llevar una vida normal de relación. Privada del afecto de la madre, muer-

ta poco después de su nacimiento, también la familia fue aislada y marginada, por la dureza de corazón de una mujer que, según algunos, habría sido la segunda o tercera mujer del padre, y según otros la cuñada, mujer de un hermano mayor, Hugo, convertida en el ama de casa tras la muerte del padre. Desde la edad de nueve años fue enviada a apacentar ovejas en el bosque de Bouconne y por la noche debía dormir en el corral o debajo de una escalera. Estas tristes experiencias no le impidieron adoptar una actitud comprensiva y generosa con los que trataba, pastorcillos como ella, a menudo incluso más desgraciados, con quienes repartía su escasa comida y a quienes encantaba enseñando las historias de Cristo y de la Virgen aprendidas en la parroquia. En efecto, tenía una mente abierta, y asistiendo diariamente a misa, mientras su rebaño la esperaba paciente, se formó una educación religiosa autodidacta, que acompañaba con las prácticas de piedad y las oraciones del rosario y del *ángelus*, ajena al sarcasmo de la gente, que la había apellidado la «beatona». Su experiencia de dura fatiga y pobreza «normal» estuvo marcada por dos hechos prodigiosos: un día que bajaba lleno el arroyo Courbet, con tal de no renunciar a la misa lo atravesó sin mojarse, como si estuviera seco. En otra ocasión, acusada por sus familiares de sustraer demasiado pan para dárselo a los pobres, abrió el delantal y aparecieron, en pleno invierno, flores perfumadas. A los 22 años murió silenciosamente, como había vivido: la encontraron sin vida el 15 de junio de 1601 en su yacija bajo la escalera. Sepultada sin particulares ceremonias

delante del coro de la iglesia parroquial, fue reexhumada en 1644 y su cuerpo intacto, reconocido por los ancianos del pueblo, fue expuesto a la veneración popular durante un año, antes de la tumulación definitiva en la sacristía, mientras empezaron los primeros milagros por su intercesión. Dos procesos canónicos iniciados en 1661 y 1669 no llegaron a conclusión, y sus restos fueron profanados durante la Revolución francesa. Pero su culto se difundió cada vez más, especialmente en medios rurales, y esto impelió a reanudar el proceso de canonización a principios del s. XIX, que condujo a la beatificación el 7 de mayo de 1854 y a la canonización el 29 de junio de 1867. La parroquia de Pibrac, que conserva los pocos restos que se salvaron de la dispersión, y su casa natal se convirtieron en meta de continuas peregrinaciones, induciendo a construir, a principios del s. XX, una basílica en su honor. El modelo de santidad propuesto por Germana explica su popularidad: se trata de una muchacha normal, ni noble ni poderosa, pobre en bienes y en afecto, que no hace nada de extraordinario, no tiene visiones místicas, sino que se limita a traducir el mensaje evangélico en los estrechos límites de su experiencia de vida, padecida a la de muchos otros pastores y campesinos de la Europa preindustrial. Su vivencia movía a la esperanza a los que afrontaban una vida cotidiana difícil, hecha de humillaciones, privaciones e incomprendiones. Muy oportunamente Germana ha sido elegida patrona del *Mouvement Rural de la Jeunesse Chrétienne Féminine*, y los *Frères Missionnaires des Campagnes* han abierto un centro de formación preci-

samente en Pibrac. Estos últimos son una congregación fundada por Michel Dominique Epagneul en 1943, basada en la vida común entre laicos y sacerdotes, reunidos en pequeños prioratos para el apostolado de las zonas rurales. En el *Martirologio Romano* su fiesta se celebra el 15 de junio.

BIBL.: BS VI, 226-228; *Catholicisme*, IV, 1887-1888; VS VI, 253-256; DUFUR M., *Germaine et son village*, París 1938; GHEON H., *La Bergère au pays des loups*, 1923; VEUILLOT L., *Sainte Germaine Cousin (1579-1601)*, Complétée par François Veillot, París 1923 (Collection «Les Saints»); para los *Frères Missionnaires des Campagnes*: DIP IV, 670.

M. Airoidi

GERONCIO

S. I – obispo mártir – fiesta: 26 de agosto

El cardenal Baronio se hizo eco en su *Martirologio Romano* de la vieja tradición, según la cual, este santo habría ejercido su ministerio y padecido el martirio en Itálica en tiempos de los apóstoles. La tradición queda reflejada en el rito hispano-mozárabe. En la biografía de san Fructuoso de Braga, el abad Valero narra que el santo obispo visitó en Itálica el templo donde era objeto de veneración la tumba del mártir. No puede dudarse por ello de que en Itálica hubo un mártir y obispo llamado Geroncio. Cosa distinta es que viviera en tiempos de los apóstoles, hecho que tiene resonancias legendarias. Más probablemente habrá que asignarle el tiempo de la persecución de Diocleciano. Su muerte tuvo lugar estando prisionero en la cárcel, a causa de su fe.

«San Fructuoso de Braga, que alre-

dedor del 650 visitó la basílica de San Geroncio durante su estancia en Sevilla, es un testimonio del culto a este santo» (F. J. Pérez Fernández-Golfín en DHEE II, 1020).

La diócesis de Itálica no fue restaurada tras la reconquista del s. XIII. La memoria de este santo, conservada en el *Misal mozárabe* y en el *Breviario mozárabe* (himno *Sacratum Christi antistitem*) se había perdido en Sevilla hasta que el arzobispo cardenal Rodrigo de Castro la restauró a finales del s. XVI, uniéndola a los propios de Sevilla, donde sigue. Flórez en su *España Sagrada* lo considera el primer obispo de Itálica.

BIBL.: AS *Augusti* V; DHEE II, 1020; ES XII, 255-262; GARCÍA RODRÍGUEZ C., *El culto de los Santos en la España Romana y Visigoda*, Madrid 1966; GARCÍA VILLADA Z., *Historia Eclesiástica* I, Madrid 1929.

J. L. Repetto Betes

GERTRUDIS DE NIVELLES

626/627-659 – abadesa – fiesta: 17 de marzo

Gertrudis pertenece a la categoría, típicamente merovingia, de las «santas nobles» (*Adelshelilge*); su *Vita* más antigua, compuesta poco después del 670 por un monje de Nivelles, se atreve por preterición a aventurar su ascendencia nada menos que de la familia Pipinidi, antepasados de los carolingios. Gertrudis nació de hecho hacia el 626-627 en Landen (actual Limburgo belga), segunda hija de Pipino I el Viejo, mayordomo de Austria, y de santa Iduberga. A la edad de diez años, si creemos a su biografía, rechazó enérgicamente a un dig-

nario de la corte que le había propuesto el mismo rey Dagoberto I (†639), «ya que no quería otro esposo que Jesucristo».

Tras la muerte de Pipino en el 640, su hija mayor, santa Bega (¿†693?), fue dada en esposa a Ansegiso, hijo de san ↗ Arnulfo de Metz (†640), mientras que el otro hijo, Grimoaldo (†662), reemplazó en el cargo a su padre. Aconsejada por su madre, Gertrudis tomó el velo de las vírgenes. De hecho su madre, secundando la invitación del obispo san ↗ Amando (†676-684), había fundado un monasterio femenino en su aldea de Nivelles (en el Brabante; se trata de la fundación monástica más antigua de los Países Bajos). La institución de este «monasterio familiar» había provocado grandes resistencias en el plano político por parte de la aristocracia de Neustria. Gertrudis se convierte en abadesa, distinguiéndose por su sabiduría, religiosidad, austeridad de vida y por su amor hacia los pobres y peregrinos. Donó al monasterio valiosas reliquias y códigos provenientes de Roma y quizás de Irlanda, y emprendió estrechas relaciones con los monjes misioneros irlandeses, especialmente con Foillano y Ultano, hermanos de san Furseo (†648 ca).

En el 652 murió su madre, que había vivido en Nivelles bajo la guía de su hija. Entonces Gertrudis, para poder dedicarse con mayor libertad y asiduidad a la contemplación, a la lectura de las Sagradas Escrituras y a sus rígidas penitencias, confió a los monjes la administración de los asuntos externos, dejándose ayudar por las hermanas más valiosas para los internos. A la edad de 30 años, consumida por las prácticas ascéticas, Gertru-

dis confió la guía de la abadía a su sobrina Wulfetrude (¿†669?) y aún vivió 3 años como simple monja dedicada a la oración y a la mortificación. Por medio de un monje de Nivelles, ella habría conocido por el «extranjero de Fosses» (¿el abad Ultano?) el día y la hora de su muerte, acontecida el 17 de marzo del 659, el día siguiente a la fiesta de san ↗ Patricio, patrón de Irlanda. En esto también se aprecia cómo el ideal del monaquismo de san ↗ Columbano se había ganado a las clases dirigentes de la sociedad merovingia.

El sepulcro de Gertrudis ha sido encontrado bajo la colegiata dedicada a ella en Nivelles. Su culto, que fue de los más difundidos en la Edad media (Brabante, Alemania, pero también en el resto de Europa, incluida Polonia), se desarrolló rápidamente tras su muerte (con milagros realizados en su tumba). Los *Martirologios* de ↗ Beda el Venerable y de Usuardo, y también después el *Romano*, señalan su memoria el 17 de marzo. Como «santa noble», gozó de gran veneración entre los carolingios y las grandes familias que presumían de tener ascendencia carolingia. Fue considerada patrona de los viajes por mar, de los peregrinos y de los enfermos hospitalizados y, tras la gran epidemia de los años 1348-1349, fue invocada para tener una buena muerte. A partir del s. XVI se difundió la costumbre de invocarla contra las ratas, ratones y otros roedores (sin duda a causa de la cercanía de su fiesta con el comienzo de los trabajos agrícolas). La iconografía la representa como abadesa, con el báculo y el libro, y a veces también como una dama vestida con hábitos reales (atri-

butos: corona, birrete real, paramentos de iglesia, algunos ratones). La célebre urna de santa Gertrudis (1272-1298) en Nivelles fue destruida en parte por un bombardeo en 1940, pero copias e imitaciones de época anterior todavía permiten hoy hacerse una idea de la importancia artística de aquella obra.

BIBL.: BHL 3490-3504 y *Novum Suppl.*, 391-392; BS VI, 288-291; LMA IV, 1356-1357; VS III, 380-383; E. DE MOREAU, *Histoire de l'Église en Belgique* I, Bruselas 1945², 144-146, 156-157, 174-175, 177-179.

BERCHTOLD J., *Des rats et des ratières. Anamorphoses d'un champ métaphorique de Saint Agustin à Jean Racine*, Ginebra 1992; BERSCHIN W., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter* II, Stuttgart 1988, 19-20; MADOU M., *De hl. Gertrudis van Nijvel (iconografie)* I-II, Bruselas 1975; MERTENS J., *Recherches archéologiques dans l'abbaye mérovingienne de Nivelles*, Archeologica Belgica 61 (1962) 89-113; SCHEMMELE B., *Sankt Gertrudis in Franken, Sekundäre Legendenbildung an Kultstätten*, Würzburger Diözesangeschichtsblätter 30 (1968) 7-153; VINCENNES J. DE, *Gertrude, dame de Nivelles*, Bruselas 1958; WUILLAUME B., *Gertrude de Nivelles, née princesse mérovingienne, morte sainte*, De Brabantse folklore 265 (1989) 315-324; ZENDER M., *Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde*, Düsseldorf 1959, 89-143.

M. Van Uytfganghe

GERTRUDIS LA GRANDE

1256-1301/1302 – virgen – fiesta: 16 de noviembre

Nacida el 6 de enero de 1256, a los cinco años fue confiada por sus padres al monasterio de Helfta (Helfede), cerca de la ciudad de Eisleben. No se conoce el lugar de su nacimiento y nada se sabe de su familia ni de su entrada en Helfta, donde las monjas vivían bajo la Regla de san

↗ Benito de Nursia (no está claro según qué regla benedictina, pero probablemente cisterciense). Del monasterio, fundado poco antes, en 1229, era entonces abadesa Gertrudis de Hackeborn (1220-1291) y se ocupaba de la formación de las jóvenes postulantes su hermana Matilde (1241-1298), mujeres de notable nivel intelectual y, especialmente Matilde, rica en experiencia de lo divino; no en vano sus directores espirituales eran dominicos. Gertrudis sin duda recibió una formación extraordinaria, pues en 1270 también se había retirado a Helfta, tras haber hecho una experiencia de beguina en Magdeburgo, otra mujer de singular profundidad mística, Matilde de Magdeburgo (1212-1292), autora del extraordinario texto espiritual *Das fließende Licht der Gottheit*, que tiene una presencia de lo divino muy fuerte, en cuyo centro está el Cristo herido, un Cristo totalmente misericordioso y amante. Matilde influiría tanto en Gertrudis como en su hermana Matilde, que estaba escribiendo el libro de sus experiencias (el *Liber specialis gratiae*), afín en algunos aspectos al *Licht*, y que parece se lo dictara a la hermana menor.

Si es verdad que de Gertrudis no se sabe casi nada (vivió siempre en el monasterio, hasta su muerte, el 17 de noviembre de 1302 ó 1301), su vida espiritual es rica, como se deduce de las *Revelationes*, recogidas por una monja, tal vez Matilde de Wipra. Las *Revelationes* constan de cinco libros: el primero es una vida de Gertrudis y los otros cuatro, el relato de sus visiones y experiencias, el *Legatus divinae pietatis*; el libro II está escrito por Gertrudis, los otros tres, poco des-

pués de su muerte, por la monja, con material que se puede atribuir a Gertrudis. La obra lleva fecha de 1289. Además del *Legatus*, escribió breves textos en latín y alemán (que parece se han perdido) y *los Exercitia* espirituales. Pero el *Legatus* es su obra más importante. Y una de las primeras veces en que una autobiografía espiritual de relación mística con Cristo es narrada en términos tan explícitos, límpidos y directos por una mujer: por eso predominan en el *Legatus* el diálogo y el discurso directo, un discurso escueto entre amantes en el que dominan el amor y su símbolo, el corazón, así como la eucaristía, que inicia la unión mística. Pero en Gertrudis esta identidad de amor tiene un desarrollo singular.

Sin embargo, esta excepcional experiencia mística, por la que Gertrudis es sin duda digna de culto, fue por mucho tiempo poco conocida. En 1343 el monasterio fue destruido por Otón de Brunswick y reconstruido después en Eisleben, pero el *Novum Helpede* fue demolido por los campesinos luteranos. En 1505, quizá mejor en 1506, el cartujo Juan Lausperger publicó las *Revelationes*, ocasión que sirvió para que el nombre y la obra de Gertrudis empezaran a conocerse. Hasta 1606 no se les concedió a las benedictinas de San Juan Bautista de Lecce, recordar a Gertrudis con un culto público mediante un Oficio propio; en 1609 se hizo análoga concesión a las religiosas de la Concepción de Ciudad de México, declarando a Gertrudis patrona de las Indias occidentales. Entre 1654 y 1674 varias congregaciones benedictinas y la Orden misma consiguieron rendirle culto, aunque el lenguaje de su mística

suscitase desconfianza. La curia pontificia nunca puso en marcha un proceso de canonización, pero en 1677 el nombre de Gertrudis fue introducido oficialmente en el *Martirologio Romano*, el 17 de noviembre; en 1739 el culto fue extendido a toda la Iglesia católica, pero el 15 de noviembre (fecha recientemente trasladada al 16).

Gertrudis es representada generalmente con hábito cisterciense y un libro, en oración dirigida a la cruz y al Corazón de Cristo, o bien con su corazón inflamado, en el que aparece Jesús.

BIBL.: Obras: *Exercitia*, ed. de J. HOURLIER-A. SCHMITT, París 1967 (SC 127); *Legatus*, ed. de P. DOYÈRE (I y II), París 1968 (SC 139). Para los avatares de la obra y el culto de Gertrudis: SC 127, 14-38; BHL 520.

Estudios: BYSIUM C. W., *Jesus as Mother*, Berkeley (California) 1982, 160-262; LAMPEN W., *St. Gertrudis de Grote*, Hilversum 1939; LEONARDI C., *Geltrude di Helfta*, en *Il Cristo. Testi teologici e spirituali* V, Milán 1992, 291-325, 510-512; MATTER E. A., *Il Cantico dei cantici negli Exercitia spiritualia di Gertrude di Helfta*, en COVI D.-DOZZI D. (eds.), *Chiara, francescanesimo al femminile*, Roma 1992, 46-54; POGGI C., *Vita e virtù della santa Geltrude la Grande*, Roma 1934; POURRAT P., *La spiritualité chrétienne* II, París 1921, 126-136; RUH K., *Gertrud von Helfta. Ein neues Gertrud-Bild. Zeitschrift für deutsches Altertum* 121 (1992) 1-20.

C. Leonardi

GERVASIO Y PROTASIO

†303 ca. – mártires – fiesta: 19 de junio

El 17 de junio del 386 [♠]Ambrosio de Milán hacía excavar ante el umbral de la basílica de los santos Nabor y Félix y encontraba los cuerpos de dos nuevos mártires: Protasio y Gervasio. Como le cuenta a su hermana [♠]Marcelina en una carta muy poco poste-

rior a los hechos (*Ep.* 77 = Mur. 22), hizo recoger y perfumar los huesos extraídos de la tierra y, al día siguiente por la tarde, los depositó temporalmente en la basílica de Fausta; el día 19 organizó su solemne traslación a la basílica ambrosiana, recién terminada en Porta Vercellina (donde hoy se levanta la basílica de San Ambrosio) y a la mañana siguiente hizo guardar las reliquias bajo el altar, en el lugar preparado para su sepultura; pero, según declaró, se sentía muy feliz de dejar a los mártires la «parte derecha», para poder descansar tras su muerte a su lado (*Ep.* 77, 13).

El episodio del hallazgo de Protasio y Gervasio sucedió a los tres meses escasos del final de la extenuante lucha de Ambrosio con la Corte milanesa, que en vano había solicitado una basílica para las celebraciones del grupo arriano. Y fueron precisamente los arrianos los que tacharon de engañoso todo el asunto, molestos por la afluencia de gente en torno al obispo y a la tumba de los mártires. Ambrosio, para probar la autenticidad de las reliquias, mencionaba los numerosos milagros que habían acompañado el hallazgo y la traslación, como pruebas inequívocas de un refrendo divino (véanse la *Ep.* 77, 17 y el himno *Grates tibi, Iesu, novas*). También el biógrafo Paulino (*Vita Ambrosii*, 14, 2) y [♠]Agustín de Hipona, presente en Milán en aquellos meses y ya próximo a la conversión (*Confessiones*, IX, 7, 16; *Sermo* 286, 5, 4), refieren el acontecimiento y su amplia repercusión.

Ambrosio se apresuró a explotar en beneficio propio el hallazgo de los mártires que, con su descubrimiento, confirmaba de alguna manera su lu-

cha antiarriana de los meses precedentes. De este modo, como observa Angelo Paredi (*Politica di San Ambrogio*, Milán 1974, 89), con «una obra maestra de psicología política», atrajo la atención de los fieles sobre lo acontecido, mostrándoles «que Dios estaba de su parte».

De la vida y del martirio de Protasio y Gervasio no sabemos nada. Los ancianos, refiere Ambrosio, sólo recordaban «haber oído nombrar a estos mártires en el pasado o haber leído su inscripción fúnebre» (*Ep.* 77, 12). El culto de los santos mártires (víctimas probablemente de la persecución de Diocleciano a comienzos del s. IV) se extendió inmediatamente en un amplio radio, gracias a la acción de Ambrosio, que envió las reliquias a otros obispos, con la intención de reproponer en las comunidades cristianas las figuras de los mártires, imitadores de Cristo y modelos de creyentes en la confesión de la vida cristiana. En torno al 395 dice haber recibido reliquias de Protasio y Gervasio el obispo Victricio de Rouen (*De laude Sanctorum*, 6 y 11), y, a comienzos del siglo siguiente, [♠]Gaudencio de Brescia, entre las reliquias depositadas en la basílica del Concilio de los Santos, cita también las de los mártires milaneses (*Tractatus*, XVII, 12).

La fecha elegida para la memoria litúrgica en su honor fue el 19 de junio, en recuerdo de la solemne traslación efectuada por Ambrosio: está atestiguada, además de en los más antiguos libros de liturgia ambrosiana, también en calendarios y martirologios extramilaneses (entre ellos el *Calendario cartaginés* y el *Martirologio Jeronimiano*), en los que se cons-

tata el uso invertido de los dos nombres: Gervasio y Protasio. La tradición oriental, que presta particular atención al obispo Ambrosio y a sus gestos, recuerda igualmente a Protasio y Gervasio el 14 de octubre, en una conmemoración unitaria junto a los otros dos mártires milaneses ↗ Nazario y Celso.

La leyenda, que ha llegado a nosotros tanto en recensiones latinas como griegas, se desarrolló en dos direcciones. La primera línea narrativa, nacida en ambiente ravenés hacia finales del s. V o a comienzos del siguiente, enlaza la historia de Protasio y Gervasio con los santos Vital, Valeria y Ursicino, venerados en Ravena: la encontramos ilustrada en la pseudo-ambrosiana *Epistula de inventione Gervasii et Protasii*, conocida en su forma latina (BHL 3514) y en una traducción griega parcial (BHG 67a). La otra narración, ambientada en tiempos de Nerón y que une a los cuatro mártires encontrados por el obispo Ambrosio –Protasio y Gervasio, Nazario y Celso–, debió de surgir en el norte de Italia en los ss. V-VI; es la que más se ha desarrollado, y está atestiguada en muchas recensiones, tanto en *Passiones* latinas (BHL 3514-3519 y 6039-6043) como griegas (BHG 1323, 1323d, 1323e y 1324).

Los restos de los mártires y los de Ambrosio, que fue sepultado a su lado al día siguiente de morir en el año 397, fueron inicialmente depositados bajo el altar de la basílica ambrosiana en dos lucillos distintos (uno para Protasio y Gervasio y otro para el obispo); en el s. IX fueron colocados juntos en un sarcófago de pórfito, abierto sólo mil años más tarde,

en 1871, con ocasión de trabajos de restauración en la basílica. Tras el necesario reconocimiento, las reliquias de los tres santos fueron custodiadas en la cripta de la basílica de San Ambrosio, donde siguen todavía expuestas a la veneración de los fieles. En la iconografía, los dos mártires figuran en general con vestiduras romanas y atributos comunes. Destacan en particular los mosaicos de la Capilla de San Vittore in Ciel d'Oro en la iglesia de San Ambrosio.

BIBL.: BHL 3513-3522, 6039-6043 y *Novum Suppl.*; BHG 67a y 1323-1324; BS VI, 298-303; AUBINEAU M., *Jean Damascène et l'Epistula de inventione Gervasii et Protasii attribuée à Ambroise*, AB 90 (1972) 1-14; DOIGNON J., *Perspectives ambrosiennes: Ss. Gervais et Protasii, génies de Milan*, Revue des études augustiniennes 2 (1956) 313-334; LAMIRANDE É., *Paulin de Milan et la «Vita Ambrosii». Aspects de la religion sous le Bas-Empire*, Paris-Tournai-Montreal 1983, 136-138; PASINI C., *Santi Protaso e Gervaso, martiri (III sec.)*, en C. PASINI (dir.), *Dizionario dei Santi della Chiesa di Milano*, Milán 1995, 71-76; *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 119-131. ZANETTI U., *Les Passions des Ss. Nazaire, Gervais, Protasii et Celse*, AB 97 (1979) 69-88; *Les Passions grecques de S. Nazaire*, AB 105 (1987) 303-384.

C. Pasini

GIANNA BERETTA MOLLA

1922-1962 – esposa y madre – beatificada el 24 de abril de 1994 – fiesta: 28 de abril

Gianna (Juana) Beretta nació el 4 de octubre de 1922 en Magenta, cerca de Milán, de una familia profundamente cristiana. Por tanto, le será natural, a sus quince años, comprometerse en la Acción Católica (será además, entre 1946 y 1949, presidenta de la Juven-

tud femenina de un pueblecito de su región), así como plantearse su vocación durante mucho tiempo: tenía un hermano misionero y una hermana canosiana y se sentía atraída por sus experiencias. Sin embargo, elegiría la profesión de médico y la vida matrimonial. Inscrita en la universidad en 1942, y licenciada en 1949, obtuvo en 1952 la especialización en pediatría; dos años después se encuentra con Pietro Molla, empresario y también miembro de la Acción Católica, con el que contrae matrimonio el 24 de septiembre de 1955 en Magenta. Durante aquel tiempo llevó una vida normal, al igual que otras muchas mujeres de la posguerra, amando –por lo que nos cuentan los que la conocieron– las cosas bellas de la vida, la música, la pintura, las excursiones a la montaña, gozando de sus hijos fruto de su unión conyugal: en 1956 vio la luz Pierluigi, en 1957 Mariolina, en 1959 Lauretta.

Cuando Gianna quedó encinta por cuarta vez, en 1961, descubrió que tenía un fibroma en el útero: el embarazo y la misma vida de la madre estaban en peligro. Rechaza tomar en consideración la extirpación del útero y se decide, consciente del riesgo que se presentaría en el momento del parto, a llevar a término la gestación, consintiendo solamente en la extirpación del fibroma. Gianna Emanuela, la cuarta hija, nacerá el 21 de abril de 1962, pero a costa de la vida de la madre, que morirá el 28 de abril; hasta el último momento había repetido a los médicos que salvarsen a la niña antes que a ella.

La historia de Gianna tuvo rápidamente una gran notoriedad. En el centro de la atención de la gente y,

con el paso del tiempo, a medida que se acercaba la beatificación, también en la prensa y en los demás medios de comunicación, su muerte se convertiría en modelo de quien ofrece su vida a cambio de otra persona, como ↗ Maximiliano Kolbe y como el mismo Señor Jesucristo. Todo ello habría podido bastar para justificar la introducción, por parte de la autoridad eclesiástica, de una causa de beatificación como mártir, y no como confesora: así dice en 1962, en una carta al hermano de Gianna, Mons. Colombo, futuro arzobispo de Milán; volverá sobre ello Pablo VI en 1973, comparando la muerte de la laica lombarda con la de Salvo D'Acquisto, el carabinero que se ofreció a los alemanes durante la guerra a cambio de la vida de prisioneros inocentes; se refieren también a ello los obispos de la Conferencia episcopal lombarda, en una carta postulatoria de abril de 1978. Sin embargo, se prefirió, quizás en razón del parentesco entre víctima y beneficiaria del sacrificio, o tal vez para privilegiar el aspecto «antiabortista» de la cuestión, beatificar a Gianna el 24 de abril de 1994 –Año Internacional de la familia– como confesora. Así el papa la pudo constituir en modelo para todas las madres, además de símbolo de la defensa de la vida.

BIBL.: BS App. I, 162-163; GUERRIERO E., *La beata Gianna Beretta Molla nel ricordo del marito*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995; LELIÈVRE T., *Madre. Gianna Beretta Molla*, Casale Monferrato 1994; PELUCCHI G., *Gianna Beretta Molla. Una vita per la vita*, Milán 1994²; RIESE F. DA, *Per amore della vita. Gianna Beretta Molla, medico e madre*, Roma 1994³.

GIL ʎEGIDIO

GILDAS

S. VI – abad – fiesta: 29 de enero

Es necesario distinguir el Gildas histórico del Gildas de la hagiografía y también del de la historia secular. Para nosotros Gildas es conocido sobre todo como autor del *De excidio Britanniae*, un tratado en el que ataca a los gobernantes y a los obispos de los britanos que, corruptos y pecadores, habían consentido en la invasión de Britania y el sometimiento de su pueblo a los anglosajones paganos. La fecha del texto, determinable sólo gracias a informaciones extraídas de otras fuentes menos autorizadas, es un problema que ha dado origen a complejas discusiones. Una fecha anterior a la primera mitad del s. VI parece la más probable. El difícil latín del libro de Gildas y su pericia retórica testimonian la supervivencia, en la Britania occidental, todavía en este período, de una formación cultural heredera del final de la Antigüedad. Se supone que el autor de esta obra sea el mismo Gildas al que se dirige *Uinniau*, o Finniano, dispuesto a extender su canon penitencial en Irlanda, consultándole por carta sobre cuestiones de disciplina monástica y recibiendo una elegante respuesta. Se ha dicho que fragmentos de la respuesta de Gildas han llegado hasta nosotros citados en un florilegio de enseñanzas canónicas; el hecho mismo de que Gildas sea nombrado en un documento similar demuestra que sobre tales argumentos era considerado una fuente autorizada de doctrina. A la luz de este elemento tal vez debe-

riamos deducir que Gildas pasó de la denuncia de la vida secular a la adhesión a la vida monástica, y que lo hizo en un período en el que era muy fuerte la influencia ejercida sobre los irlandeses por parte de la Iglesia de la Gran Bretaña occidental.

En este sentido, la historia de Gildas quizá puede verse como paralela a la de san Sansón, un britano que visitó Irlanda a mediados del s. V, aspirando a una vida más devota, pero que terminó sus días en una comunidad monástica en Bretaña. Fuentes hagiográficas del s. XI y posteriores llegan a una conclusión análoga para la carrera de Gildas, presentándolo como fundador del monasterio de Saint-Gildas en Ruys, en Bretaña. El florecimiento de su culto en Bretaña podría remontarse a los ss. VI y VII, pero no existen testimonios fiables sobre las circunstancias del traslado de tal culto desde Britania.

BIBL.: BHL 3541-3544 y *Novum Suppl.*, 395; AS *Ianuarii* II, 952-967; BS VI, 456-458; *De excidio Britanniae*, ed. de T. MOMMSEN, MGH *Auct. Ant.* 13 (1894-1898) 3-110; reeditado con traducción y notas de H. WILLIAMS, Londres 1899-1901 y con correcciones de M. WINTERBOTTOM, Chichester 1978. Los tres textos comprenden todos los fragmentos que se creen provienen de su carta a Uinniau. Para el *status quaestionis*, cf M. LAPIDGE-D. N. DUMVILLE, *Gildas: New Approaches*, Woodbridge 1984.

R. Sharpe

GINÉS ʎGENESIO DE ARLES

GISELA

Ss. X-XI – reina – fiesta: 7 de mayo

Hija de Enrique el Litigioso, duque de Baviera en torno al 995-996, y de

Gisela de Borgoña, hermana del santo emperador ʎEnrique II, casó hacia el 997 con Vajk, hijo del duque Geza de Hungría, que se convertiría con el nombre cristiano de ʎEsteban en el primer rey de Hungría (1000-1038) y, tras la canonización, en el principal santo del país.

Según la tradición alemana, desempeñó un papel fundamental en la conversión de los húngaros. Esto podría no responder del todo a la realidad, dado que tal camino ya había empezado antes, pero el papel de Gisela fue seguramente importantísimo, ya que contribuyó, entre otras cosas, a la fundación de numerosas iglesias y monasterios. Después de la muerte de su hijo Emerico y de Esteban, en 1031 y 1038 respectivamente, el sobrino y sucesor del rey Esteban, Pedro Orseolo, confiscó sus bienes y Gisela tuvo que abandonar Hungría en 1045. En los últimos años de su vida fue abadesa del monasterio benedictino de Niedernburg, en Baviera, donde murió hacia 1060.

Nunca gozó de culto oficial, pero su fiesta, el 7 de mayo, aparece en los *Martirologios* benedictinos. Sus reliquias fueron redescubiertas en 1908 y desde entonces en adelante son muy veneradas, convirtiéndose en meta de peregrinaciones.

BIBL.: BS VI, 1149; SZÁNTÓ K., *Das Leben der seligen Gisela, der ersten Königin von Ungarn*, Thour 1988; ZIMMERMANN A. M., *Kalendarium Benedictinum* II, Viena 1933, 159-161.

G. Klaniczay

GLEB BORIS Y GLEB

GONZALO

S. IX – obispo – fiesta: 25 de noviembre

Muy cerca de las costas gallegas de la provincia de Lugo, en el municipio de Foz, queda en pie la antiquísima catedral de San Martín de Mondoñedo, precioso templo románico, en el que estuvo la sede episcopal hasta el año 1112. Entonces se trasladó el obispado a Villamayor de Brea, que más tarde tomó el nombre de Mondoñedo. El venerable templo –la catedral más antigua de España–, posee el sepulcro de piedra toscamente labrada y cerrado con tres candados, del obispo san Gonzalo. Desde hace muchos siglos, las gentes de toda la comarca acuden a venerar la memoria del «obispo santo», como comúnmente se le denomina. La fiesta tiene lugar el 25 de noviembre; y en la pascua de Pentecostés las solemnidades se celebran en una capilla dedicada al santo, situada en la cumbre de un montículo cercano, con impresionantes vistas sobre el mar Cantábrico.

Cuando la invasión de los árabes, el obispo de Dumio –cerca de Braga (Portugal)–, se refugió en Galicia, en el monasterio de San Martín de Mondoñedo. Allí permaneció él y sus sucesores, también obispos, pero sin jurisdicción diocesana, que únicamente tenían el monasterio y unas escasas parroquias antiguas, dependientes del mismo. El año 866 se estableció la diócesis actual, siendo la cabeza el monasterio de San Martín de Mondoñedo y confiado su gobierno al que entonces era obispo-abad que lo regía, Sabarico I. En el episcopologio de Mondoñedo, formado, pues, a partir de Sabarico I, no aparece el nom-

bre de san Gonzalo obispo. Y ello se debe a que fue uno de los sucesores del obispo de Dumio refugiados, y antes de tener jurisdicción diocesana. Por todo ello, hay que poner la existencia de san Gonzalo en el s. IX, y eso lo corroboran el báculo de cobre y el anillo extraído de su sepulcro, y que se dan a besar a los fieles, como reliquias, en la fiesta.

Las invasiones de los normandos se sucedieron durante varios siglos en las costas gallegas, y la figura de san Gonzalo aparece unida al milagro del hundimiento de naves. Se dice que habiendo ido en procesión con el clero y pueblo hasta el lugar en que se halla la capilla, desde allí el santo trazaba cruces y las naves se iban hundiendo. El suceso ha quedado reflejado en muchas obras literarias e incluso en representaciones murales muy antiguas en el templo.

La veneración del obispo san Gonzalo se ha mantenido a través de los siglos y recientemente ha cobrado nuevos bríos. Jamás fue canonizado oficialmente, pero como ya era inmemorial su culto, cuando el decreto del papa Urbano VIII, los prelados de Mondoñedo optaron por dejar las cosas como estaban. Incluso, en el s. XVII, el obispo don Sebastián de Arévalo Torres trató de impedir su culto, pero cuando regresaba a Mondoñedo montado en su mansa mula, hubo fenómenos insólitos y seguramente sobrenaturales que le hicieron retornar a la vieja catedral de San Martín de Mondoñedo y confirmar su culto. Incluso dio órdenes de convocar a toda la comarca para celebrar una gran solemnidad en honor del santo.

En el año 1705, el obispo Navarrete

dijo que: «debía mandar y mandaba que no se innovase en manera alguna acerca del culto que se ha dado y da a la memoria y reliquias del obispo Don Gonzalo, que se dice haber sido deste obispado, llamado vulgarmente el obispo santo...».

A través de los siglos se han esculpido imágenes del santo expuestas a la veneración en San Martín de Mondoñedo y en la mencionada capilla. Un calendario de la catedral, del s. XIV, dice: «Memoria Domini Gundisalvi, quondam mindoniensi episcopi». El culto, en realidad, sólo ha estado vinculado a la catedral de San Martín y a la capilla mencionada.

BIBL.: ES XVIII; ÁLVAREZ VILLAMIL, *El Santo Obispo Gonzalo*, Mondoñedo 1879; MAYÁN F., *San Gonzalo*, Mondoñedo 1956; SAN CRISTÓBAL SEBASTIÁN S., *La Antigua Catedral de San Martín de Mondoñedo*, Ferrol 1978; SANJURJO PARDO, *Los obispos de Mondoñedo*, Lugo 1854.

S. San Cristóbal Sebastián

GOTARDO

960/961 ca.-1038 – obispo – canonizado el 29 de octubre de 1131 – fiesta: 4 de mayo

Gotardo nació el 960/961 ca. de Ratmundo, administrador de los bienes del monasterio de Niederaltaich (antigua colegiata), *ex eiusdem monasterii familia*, en Reichersdorf, cerca de Schwanenkirchen, no lejos del monasterio. Recibió su primera formación en la escuela del monasterio y allí mismo, el arzobispo Federico de Salzburgo (958-991), con ocasión de una visita, tuvo la ocasión de fijarse en este magnífico joven. Gotardo

pasó tres años en su séquito, lo acompañó en su viaje a Italia y recibió de él el nombramiento de subdiácono. Tras su ordenación diaconal por parte del obispo Pellegrino de Passau (971-991) en el 985, fue elegido preposito del monasterio de los canónigos de Niederaltaich. En el 990 el monasterio pasó bajo la autoridad de los obispos Pellegrino de Passau y Wolfgango de Ratisbona y, con el permiso del duque Enrique IV (futuro emperador Enrique II) y de Otón II, fue transformado en monasterio benedictino. Poco tiempo después de su profesión monástica, Gotardo fue elegido prior y ordenado sacerdote por parte del obispo Wolfgango de Ratisbona. Tras la deposición del primer abad Eremberto quien, no sin oposiciones, dio al monasterio una organización según el modelo de Gorze, Gotardo fue elegido su sucesor; sin embargo, como no estaba convencido de la regularidad de esta deposición, alternó el mandato durante dos años hasta que en el 996 aceptó definitivamente el nombramiento; desde el primer momento apoyó y favoreció eficazmente el movimiento de reforma que ya se había iniciado. En calidad de reformador fue además nombrado (sin renunciar al cargo abacial de Niederaltaich) abad de Tegernsee (1001-1002) y de Hersfeld (1005-1012), en ambas ocasiones por iniciativa de Enrique, cuando era duque de Baviera y emperador respectivamente. El 2 de diciembre de 1022 el arzobispo Aribone de Maguncia lo consagró, en la capilla del palacio de Gronau, obispo de Hildesheim. Como ya hiciera en Niederaltaich y en Hersfeld, también en este nuevo contexto desarrolló una intensa actividad de

reconstrucción: la *Vita prior* habla de treinta construcciones eclesíásticas entre las que destaca San Mauricio, San Bartolomé y San Andrés en Hildesheim, la iglesia de San Blas en Braunschweig y Santa María en el palacio de Goslar. Al período de su episcopado se remonta la terminación de la iglesia de San Miguel y la reconstrucción de la parte occidental de la catedral de Hildesheim. El conflicto con Maguncia se inició bajo Bernardo, a propósito de las canónicas de Gandersheim, pero pudo solucionar definitivamente el problema. La principal preocupación de Gotardo fue la formación del clero y el restablecimiento de la vida religiosa. El traslado del monasterio de San Miguel de Hildesheim al lugar más apartado del bosque de Wrisberg, traslado deseado por él, no se pudo realizar a causa de la oposición de los monjes. Tras una breve enfermedad, murió a los 78 años, el 5 de mayo de 1038 y fue sepultado en la cripta de la catedral de Hildesheim. Fue canonizado por Inocencio II el 29 de octubre de 1131; su culto está muy difundido, sobre todo en el centro y sur de Alemania.

Se representa con ornamentos episcopales (LCI 6 [1974] 414s.), algunas veces con la maqueta de una iglesia en la mano. Las fuentes principales para la vida de Gotardo son dos *Vitae* escritas por Wolfero, clérigo de la catedral de Hildesheim, que se remiten a las narraciones de testigos oculares (sobre todo de Niederaltaich); la primera de ellas fue compuesta cuando el santo aún vivía. Su fiesta se celebra el 4 de mayo.

BIBL.: BHL 3581-3591 y *Novum Suppl.*; *Vita Godehardi Prior*, MGH SS 11, 167-196 (BHL

3581) y *Vita Godehardi Posterior*, 196-218 (BHL 3582); BS VII, 134-140; DHGE XXI, 407-411; LMA IV, 1531-1532; LThK² IV, 1034-1035; NDB VI, 495ss; ALGERMISSEN K., *Bernward und Godehard von Hildesheim. Ihr Leben und Wirken*, Hildesheim 1960; GOETTING H., *Die Hildesheimer Bischöfe von 815 bis 1221*, (Germania sacra, N. F. 20), Berlín-Nueva York 1984.

S. Haarländer

GRACIA ✓BERNARDO, MARÍA Y GRACIA

GREGORIO I MAGNO

540 ca.-604 – papa – fiesta: 3 de septiembre

Gregorio nació en Roma hacia el año 540 de Gordiano y Silvia, en el seno de una familia patricia, probablemente de la *gens Anicia*; de su parentela formaban parte también los papas ✓Félix III (483-492) y ✓Agapito I (535-536). La casa estaba en el *Clivus Scauri*, a dos pasos del Circo Máximo y de la iglesia de los Santos Juan y Pablo. Roma vivía años difíciles, pasando varias veces de la ocupación ostrogoda a la bizantina, hasta la *Pragmatica sanctio* de Justiniano (554) y al fin de la guerra goda (535-553). La primera fuente sobre la vida de Gregorio son sus propias obras: por ellas sabemos que la familia era cristiana y, en particular, que dos tías paternas, Emiliana y Tarsilia, le servían de ejemplo con su vida de vírgenes consagradas a Dios en su casa, según el modelo que en Roma había puesto en práctica san ✓Jerónimo.

Gregorio comenzó muy pronto su ascenso en los cargos administrativos, al igual que su padre, y en el 572 llegó a la cima asumiendo el cargo de

praefectus urbis, el más alto de Roma, donde, sin embargo, la autoridad política estaba representada por un delegado de Constantinopla y cada vez más por el pontífice. Así, en un radio de intervención cada vez más amplio, pudo ocuparse de todo tipo de problemas administrativos. Pero esta vida no debía de satisfacerle plenamente, ya que, poco después (¿575?), decidió hacerse monje en su casa del *Clivus Scauri*. No siguió el ejemplo de sus tías, pues, al parecer, transformó su casa en un verdadero monasterio, dándole el título de San Andrés (ahora San Andrés y Gregorio al Celio). De este período no sabemos nada: Gregorio lo recuerda como un tiempo feliz, completamente recogido en Dios, dedicado a la oración y al estudio. Pocos años más tarde, en el 579, Pelagio II, apenas elegido (morirá en el 590), le confiere el diaconado y lo envía como embajador suyo (apocrisario) a Constantinopla: su experiencia como *praefectus*, las relaciones mantenidas en este cargo con los bizantinos y la fama que se había creado en torno a él, deben de haber movido a Pelagio a elegir a Gregorio aunque no supiera griego.

Permanece en Constantinopla hasta el 585-586. Sorprende que se llevara consigo un grupo de monjes de San Andrés y que él mismo recuerde cómo cada día, pese a los compromisos políticos, tratara de llevar con ellos una vida conventual regular (y cómo se uniera a su experiencia ✓Leandro de Sevilla). No sabemos qué regla monástica eligió, en Roma y Constantinopla, y las opiniones de los estudiosos son muy dispares, unos a favor de la regla benedictina, otros en contra. En todo caso, se trataba de

una regla muy severa, pues el ayuno prescrito muy pronto le produjo graves enfermedades en el aparato digestivo. Tampoco sabemos mucho de su actividad diplomática en Constantinopla; tendría que ocuparse repetidamente de la cuestión italiana, es decir, de la relación con los longobardos, que desde el 568 habían ocupado buena parte de Italia; intervino también en las cuestiones teológicas que se debatían en la capital y, entre otras cosas, combatió la posición del patriarca Eutiquio, que negaba que el cuerpo en la resurrección final fuera el mismo que el cuerpo histórico.

Entre el 585 y el 586 Gregorio fue llamado a Roma por Pelagio II, que lo hizo secretario suyo, y, con toda probabilidad, volvió a vivir en su monasterio de San Andrés. Varios problemas preocupaban entonces al papado: en Italia, los bizantinos y longobardos seguían enfrentándose y el cisma de los Tres Capítulos creaba no pocas tensiones que, entre otras cosas, llevaban a muchos a refugiarse en Roma. A esto se añade el que, entre el 589 y el 590, continuas lluvias, desbordamientos de ríos y carestías azotaron muchas zonas de Italia y también de Roma; una epidemia causó numerosas víctimas, entre otras Pelagio II, a comienzos del 590. Entonces Gregorio fue elegido papa por el clero, el pueblo y el senado. Intentó rehuir el pontificado escribiendo al emperador Mauricio y, quizá, pensando fugarse. Y, una vez en el cargo, se quejó en varias ocasiones de verse obligado a llevar una vida no contemplativa. En realidad fue un papa lúcido frente a la realidad histórica, activísimo en los asuntos eclesiásticos y políticos. Su corres-

pondencia (muy valiosa como fuente histórica), de unas 800 cartas, documenta su extraordinaria actividad de gobierno.

Se podría decir que existe una continuidad, en el período en que Gregorio fue papa (590-604), con sus experiencias precedentes: la política-administrativa y la monástica. El *Registro* de las cartas refleja la continuidad, si bien a un nivel más alto y universal, con la experiencia administrativa, mientras que el deseo de continuar «contemplando», como concreto elemento espiritual de sus escritos, representa la continuidad monástica. Sin embargo, no se llegaría a comprender a Gregorio sólo dentro de estas dos coordenadas. En efecto, es otro el principio inspirador que hace unitario su testimonio, más allá de los conceptos (repetidamente empleados por él) de «acción» y de «contemplación»; Gregorio ha encontrado otro término para expresar su idea de la perfección cristiana: el de *praedicator*. Muchas son las tareas en la Iglesia, pero una sola es la significativa y determinante: la del cristiano que, habiendo experimentado lo divino, la lleva a conocimiento de otros y se hace apóstol de esta experiencia. El modelo de esta actitud es Cristo mismo, que de Dios se hace hombre, y como hombre-Dios evangeliza al mundo. Esta convicción explica la vida y la obra de Gregorio.

En el período de Constantinopla había explicado al grupo de sus monjes el libro de Job; después de volver a Roma parece que retomó el texto y sus apuntes y redactó una obra más orgánica, los *Moralia in Iob*; sigue la tradición patrística de la interpretación del sentido literal, alegórico y

moral, pero es el moral el que predomina (de aquí el título), ya que Gregorio se detiene sobre todo en ese aspecto exegético de la Biblia que no guarda relación con los significados filológico-históricos (el sentido literal) ni tampoco afecta a la formulación de la doctrina (el sentido alegórico), sino el concerniente al descenso de lo divino en el hombre y al ascenso del hombre a Dios, al construirse de una íntima convicción de fe, esperanza y caridad. En este sentido, todo el escrito es tendencialmente místico. Por otra parte, en los dos primeros años de pontificado, predicó al pueblo los domingos en las iglesias donde se celebraban las «estaciones» (particulares ceremonias de oración en las fiestas de los mártires y en otras ocasiones), mientras que otras predicaciones, no pudiendo pronunciarlas a causa de sus trastornos de estómago, las escribió e hizo leer al pueblo. Todo ello fue recogido por él mismo y corregido en las *Homelie XL in Evangelia*, que tienen el mismo carácter místico que los *Moralia*, si bien con estilo más sencillo y directo. En la homilía 17, extraordinariamente dirigida a un grupo de obispos, se entretiene sobre su tema fundamental, el de la predicación de Cristo.

Apenas elegido papa, la situación en Roma, y no sólo en Roma, era especialmente peligrosa: al enfrentamiento bizantino-longobardo se añadió una grave epidemia. Gregorio inició el pontificado con una oración pública de invocación y de ayuda a la que convocó a todo el pueblo (la procesión partía de siete iglesias, para confluir en Santa María la Mayor), y al mismo tiempo con reparto de trigo, pedido a Sicilia. Aprovechaba des-

pués todas las ocasiones (en particular las «estaciones») para predicar, para invitar a la conversión del corazón, a una fe verdaderamente practicada. Precisamente en los primeros años escribió uno de sus pocos textos que nada tienen que ver con la sistematización de las homilias o cartas, la *Regula pastoralis*. Gregorio elabora en ella una figura de obispo como él desea y trata de promover (tal vez dibuja también la propia fisonomía). La actitud de Gregorio Magno aparece de este modo con toda evidencia: si el problema cristiano de su tiempo es la verdadera conversión de los cristianos, esta tiene necesidad de personas que transmitan la fe, y estas son los obispos; frente a los obispos, que en la confusión política a menudo asumen papeles prácticos y políticos (como debe hacer él mismo) y acaban mundanizándose, Gregorio fija el papel del obispo con una condición muy concreta: el obispo es, ante todo, el predicador y, para ser tal, debe servir de ejemplo a todos, debe ser santo (libro II); debe predicar teniendo presente lo difícil que es este arte y teniendo en cuenta a cada persona, adecuándose a su condición; por esto se ha dicho que esta obra es también un tratado de psicología, pero es, sobre todo, la definición y el desempeño de una función. La obra tuvo gran aceptación (así como las *Homilias sobre los Evangelios* y los *Moralia*): fue traducida al griego —hecho bastante raro— por Anastasio de Antioquía y al anglosajón por el rey Alfredo.

La obra de Gregorio como pontífice romano abarca todo Occidente. Con la Hispania visigoda (que era arriana) tuvo pocas relaciones, pero mantenía amistad con Leandro de Se-

villa, que entonces había convertido al catolicismo romano al rey Recaredo y con él a su pueblo. Los francos ya eran católicos, pero Gregorio, sirviéndose del obispado de Arles, no logró hacer demasiado para poner orden en una situación eclesiástica también confusa y corrompida (el concilio de obispos que había proyectado no se pudo celebrar hasta el 614, y fue en París). El único país pagano en el Occidente romano era la Inglaterra anglosajona; en el 596 envió, con un grupo de monjes, al prior del monasterio de San Andrés, Agustín (después, de Canterbury), condecorado con el título de abad; Agustín gozó del favor del rey de Kent, Etelberto (que tenía por mujer a la católica Berta); el rey aceptó el bautismo en el 597 y con él gran parte del pueblo. Para Gregorio, que logró también poner en marcha por medio de Agustín la primera organización episcopal, fue este un gran éxito, la coronación de una continuada labor de control, estudio, corrección de abusos y condena de corrupciones (que documenta el epistolario), dirigida a multitud de personas, laicas y eclesiásticas, pero sobre todo a los obispos; o bien, para controlar la actuación de los obispos, a sus directos representantes (a menudo —para Italia— los rectores del patrimonio de la Iglesia romana).

Particular atención dedicó a África, pero sobre todo a Italia. En África estaban presentes o habían vivido comunidades donatistas, al menos potencialmente cismáticas, que Gregorio trató de frenar, lográndolo probablemente, a través de un continuo contacto epistolar con algunos obispos. En Italia no se trataba sólo de evangelizar, sino también de llevar a

cabo una actividad política y caritativa. Italia, con la llegada de los longobardos, de nuevo sufriría una guerra casi permanente, con desplazamientos de masas de población, carestías y epidemias incluso graves. Estas condiciones a menudo hicieron de Gregorio el árbitro de la situación. Sirviéndose de su experiencia administrativa trató de hacer más rentable el enorme patrimonio de la Iglesia romana en Italia (particularmente en Sicilia) y con las rentas compró y distribuyó trigo, socorrió a todo el que le pedía ayuda, construyó iglesias, dotó monasterios, pagó rescates y compró armisticios y treguas. Al mismo tiempo, tanto en el territorio de su metrópoli como en el de Ravena, Aquilea, Milán y Cagliari, desarrolló una continua obra de reordenamiento (especialmente en las elecciones episcopales y contra los abusos del clero), instó a los obispos a una vida auténticamente cristiana y trató de reconducir dentro de la obediencia romana el cisma tricapitulino. Entre longobardos y bizantinos procuró mediar en lo posible (suscitando incluso las protestas del emperador Mauricio), entre la incompreensión del exarca de Ravena y el espíritu guerrero e intereses territoriales de los longobardos, que asediaron Roma al menos dos veces (en el 592 y en el 593). Gregorio se hallaba en una situación complicada: oprimido entre ejércitos a menudo en lucha, con un pueblo desconcertado, entre los bizantinos católicos y los longobardos arrianos, no podía renunciar a su celo apostólico hacia los arrianos, y trató de convertirlos con la ayuda de la reina Teodolinda, que era bávara y católica: concordó relaciones pacíficas en el año 599 y tuvo la dicha de

ver al hijo de Teodolinda y futuro rey, Adaloaldo, bautizado en el 603.

Italia era sin duda el centro de su actividad y de sus preocupaciones directas. La curia imperial y el patriarca de Constantinopla lo conocían bien y él conocía a Constantinopla, y tuvo la prudencia de mantener relaciones con ellos, así como con los patriarcas de Alejandría y Antioquía, que salvaguardaron en esencia las prerrogativas de Roma, pero sin pretender modificar tradiciones o costumbres diferentes de las romanas. El interés por Italia se advierte asimismo en una de sus obras maestras, esos *Diálogos* en los que él ha contado la vida de los hombres santos que vivían en la Italia de su tiempo. Frente a la afirmación de su amigo, el diácono Pedro, de que los tiempos estaban tan corrompidos que en Italia ya no había santos como en los tiempos pasados, Gregorio pretende demostrar lo contrario, narrando la vida de muchos hombres contemporáneos suyos o desaparecidos hacía poco que podían y debían ser considerados santos, acompañando continuamente la narración con sus reflexiones teológicas y místicas. La estructura en cuatro libros se articula en dos con relatos y reflexiones (I y III), uno con sólo relatos (el II, dedicado a \nearrow Benito de Nursia) y otro sólo de reflexión (el IV, donde se trata de demostrar cómo es posible el más allá). Los *Diálogos* son un texto hagiográfico del todo particular, que fascinó extraordinariamente a los lectores medievales y que ahora sigue encantando también a los lectores contemporáneos.

Gregorio había dado a los monjes de San Andrés lecciones sobre el Cantar de los Cantares y el primer

Libro de los Reyes, y después en el 593, quizá un poco más tarde, homilias al pueblo sobre Ezequiel (interrumpidas por el asedio de Agilulfo). En los últimos años de pontificado retomó sus apuntes o la redacción que le habían preparado sus secretarios, y sistematizó o reescribió el comentario a los Reyes y a Ezequiel. El comentario a los ocho primeros versículos del Cantar es menos significativo, entre otras cosas por la brevedad, aun continuando decididamente la interpretación del amor como símbolo de las nupcias de Cristo con el alma y/o de Cristo con la Iglesia. En el comentario a Ezequiel ilustra su concepción de la cumbre de la experiencia cristiana en cuanto unida al papel del predicador, y desarrolla esta condición concretándola en la función del profeta: el obispo es el predicador, y precisamente por esto el obispo es también profeta, y la profecía (que él define aquí) es esa dimensión espiritual por la que Dios juzga la historia a través de sus fieles, además de ser un criterio para comprender la Biblia y la historia misma. Análoga es la reflexión sobre el libro de los Reyes. Si en la figura del profeta \nearrow Ezequiel Gregorio tenía un modelo para la realidad de la Iglesia de su tiempo, con las figuras de los reyes y de los profetas (del libro de los Reyes) hace la misma operación exegética y teológica.

El cristianismo de Gregorio está profundamente unido a la experiencia mística, que él ve como condición necesaria del cristiano. Usa, sobre todo, el lenguaje procedente del monaquismo, pero corrige significativamente este lenguaje en un punto cla-

ve, renunciando a la contraposición acción-contemplación, y usando el término, que lo une, de predicación. La vida interior del cristiano no puede separarse de la de los demás: a todos se les debe ofrecer la misma posibilidad en la historia; este papel es el del predicador y el más específico del profeta. El cristiano tiene sólo a Cristo como modelo: el Verbo divino que muere para convertir y salvar al hombre. Gregorio deja así a la Edad media, que con él puede decirse que inicia, una doble y gran enseñanza.

Murió el 12 de marzo del 604. La Iglesia romana adquirió con él un extraordinario prestigio en todo Occidente, y después de él los papas quisieron en general llamarse como él hiciera, *servus servorum Dei*. Fue pronto calificado también como *consul Dei*. Los hispanos \nearrow Isidoro de Sevilla e \nearrow Ildefonso de Toledo y \nearrow Beda el Venerable hacen grandes elogios de él; en el 747 (poco después de la muerte de Beda) un concilio inglés decretó especiales solemnidades para la fiesta de Gregorio (y de \nearrow Agustín de Hipona). Su nombre figura en el *Martirologio Jeronimiano* y después en los medievales hasta el *Romano*, el 12 de marzo (también en los sinaxarios bizantinos). En la actualidad, la fiesta se celebra el 3 de septiembre. Es doctor de la Iglesia. Su tumba se halla en la basílica de San Pedro en el Vaticano.

No son muchas las biografías medievales. La más antigua es inglesa, de un monje de Whitby (s. VIII); después habla de él Beda en su *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Pablo Diácono escribe a su vez una *Vida* (fin del s. VIII), mientras, probablemente en los primeros decenios del s.

IX, se elabora una vida interpolada entre la inglesa y la longobarda. Estas vidas, todas breves, exaltan la vida santa de Gregorio destacando su aprecio por la experiencia monacal y la práctica de la contemplación y, al mismo tiempo, su extraordinario celo de apóstol. En la segunda mitad del s. IX Juan Immonide, diácono de Roma, escribe una *Vita Gregorii* que es en su género una obra maestra: al trabajar en la curia, puede contar con el *Registro* de las cartas, y crea una compleja estructura original, en la que el relato hagiográfico se alterna y mezcla con la transcripción de los documentos de archivo; además se propone darnos con la *Vita* un modelo de santidad unido explícitamente a la figura de un pontífice, que no había sido propuesto anteriormente en la misma tradición romana. Junto a ello, parece presentar una figura capaz de gobernar universalmente frente a los poderosos de Occidente y al emperador de Oriente. La *Vita* de Juan Immonide, de gran aliento, ha sido después epitomada, incluso con fines litúrgicos. La variedad de obras hagiográficas, en prosa y verso, en latín y en las lenguas vulgares, es notable y está por estudiar.

Desde los primeros siglos su iconografía es rica tanto en retratos como en escenas. El retrato representa a un joven, en general rubio, sin barba, con un libro en la mano, o bien a un anciano, canoso, con barba blanca, siempre con el libro y muy a menudo con una paloma (el Espíritu Santo), que le sugiere cuanto escribe en el libro o dicta a alguien.

PL 75-79; ahora en *Corpus Christianorum* (aún incompleta), en SC con traducción francesa (incompleta) y en Città Nuova Editrice con traducción italiana. Una óptima bibliografía, que abre esta última iniciativa editorial, es la de R. GODDING, *Bibliografía di Gregorio Magno (1890/1989)*, Roma 1990. Entre las biografías cabe recordar las de DAGENS C., *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, París 1977; DUDDEN F. H., *Gregory the Great. His Place in History and Thought*, Londres 1905; RICHARDS J., *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great*, Londres 1980.

Ediciones en castellano: GREGORIO MAGNO, *Homilias sobre los evangelios*, Rialp, Madrid 1957; *Obras de san Gregorio Magno*, BAC 170, Madrid 1958; *Las parábolas del evangelio*, Rialp, Madrid 1957; *La regla pastoral*, Ciudad Nueva (Biblioteca de patristica, 22), Madrid 1993; *Libros morales I, I-V*, Ciudad Nueva (Biblioteca de patristica, 42), Madrid 1998; *Las parábolas del Evangelio*, Rialp, Madrid 1999.

Entre la bibliografía sobre Gregorio podemos señalar sólo la presentada en un reciente congreso internacional, cuyas actas han aparecido con el título de *Grégoire le Grand*, París 1986 (Colloques internationaux du C. N. R. S).

Para la hagiografía: BHL 3636-3651 y *Suppl.* 401-404; AS *Martii* II, 130-210; BS VII, 22-287; DPAC I, 990-995; DSp VI, 872-910; EC VI, 1112-1126; ALTANER B., *Patrologia*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 398-403; ARNALDI G., *Il papato e l'ideologia del potere imperiale*, 27ª Settimana di Spoleto, Spoleto 1980, 404-407; COLGRAVE B., *The Earliest Life of Gregory the Great*, Lawrence 1968; GOLL H., *Die Vita Gregorii des Johannes Diaconus*, Friburgo 1940; HALKIN F., *Une courte vie latine inédite de saint Grégoire le Grand*, en *Mélanges E. Tisserant* IV, Ciudad del Vaticano 1964, 379-387; HUSCENOT J., *Los doctores de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1999, 186-200; LEONARDI C., *La Vita Gregorii di Giovanni Diacono*, *Renovatio* 12 (1977) 51-66; *Epitomi biografiche: Gregorio Magno*, en *Bivium. Homenaje a Manuel Díaz y Díaz*, Madrid 1983, 145-153; LIMONE O., *La vita di Gregorio Magno dell'Anonimo di Whitby*, *Studi medievali* 19 (1978) 36-37; *La tradizione manoscritta della «Vita Gregorii Magni» di Paolo Diacono*, ib 29 (1988) 888-953; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 70-74; TREVIANO R., *Patrología*, BAC, Madrid 1994, 259-267.

C. Leonardi

GREGORIO II

669-731 – papa – fiesta: 11 de febrero

Tal vez el más importante pontífice del s. VIII, nació en una desahogada familia de Roma en el 669 y pronto fue orientado hacia la carrera eclesiástica. Ya durante el pontificado de Sergio I (687-701) ocupó el cargo de *sacellarius* (administrador de los gastos de la curia) y posteriormente como bibliotecario (responsable del archivo y de la biblioteca). Diácono con cuarenta años, acompañó al papa Constantino en el viaje (octubre 710-octubre 711) a Constantinopla, llamado por el emperador Justiniano II para normalizar las relaciones con Roma, resolviendo la cuestión de los cánones (de naturaleza disciplinar y litúrgica) emanados del concilio del 692 (Quinisexto) y que el papa Sergio I no había querido ratificar. En aquella circunstancia el diácono Gregorio se mostró hábil y sabio en el transcurso de las negociaciones, que concluyeron con el reconocimiento (verbal) por parte del pontífice de los cánones que no eran contrarios a las costumbres de la Iglesia occidental.

La habilidad política, unida a una firme determinación sobre las cuestiones doctrinales, y la capacidad de entrever las mejores oportunidades para la Iglesia fueron características de su pontificado, inaugurado con la consagración del 19 de mayo del 715 y muy rico en acontecimientos que tuvieron repercusión por mucho tiempo en la vida de la Iglesia. Las raíces italianas (fue el primer papa romano después de 30 años con siete pontífices originarios de Grecia o de Siria) y las nuevas condiciones de la política de la Península itálica, influyeron

en su acción. Aprovechando un momento de debilidad del poder bizantino (a Justiniano II le sucedieron rápidamente Anastasio II, Teodoro y León III Isaurico, 717-741), contrarrestado por los deseos expansionistas de los longobardos de Liutprando (712-744), supo crear las condiciones necesarias para generar cierto sentimiento de cohesión alrededor de Roma, concebida, cada vez más, como centro en los avatares italianos. A la ciudad misma dedicó atención, restaurando numerosas iglesias y murallas, a pesar de una desastrosa inundación del Tíber que atajó con determinación y sentido práctico. En el 716 logró convencer a Liutprando para que restituyese a la Santa Sede algunas posesiones alpinas y al año siguiente obtuvo (tras una breve campaña militar) la restitución de Cuma por parte de los longobardos de Benevento. En el contexto de las inestables relaciones con el rey longobardo, hay que añadir aquello que la tradición ha llamado la «donación» de Sutri que, en cuanto territorio entregado al papa, sería considerado posteriormente el primitivo núcleo del patrimonio de San Pedro. En el 729, una nueva alianza con el exarca Eutiquio condujo a Liutprando hasta las mismas puertas de Roma. Repitiendo el gesto de León I Magno con Atila, Gregorio II se presentó desarmado en el campo longobardo: la iniciativa impresionó al rey que retiró el asedio después de haber dado signos de sumisión, deponiendo las armas e insiguiendo ante la tumba de san Pedro.

Más complejas aún fueron sus relaciones con Bizancio, del que el papa se consideraba, y personalmente lo fue, un fiel súbdito. Malentendidos de

tipo económico, surgidos a causa de un exagerado aumento de los impuestos decretado por el emperador León III Isaurico (en guerra contra los árabes, que había rechazado desde las murallas mismas de Constantinopla, marcando durante siglos los límites de la expansión islámica hacia el Bósforo), terminaron adquiriendo tintes políticos, y el papado pareció colocarse en el centro de la resistencia y de la tenaz oposición nacida en los territorios italianos frente al poder imperial, hasta el punto de que Gregorio fue salvado por el pueblo de Roma de una conjura para deponerle o asesinarlo, urdida en el 736 e instigada por León.

Pero también existieron motivos de naturaleza teológica que enfrentaron al Imperio con el papado. En su intento de restauración de un poder imperial que se ocupase de los aspectos espirituales de la vida de los súbditos, León III llevó a cabo una activa política iconoclasta. Prohibir el culto de las imágenes sagradas (como ya había hecho el califa Jesid en el 723) parecía poder resolver juntos los problemas de las relaciones con los árabes y de la conversión de los judíos, que León había ordenado por decreto; en el plano teológico la prohibición estaba justificada por la necesidad de salvaguardar, también en la mentalidad de los sencillos, el concepto de la trascendencia de Dios, que parecía se ponía en discusión por la actitud a veces supersticiosa que acompañaba el culto a las imágenes sagradas. Como demostración ejemplar, el emperador hizo destruir (o quizás hizo creer haber destruido) la veneradísima imagen de Cristo del portal de Calcide (726), suscitando

indignación y rebeliones sofocadas con las armas. Pero no habiendo obtenido la aprobación del patriarca de Constantinopla, Germano, buscó el apoyo de Roma; el intercambio de correspondencia (se conservan dos cartas de Gregorio, cuya autenticidad se discutió en el pasado pero ahora es reconocida salvo en algunos fragmentos) no condujo a ningún acuerdo. El pontífice tuvo una actitud decidida: desde el punto de vista teológico, la iconoclasia podía considerarse una verdadera herejía y, por lo que se refería al método, Gregorio reafirmaba que la definición de los dogmas no era misión del emperador sino de la Iglesia. Las competencias del poder civil y del religioso eran de hecho bien distintas, a pesar de ser complementarias, y cada uno (emperador y papa) debían de ejercer la misión que Dios les había confiado. León, que no había obtenido la aprobación de Gregorio, a pesar de haberlo amenazado con la destitución, continuó su política: obtuvo la firma de algunos patriarcas de Oriente en el decreto de prohibición del culto de las imágenes (730), destituyó a Germano, dio inicio a una represión y persecución también sanguinaria en Occidente. La historia se resolvió con una posterior separación del imperio por parte de los súbditos de la península italiana, que se unieron de manera más fuerte a la figura del pontífice.

No por ello Gregorio cesó de considerarse leal súbdito de Bizancio. El mismo año 730, por ejemplo, apoyó al exarca Eutiquio para vencer una revuelta surgida en Tuscia en torno a Tiberio Petasio, que se había autoproclamado emperador. El progresivo alejamiento de Oriente (el viaje de

Constantino en el que había participado Gregorio cuando era diácono fue el último de un papa a Constantinopla y la cuestión iconoclasta creaba cada día mayores divisiones) suscitó un nuevo interés por la vida y la expansión de la Iglesia en Occidente.

Gregorio II demostró, además, su atención a la obra de evangelización en tierras germánicas y en el norte del Danubio, a partir del 716, cuando recibió a Teodón, duque de Baviera, y con el que había acordado la creación de una provincia eclesiástica para aquella región, proyecto que no pudo realizarse sino dos decenios después. La difusión del cristianismo en Alemania había avanzado de forma heterogénea y el empeño misionero de los monjes anglosajones Witberto, Wilibrordo y otros entre los sajones y frisones había dado resultados parciales. A la *peregrinatio propter Christum* y a la conversión de los sajones decidió dedicarse, en edad madura, a Bonifacio Winfrido, un benedictino anglosajón nativo de Wessex que, tras un intento sin resultado en la región de Utrecht, acudió a Roma. Allí, con una carta fechada el 15 de mayo del 719, recibió de Gregorio II, junto con el nuevo nombre de Bonifacio, el encargo de dedicarse a la actividad misionera de los territorios germánicos y amplias facultades organizativas para aquellos territorios.

La predicación, tras algún tiempo transcurrido en la región de los frisones junto a Wilibrordo, se centró en Turingia y en Hessen, donde Bonifacio obtuvo resultados clamorosos, hasta tal punto que en el 722 Gregorio lo llamó a Roma y lo consagró obispo. Gregorio logró de este modo iniciar una obra misionera estrechamente

unida a la sede romana y Bonifacio, que había salido de Roma con cartas comendaticias del papa para el franco Carlos Martel (de quien obtiene un salvoconducto), no fue desmerecedor de la confianza otorgada. La significativa ampliación del área de influencia de la cristiandad occidental fue tal que Gregorio incluso proyectó un viaje, que nunca se realizó a causa de su muerte, a los territorios recientemente adquiridos para el cristianismo.

Fue mérito suyo el activo interés que mostró por el monacato; no sólo hizo transformar su palacio familiar en el monasterio de Santa Águeda sino que hizo restaurar y repoblar monasterios abandonados, entre ellos el de Montecassino, cuya reconstrucción (tras la devastación longobarda del 581-589) encargó en el 720 al abad Petronace de Brescia. Quizá por ello una tardía e incierta tradición lo consideró benedictino.

Gregorio murió el 10 de febrero del 731 y fue sepultado en San Pedro al día siguiente, fecha con la que viene mencionado en el *Martirologio Romano*. Testimonios del culto hacia este papa enérgico y sabio ya se encuentran en el apéndice al *Martirologio* de Adón de Vienne (s. IX), que lo menciona el día 13, la misma fecha que los *Acta Sanctorum*. Se festeja el 12 de febrero en las diócesis de los Países Bajos y el 13 en Roma, junto con el papa Félix IV, hasta la reforma litúrgica de 1963, cuando fue suprimida la fiesta litúrgica de ambos papas.

BIBL.: BHL 544; AS *Februarii* II, 692-705; BS VII, 287-290; DHGE XXI, 1420-1421; JAFFÉ I, 249-257; LP I, 396-414; PL 89, 453-534; PL 123, 421; AUZEPY M. F., *La destruction de l'icône du Christ de la Chalcé de Léon*

III. Propagande ou réalité?, Byzantion 60 (1990) 445-492; BERTOLINI O., *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bolonia 1941, 423-452; *Il dramma di Bonifacio*, Bolletino dell'Istituto storico italiano per il medioevo e Archivio muratoriano 78 (1967) 21-44; CASPAR E., *Papst Gregor II. und der Bilderstreit*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 52 (1933) 29-89; DENZINGER H.-HÜNERMANN P., *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1999, 276-277; GROTZ H., *Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II. an Kaiser Leon III.*, Archivium Historiae Pontificiae 18 (1980) 9-40; HALLENBECK J. T., *Pavia and Rome. The Lombard Monarchy and the Papacy in the VIIIth century* (American Philosophical Society, Transactions 72/4), Filadelfia 1982; MICHELS H., *Zur Echtheit der Briefe Papst Gregors II. an Kaiser Leon III.*, Zeitschrift für Kirchengeschichte, s. 4, 37 (1988) 376-391; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 92-95.

A. M. Piazzoni

GREGORIO III

†741 – papa – fiesta: 10 de diciembre

Originario de Siria e hijo de un tal Juan, llegó a Roma en su juventud, donde completó sus estudios y fue ordenado sacerdote. Cardenal del título de San Crisógono en Trastevere en el momento de la muerte de Gregorio II, fue elegido papa el día de los funerales (11 de febrero del 731) por aclamación de la muchedumbre, y fue consagrado y coronado el 18 de marzo tras haber obtenido el mandato del exarca de Ravena; fue el último papa que lo pediría. Los diez años de su pontificado estuvieron dedicados a la cuestión iconoclasta, a la cristianización de Germania y a la administración del patrimonio de San Pedro, los mismos temas que habían ocupado a su predecesor, de quien heredó también el nombre. Entonces no se había introducido aún la costumbre de aña-

dir un número cardinal al nombre del papa (sólo a partir del s. X) y por eso surge alguna confusión; fue llamado primero *junior* para distinguirlo de Gregorio II, pero como la misma denominación fue reservada por algunos a Gregorio II para distinguirlo de Gregorio I Magno, se le llamó pronto *Gregorius tertius*.

Entre los primeros actos de su pontificado se encuentra el envío de un legado (el presbítero Jorge) al emperador León III Isaurico, con una carta en la que pedía revocar el edicto del 730 contra el culto de las imágenes, al que también Gregorio II se había opuesto. El presbítero Jorge no cumplió su misión (quizás por las amenazas recibidas) y volvió a Roma, donde recibió un nuevo encargo en Constantinopla, pero también este segundo intento fracasó. Durante ese tiempo Gregorio, para dar relieve y oficialidad a su oposición a la iconoclasia, había convocado un sínodo, que se celebró en San Pedro a comienzos de noviembre del 731, en el que fue reafirmada la total condena de la herejía y confirmado el culto de las imágenes sagradas. Para darle además un respaldo a la decisión, el pontífice embelleció las iglesias y cementerios de Roma con magnificencia, haciendo erigir numerosas y espléndidas imágenes. Entre otras muchas, fue restaurada la basílica de San Pedro, donde fue construido un oratorio destinado a conservar las reliquias de los santos. En aquel período trabajaban en Roma numerosos artistas bizantinos, huidos de Oriente por las persecuciones iconoclastas y acogidos por Gregorio.

Los emisarios que llevaban a Constantinopla los decretos del sínodo

fueron detenidos en Sicilia y encarcelados. Hasta el 733 no llegaron a Constantinopla algunas cartas dirigidas a León III, a su hijo (que será el emperador Constantino V) y al patriarca Anastasio. La reacción de León fue airada: envió una flota armada, que sin embargo naufragó en el Adriático, sometió a la jurisdicción del patriarca de Constantinopla las provincias eclesiásticas de Iliria y Sicilia, hasta entonces dependientes de Roma y, sobre todo, secuestró el patrimonio pontificio de Calabria y Sicilia, administrándolos directamente y con la fuerza.

La atención a la cristianización de los territorios del norte de Europa, que había distinguido al pontificado precedente, fue mantenida también por Gregorio III. En el 732 confirió a Bonifacio Winfrido el palio y el título de arzobispo, y en el 738 dio al misionero de Germania amplias facultades de organización de las diócesis en los territorios que había ganado para el cristianismo. Estrechó los lazos con la Iglesia inglesa, confirmando el palio a Tatwino de Canterbury y después a Egberto de York (735).

Las relaciones con el Imperio de Oriente, que Gregorio consideraba la única autoridad legítima, se pusieron gravemente en peligro por la cuestión iconoclasta, a pesar de que el pontífice hubiese contribuido en el 733, con el exarca Eutiquio a la conquista de Ravena, que había caído en manos de los longobardos. También con su rey Liutprando, existieron graves tensiones, entre otras cosas porque Gregorio, temiéndole, había firmado una alianza con los duques longobardos de Spoleto y de Benevento; pero Liutprando ocupó Spoleto e invadió el ducado de

Roma. En esta situación de peligro y de incertidumbre, Gregorio pidió ayuda a los francos. En el 739 y el 740 envió embajadores con este fin a Carlos Martel. Este no respondió positivamente a la llamada (estaba en deuda con Liutprando que lo había ayudado contra los invasores árabes en Provenza), pero la iniciativa de Gregorio marcó una pauta política que, seguida por los papas de los decenios posteriores, tendría importantes consecuencias para la historia europea.

Gregorio murió el 27 ó 28 de noviembre del 741 y fue sepultado en el oratorio de San Pedro que había construido para el culto de las reliquias. Su nombre aparece ya en el *Martirologio* de Adón de Vienne del s. IX; en el *Martirologio Romano* es recogido el 10 de diciembre, pero su fiesta se celebraba, hasta su revisión en 1963, el 28 de noviembre.

BIBL.: BHL 544 y *Novum Suppl.*; BS VII, 290-294; DHGE XXI, 1421-1422; JAFFÉ I, 257-262; LP I, 415-425; BERTOLINI O., *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941, 453-477; DENZINGER H.-HÜNERMANN P., *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1999, 277-278; HALLENBECK J. T., *Pavia and Rome. The Lombard Monarchy and the Papacy in the VIIIth century* (American Philosophical Society, Transactions, 72/4), Filadelfia 1982; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 95-96; RABIKAUŠKAS P., *Papstname und Ordnungszahl*, *Römische Quartalschrift* 51 (1956) 1-15.

A. M. Piazzoni

GREGORIO VII

1020/1025-1085 – papa – fiesta: 25 de mayo

Nació en torno a 1020/1025 en Toscana (Italia), tal vez en Soana, y se tras-

ladó pronto a Roma, donde probablemente fue monje en el monasterio de Santa María en el Aventino, mientras que según otros estudiosos, entre ellos G. B. Borino, se hizo monje en 1048 en Cluny. En 1047, como afirma él mismo en una famosa carta de su epistolario (*Reg.* VII, 14a), acompañó en el destierro a Colonia a Gregorio VI, el papa que había sido depuesto por Enrique III en el sínodo de Sutri del 1046 junto a Silvestre III (el «tercer» papa, Benedicto IX, será depuesto poco después en el sínodo romano del 23-24 diciembre de 1046). Durante su estancia en Alemania estuvo también en Aquisgrán, según Pedro Damián (*Op.* 47, 3), aunque en realidad se conoce muy poco de este período de la vida de Hildebrando, su nombre antes de ser elegido papa. Fue León IX quien lo llamó a Roma a comienzos de 1049 y es muy probable que en este período fuera nombrado cardenal subdiácono de la Iglesia de Roma, pero en 1050 fue León IX, una vez más, quien lo nombró abad del monasterio de San Pablo, monasterio que él recordará en sus cartas como el predilecto. En este tiempo Hildebrando forma parte de aquel «grupo de trabajo», compuesto por Humberto de Silva Candida, Federico de Lorena y otras figuras eminentes, partidarias de la reforma, que León IX había reunido en Roma con la intención de instituir un equipo que elaborase (y después concretase) un proyecto de reforma de la Iglesia.

En cualquier caso, es imposible negar con rotundidad el progresivo influjo que Hildebrando ejerció poco a poco en la curia romana, en particular cuando, en 1059, fue nombrado archidiácono. Ya en 1054 y 1056 ha-

bía estado como legado en Francia, en 1059 había participado en el sínodo lateranense de abril colaborando probablemente en la redacción del famoso decreto sobre la elección pontificia, que reservaba a los cardenales obispos el poder de elección papal, pero concediendo al emperador un *honor* y una *reverentia* cuyos límites no conocemos con exactitud. En dicho sínodo fue autor de una intervención rigorista sobre la disciplina de los canónigos regulares, intervención con la que él exigía una opción pauperística total (renuncia a los bienes de la propia familia) para quienes pretendían dedicarse a la vida en común. Tal aportación es el único escrito cuyo conocido antes de su ascenso al solio pontificio. Tampoco se ha de olvidar que, precisamente en 1059, se produjeron las investiduras de los príncipes normandos, que tuvieron tantas consecuencias para la Iglesia romana y, en general, para el mapa político del sur de Italia.

A la muerte de Alejandro II, y precisamente el día de su sepultura, el 22 de abril de 1073, Hildebrando fue elegido papa y tomó el nombre de Gregorio. Tal elección se realizó de un modo aparentemente anómalo, sin tener en cuenta el decreto sobre la elección papal de 1059, y fue ratificada posteriormente por los cardenales. A pesar de ello los obispos alemanes y disidentes sólo reprocharon a Gregorio no haber solicitado el consentimiento de Enrique IV. Gregorio VII prestó especial atención al mundo occidental y a la influencia del rey alemán Enrique IV en el norte de Italia. En efecto, en el ámbito de sus relaciones con Enrique IV fue la cuestión de la Iglesia milanesa la que resultó de-

cisiva. Tras varias vicisitudes, Gregorio no aceptó la instalación del subdiácono milanés y capellán regio Tedaldo en el arzobispado de Milán en 1075, hecho que condujo a la ruptura con Enrique IV y a la petición de abdicación de Gregorio en la asamblea de los obispos alemanes reunida en Worms, en presencia de Enrique IV, el 24 de enero de 1076. A la misma Gregorio reaccionó proclamando en el sínodo cuaresmal de 1076 la excomunión y deposición del rey junto con el levantamiento del vínculo de obediencia y de fidelidad a los súbditos. Como parece haber demostrado la historiografía más reciente, el problema de las investiduras no tuvo de inmediato demasiada importancia en la autoconciencia reformadora gregoriana (de Gregorio VII), hasta el punto de que una explícita y formal prohibición de las investiduras no sería proclamada hasta el sínodo lateranense del otoño de 1078 y su extensión a las Iglesias menores, con la excomunión de los laicos que procedían a las investiduras, no se dio hasta 1080. Si el problema de las investiduras era de algún modo un punto conflictivo en la compleja historia de las relaciones entre Gregorio VII y Enrique IV, y esto resultaba tanto más claro cuanto más se intensificaban los intentos hegemónicos de Enrique hacia Italia, al *regnum Italiae*, del que el rey alemán era titular, la atención del pontífice se dirigió sobre todo en estos primeros años, y particularmente en los sínodos cuaresmales de 1074 y 1075, a la reforma de la vida del clero.

La radicalización del conflicto entre el papa y el rey pasó por ulteriores y significativos desarrollos. Ya en la Nochebuena de 1075, mientras

Gregorio estaba celebrando misa en la basílica de Santa María la Mayor, Cencio, hijo del prefecto de Roma Esteban, simpatizante de Enrique, intentó apresar al pontífice y sólo la rápida intervención del pueblo romano, tendencialmente filogregoriano, consiguió liberarlo de una prisión segura. Pero se produjeron otros incidentes en Alemania y en el norte de Italia. Tras la asamblea de Tribur (16 de octubre de 1076) de los opositores de Enrique y la fijación de una fecha (el 6 de enero de 1077) para una asamblea en Augsburgo, que habría debido estar presidida por el mismo Gregorio VII, se llegó a una solución provisional del conflicto entre el papa y el rey de Alemania en el encuentro de Canossa de finales de enero de 1077. Después de la penitencia del rey, que tuvo un significado trascendental como humillación del poder secular en general y de la realeza germánica en particular —posteriormente debatida por largo tiempo hasta Bismark y más adelante—, Gregorio VII lo absolvió de la excomunión, remitiendo una vez más a una asamblea posterior, presidida por él mismo, la delicada cuestión del reino alemán. Pero el 13 de marzo del mismo año 1077 los opositores de Enrique eligieron en Forhheim a un nuevo rey alemán en la persona de Rodolfo de Rheinfelden, frente al cual, sin embargo, Gregorio VII mantuvo una actitud rigurosamente neutral, hasta que los acontecimientos se precipitaron y el papa, en el sínodo cuaresmal celebrado en Letrán en 1080, renovó la excomunión contra Enrique IV y reconoció a Rodolfo como rey legítimo.

Pero la suerte del papado gregoriano estaba destinada a declinar inexo-

blemente: el 25 de junio de 1080 se reunió una asamblea de obispos italianos, alemanes y borgoñones en la ciudad de Bressanone y fue decretada la deposición de Gregorio VII y la elección como «antipapa» del arzobispo de Ravena Guiberto, que tomó el nombre de Clemente III. También la suerte del antirrey Rodolfo de Rheinfelden duraría poquísimos días: el 16 de octubre de 1080 murió en la batalla de Elster y acabó de este modo lo que podía haber sido un puntal y apoyo de la reforma gregoriana en Alemania. El antirrey siguiente, elegido unos diez meses más tarde en la persona de Hermmann de Luxemburgo, no estuvo a la altura de su cometido y su papel resultó decididamente ineficaz. Pero para el papado los acontecimientos se precipitaban. El 4 de mayo de 1082 un nutrido grupo de cardenales obispos, cardenales sacerdotes y clérigos romanos se pronunciaron contra la venta y la utilización de los bienes eclesiásticos para hacer frente a las necesidades de la lucha contra el «antipapa» Guiberto-Clemente III. En 1084, trece cardenales abandonaron a Gregorio VII para pasarse al campo contrario. Era la señal de que estaba incubándose una vasta oposición interna. El 24 de marzo de 1084 Guiberto de Ravena fue coronado papa y el 31 Enrique IV emperador. En mayo del mismo año Roberto el Guiscardo entraba en Roma con el ejército normando pasando la ciudad a hierro y fuego y «liberando» a Gregorio VII, que lo condujo a Montecassino, Benevento y Salerno. Aquí le sorprendió la muerte el 25 de mayo de 1085, después de haber convocado un sínodo en el que confirmaba todas las condenas prece-

dentes y pronunciando, poco antes de morir, las famosas *ultima verba* cuya historicidad ha demostrado Borino: *Dilexi iustitiam et odio habui iniquitatem, propterea morior in exilio*.

I. OTROS ASPECTOS DEL PONTIFICADO GREGORIANO. El pontificado de Gregorio VII no puede reducirse al encuentro-desencuentro con el reino-imperio alemán, aunque ello marcó de manera indeleble toda la experiencia del ministerio papal de Hildebrando. Su política religiosa se desarrolló con instrumentos de tipo parafeudal. En lo tocante al reino de Francia, y en concreto al rey Felipe I (1060-1108), no llegó nunca a una ruptura abierta, pese a las fortísimas tensiones del año 1075. Por lo que se refiere a España, su política se distinguió por un evidente apoyo a la Reconquista y por el intento, logrado luego en línea de principio, sobre todo en Castilla-León y en Navarra, de sustituir la liturgia mozárabe por la liturgia romana, mientras que, a pesar de algunos momentos de fricción, fueron positivas las relaciones con el rey de Inglaterra Guillermo el Conquistador (1066-1087). Muy interesante, pero no suficientemente estudiada aún, es la acción pastoral de Gregorio VII con relación a Escandinavia.

Las dos cartas dirigidas a Hermann de Metz (= *Reg. IV, 2* y *Reg. VIII, 21*) constituyen sin la menor duda los documentos más famosos del pensamiento de Gregorio VII sobre las relaciones entre la Iglesia y el poder secular; más aún, la II carta a Hermann (una verdadera *Rundbrief*, una carta vagante de vastísima difusión) contiene las ideas más profundas y persona-

les de este pontífice sobre las complejas relaciones entre la Iglesia y el poder político. Esta carta es una de las obras maestras del pensamiento cristiano por su crudo realismo y por la ironía sarcástica con que es desmascarada la falsedad que anida a menudo en el ejercicio del poder político y por la evidencia que se confiere a la primacía de lo espiritual, que connota en cambio la dimensión del servicio/poder cristiano. Ya se trate del recurso a un clérigo o a un exponente del poder espiritual, en el momento de la suprema discriminación, del paso de la vida a la muerte; o se trate simplemente del cinismo y de la falsedad de muchos titulares del poder político, que se alegran en su corazón, aunque aparentemente den muestras de condolerse, de haber dado muerte a muchos miles de personas, el pensamiento de Gregorio se muestra extraordinariamente original y rígidamente consecuente en el desarrollo de sus argumentos. Tampoco deben olvidarse, en la compleja «doctrina» teológico-ecclesial de Gregorio VII, algunas consideraciones muy importantes relativas a la devoción mariana.

Las vicisitudes de la canonización de Gregorio VII fueron muy laboriosas y difíciles, reflejando, de algún modo, la complejidad y contradicción de este gran pontífice. En 1609 Paulo V concedió el Oficio propio de Gregorio VII (que mientras tanto se había convertido en blanco constante de las injectivas de los reformados como ejemplo del poder político de la sede romana) a la Iglesia de Salerno, oficio que fue extendido posteriormente a las Iglesias locales de Soana y de Siena. En 1728 Benedicto XIII

consagró definitivamente el culto de Gregorio VII, incluyendo su nombre en el Misal y el Breviario y desencadenando las reacciones violentas de varios representantes del clero. Pero para una definitiva consolidación, aunque no carente de polémicas e impugnaciones, del culto de Gregorio habrá que esperar hasta el s. XIX.

II. UN BALANCE DE CONJUNTO. La historiografía reciente sin duda ha contribuido a una mayor profundización de la figura y de la obra de este pontífice que, sin sombra de apolo-gismos trasnochados, puede ser calificado como uno de los más grandes papas de la historia de la Iglesia. Si evidentes e innegables son en él algunas líneas de pensamiento y de acción que tendrán como desenlace la teocracia y la hierocracia papal de los ss. XII-XIV, la historiografía más reciente ha centrado la atención sobre su cultura y su experiencia de reformador, privilegiando la búsqueda y la aspiración, siempre presentes en su actuación, a una Iglesia libre, autónoma del poder secular, con un espacio histórico propio y visible de libertad, la *libertas ecclesiae* precisamente, en que la Iglesia encarnada en la historia y, por consiguiente, la conciencia del hombre son irreductibles al poder político y por ende no pueden encontrar en él su último punto de referencia. En este sentido Gregorio VII aparece más bien como el iniciador de un proceso en que la caridad, la libertad, la justicia y la conciencia son los puntos de referencia imprescindibles, que como el fundador de una Iglesia jerárquica y centralista, cercenadora de las autonomías y del libre despliegue

de los carismas individuales. Si, como sostenía de modo sabiamente provocador Gustavo Vinay, «el espíritu laico no fue sostenido en el bautismo por el averroísmo sino por la reforma gregoriana», habrá que aceptar quizá algunas profundas intuiciones críticas de Claudio Leonardi, según el cual «si hay dos tiempos en la Edad media, la discriminación es el s. XI: ahora acaba la Alta Edad media y empieza la Baja. El nombre de Gregorio VII es emblemáticamente el que marca el paso de un tiempo al otro»; y más adelante: «La *nouvelle théologie* ha leído la reforma gregoriana sólo como una potenciación, obviamente indebida, de la Iglesia de Roma sobre toda la cristiandad occidental, con todos sus elementos potencialmente teocráticos; pero esta era una posición ideológica ante todo intereclesial e historiográficamente poco fecunda, mientras que aquella reforma representa el momento en que los dos poderes, político y eclesiástico, asumen plena conciencia de su significado universal y de sus límites. La teocracia por una parte y el absolutismo por otra siempre son posibles, pero la novedad ya no es ni la teocracia ni el absolutismo, sino la posibilidad de la limitación del uno sobre el otro y, por tanto, de sus límites objetivos» (C. Leonardi).

Gregorio VII, figura trágica, como decía Erna Patzelt, pero sobre todo como iniciador del primado de la conciencia en la verdad y en la libertad, más que como creador de la teocracia medieval o incluso la «bestia» romana de los reformados. Son estas las conclusiones a que ha llegado, si bien de modo no unánime, la más responsable historiografía contemporánea. «Grego-

rio VII permaneció en el "dolor" y en la "tristeza" hasta la muerte. Pero fue el vencedor, aunque quedara casi solo: el futuro de la Iglesia romana fue tal como él lo delineó y quiso. Los estudiosos han empezado a comprender su secreto y hablan de contenidos "pneumatológicos" de la reforma gregoriana. O sea, el vencedor no fue un hombre, sino el coraje de abrir la Iglesia a la vida del Espíritu» (G. GRACCO, *L'età medievale*, Turín 1992³).

BIBL.: BS VII, 297-298; LMA IV, 1669-1670; LThK² 4, 1185; ARQUILLIÈRE H.-X., *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, París 1934; BORINO G. B., *Quando e dove si fece monaco Ildebrando*, en *Miscellanea Giovanni Mercati V, Storia ecclesiastica-diritto*, Ciudad del Vaticano 1946; *Note gregoriane per la storia di Gregorio VII e della Riforma gregoriana. 1. Ildebrando non si fece monaco a Roma*, Studi Gregoriani 4 (1952) 441-456; *L'arcidiaconato di Ildebrando*, 3 (1948) 463-516; *Una sottoscrittura di Ildebrando arcidiacono. 24 maggio 1061*, 2 (1947) 525-528; ELZE R., *Gregor VII. und die römische Liturgie*, Studi Gregoriani 13 (1989) 179-188, con la correspondiente bibliografía; FLICHE A., *La réforme grégorienne I, La formation des idées grégoriennes*, Lovaina-París 1924, ed. anast., 1966; *La réforme grégorienne II, Grégoire VII*, Lovaina-París 1925, ed. anast., 1966; *La réforme grégorienne III, L'opposition antigrégorianne*, Lovaina 1937, ed. anast. 1966; FUHRMANN H., *Paspt Gregor VII und das Kirchenrecht. Zum Problem des Dictatus Papae*, Studi Gregoriani 13 (1989) 123-149; HÜLS R., *Kardinäle, Klerus und Kirchen Roms. 1049-1130*, Tubinga 1977; JASPER D., *Das Papstwahldekret von 1059. Überlieferung und Textgestalt*, Sigmaringa 1986; KEMPF F.-BECK H. G.-EWIG E.-JUNGMANN J. A., *De la Iglesia de la primitiva Edad media a la reforma gregoriana*, en H. JEDIN (dir.), *Manual de historia de la Iglesia III*, Herder, Barcelona 1970; LEONARDI C., *Conclusioni dei lavori*, en F. LEPORIF. SANTI (eds.), *Il mestiere di storico del Medioevo. Atti del Convegno di studio dell'Associazione «Biblioteca Salita dei Frati»*, Lugano, 17-19 maggio 1990, Spoleto 1994; MANSELLI R., *Gregorio VII di fronte al paganesimo nordico: la lettera a Haakon, re di*

Danimarca [Reg. VII, 21], Rivista di Storia della Chiesa in Italia 28 (1974) 127-132; MEYVAERT P., *A Spurious Signature of Pope Gregory VII*, RB 65 (1955) 259-262; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 164-172; ROBINSON I. S., *Bibliographical Surveys II. Pope Gregory VII (1073-1085)*, Journal of Ecclesiastical History 36 (1985) 439-483; ZERBI P., *Il termine «fidelitas» nelle lettere di Gregorio VII*, Studi Gregoriani 3 (1948) 129-148.

G. Fornasari

GREGORIO X

1210 ca. – 1276 – papa – fiesta: 9 de enero

Gregorio X fue papa durante algo más de cuatro años, mostrándose hombre de iniciativas y de gran valor. En su breve pero denso pontificado celebró un concilio ecuménico, reunió (si bien sólo temporalmente) a la Iglesia de Oriente con Roma e influyó significativamente en la política europea y mediterránea.

Nacido en Piacenza, de noble familia, en torno a 1210 (la fecha no se puede precisar por falta de documentos), Tedaldo Visconti –que era su nombre– fue ordenado diácono y llegó a ser canónigo de San Antonino. No se conoce con precisión cómo y dónde cursó los estudios, pero se le califica de *magister*, y su nombre aparece en los registros del colegio de los doctores y jueces de Piacenza. Entró pronto al servicio del cardenal cisterciense Giacomo da Pecorara (de Preneeste), a quien asistió durante las difíciles gestiones para poner paz entre el capítulo de San Antonino y el de la catedral de Piacenza. Siguiendo a Pecorara fue a Lyon y Lieja, donde se ordenó de archidiácono sin obligación de residencia, y más tarde, en

Roma, lo acompañó hasta el momento de su muerte (1244). No aceptó después ser obispo de Piacenza y colaboró en la preparación del I concilio de Lyon. Vuelto a Lieja en 1248 se dedicó a la reforma de las costumbres del clero enfrentándose con el obispo local, Enrique; en ese mismo período frecuentó también la universidad de París, donde se encontró con [✓]Tomás de Aquino, [✓]Buenaventura, Guido Fulcodi (el futuro Clemente IV) y Pedro de Tarentaise (futuro [✓]Inocencio V). En 1265 fue encargado por Clemente IV de acompañar al cardenal Ottobono Fieschi (el futuro Adriano V) en una misión a Inglaterra en defensa del rey Enrique III. Predicó después la cruzada (que acabaría dramáticamente con la muerte de [✓]Luis IX de Francia en Túnez en 1270) y partió él mismo para Tierra Santa en fecha imprecisa.

Allí, en San Juan de Acre, le llegó la noticia de que el I de septiembre de 1271 había sido elegido papa. El cónclave, el más largo de la historia, se había prolongado casi tres años (Clemente IV había muerto el 29 de noviembre de 1268), y los dieciocho cardenales, reunidos en Viterbo, habían suscitado con su indecisión la indignación de muchos, tanto que las autoridades ciudadanas encerraron a los purpurados en el palacio papal y, como ulterior forma de presión, les quitaron el techo, amenazándoles con suspender el suministro de víveres si no llegaban a una inmediata elección. Los cardenales estaban divididos especialmente sobre la actitud a adoptar hacia Carlos de Anjou que, rey de Sicilia (1226-1285) elegido por Clemente IV para oponerse a los herederos de Federico II, también abrigaba

ahora aspiraciones sobre Italia central. Confiada la elección a una comisión de seis cardenales, finalmente se llegó a la elección de Tedaldo Visconti.

Antes de abandonar Tierra Santa, el nuevo papa hizo solemne voto de no olvidar los lugares en que había vivido Cristo y entabló negociaciones con el emperador bizantino Miguel VIII Paleólogo para discutir acerca de la reunificación de las Iglesias de Occidente y Oriente. En efecto, el tema de la cruzada fue predominante en su pontificado y la unidad de la Iglesia constituyó uno de los principales objetivos de Gregorio, que la consideraba útil para los proyectos de liberación de los lugares santos. Al llegar a Roma, fue ordenado sacerdote y consagrado obispo y el 27 de marzo de 1272 coronado en San Pedro. De apenas dos semanas más tarde son sus primeras cartas de convocación de un gran concilio, que se celebraría en Lyon y se ocuparía de la reforma del clero, de una nueva cruzada y de la unidad de la Iglesia.

Mientras se organizaba la sesión, convencido de que la paz interna y la concordia entre los príncipes constituía una condición necesaria para sus proyectos, Gregorio inició varios intentos de pacificación tanto en las ciudades italianas divididas entre güelfos y gibelinos como en Europa, donde eran numerosos los conflictos políticos abiertos. Alentó a los electores alemanes a elegir, entre los diferentes pretendientes, a un nuevo rey (que tenía también el título de rey de los romanos y que sería emperador) y, por último, aprobó la elección de Rodolfo de Habsburgo del 1 de octubre de 1273, no porque fuera su candidato preferido sino porque la elección

constituía, a sus ojos, un paso adelante en la pacificación de la cristiandad en vista de la auspiciada cruzada. La elección de Rodolfo, de cuyos legados en 1274 el papa obtuvo la renuncia a las pretensiones sobre los territorios pontificios y la definitiva separación del reino de Sicilia del Imperio, también ponía fin al contencioso que se había abierto veinte años atrás con la muerte de Conrado IV y servía para equilibrar el creciente poder de Carlos I de Anjou. Este también abrigaba pretensiones sobre Constantinopla, a la que deseaba devolver al dominio occidental incluso a través de una política de fuerza. Para contrarrestar tales proyectos el emperador bizantino veía favorablemente un acercamiento al papa, y acogió su invitación a mandar delegados suyos al próximo concilio.

El concilio (XIV ecuménico) se inauguró en Lyon, libre de las injerencias de Carlos I, el 7 de mayo de 1274, y fue imponente: participaron quinientos obispos y cerca de mil entre abades, teólogos (entre ellos Buenaventura y Pedro de Tarentaise; Tomás de Aquino murió por el camino) y laicos. Los estudios más recientes han aclarado el papel que el papa desempeñó en aquella ocasión: preparó y dirigió el concilio con determinación, redactó y siguió muy de cerca todas las deliberaciones, intervino incluso modificando los textos aprobados por la asamblea.

Desde los primeros pasos, supervisó la organización de la cruzada: en la sesión del 18 de mayo se prohibió de forma absoluta proporcionar armas o navíos a los musulmanes, se invocó la paz universal dentro de la cristiandad, se concedió la indulgencia plenaria a

los cruzados y sobre todo se establecieron las aportaciones económicas para la empresa, que sería financiada con diezmos especiales durante seis años.

Los representantes de Constantinopla, entre ellos el patriarca Germán, llegaron a Lyon el 24 de junio. En la sesión del 6 de julio los delegados de Oriente aceptaron la profesión de fe de la Iglesia de Roma (incluida la doble procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo, aunque pidieron que en Oriente se pudiera seguir recitando el *Credo* sin el *filioque*) y el primado del romano pontífice. Gregorio pudo ratificar después con solemnidad y formalmente la unidad de la Iglesia.

El tercer tema abordado por el concilio de Lyon fue la reforma interna de la Iglesia. Entre los decretos más significativos deben recordarse el que estableció reservar a los obispos la facultad de impartir el sacramento de la confirmación y el canon que condena la opinión según la cual Jesucristo habría prohibido a la Iglesia tener propiedades. De notable importancia fue asimismo el nuevo reglamento del cónclave, tendente a impedir que se repitieran, como había sucedido precisamente antes de la elección de Gregorio, vacantes pontificias demasiado prolongadas. Se preveía que en el plazo de diez días a partir de la muerte del pontífice los cardenales se reunieran en el lugar del fallecimiento, del que no podrían salir sino después de efectuar la elección; para favorecer una lección rápida estaba previsto también que, en el transcurso de los días, se fuera disminuyendo la ración de comida a los cardenales, hasta llegar a un régimen

de pan y agua. Gregorio había promovido, durante la fase preparatoria de los trabajos, una encuesta entre los obispos sobre las necesidades y las faltas de la Iglesia. En la documentación recogida figuraban, entre otras cosas, muchas protestas de los obispos respecto a las órdenes mendicantes, cuyo poder creciente muchos temían, tanto que algunos pidieron al concilio que decretara su supresión. La bula *Religionum diversitate* del 17 de julio fue en cambio sustancialmente favorable a franciscanos y dominicos, tanto por las convicciones personales de Gregorio, como por la intervención de Buenaventura y de Pedro de Tarentaise. Este último, dominico, será además el sucesor de Gregorio en el trono pontificio.

Terminado el concilio, en el camino de vuelta a Italia, Gregorio se entrevistó en Lausana, en octubre de 1275, con Rodolfo de Habsburgo, que había sido coronado rey de los romanos el año anterior, y se establecieron los preparativos para la coronación imperial, que tendría lugar en Roma en febrero. En el encuentro de Lausana, Rodolfo confirmó las concesiones hechas al papado y, junto con su esposa, tomó la cruz comprometiéndose a colaborar en la cruzada. Atravesados los Alpes, Gregorio prosiguió su viaje a Roma continuando la obra de pacificación interna de las diversas ciudades italianas hasta que, atacado por fiebres mientras se hallaba en Arezzo, murió allí el 10 de enero de 1276.

Los resultados de su activísimo pontificado no fueron los esperados. La unión de las Iglesias de Oriente y Occidente fue efímera; el acuerdo ratificado en Lyon se dispó rápidamente

por la oposición del clero oriental, por motivos políticos de distinto género y quizá también por la precoz muerte de Gregorio; la coronación imperial de Rodolfo, que habría supuesto la pacificación de Europa, no se realizó; la difícil obra de pacificación de las ciudades italianas será sólo pasajera; incluso el reglamento para el cónclave será suspendido por Adriano V sólo seis meses más tarde (pero será restablecido por Celestino V). Y, sobre todo, no se llevó a efecto la cruzada. Muchos motivos contribuyeron al fracaso del proyecto: la impopularidad de la recaudación de diezmos para la financiación, las dificultades logísticas y militares (las Órdenes militares estaban en decadencia y el recuerdo del reciente fracaso de la empresa de Luis IX de Francia seguía vivo), la aparición de nuevas ideas favorables a una aproximación pacífica para la predicación y la conversión y, más en general, el lento e imparable proceso de disgregación de los pueblos cristianos, que encontraban en el florecimiento de las primeras entidades nacionales y en las autonomías ciudadanas, nuevos contextos de crecimiento, cada vez más independientes de la idea misma de una unidad política europea. Precisamente por este importante cambio ideológico, del que quizá Gregorio no se había percatado, los sueños de este papa acabaron desvaneciéndose.

Diez años después de su muerte, en Arezzo se erigió una estatua de Gregorio con una aureola alrededor, primer testimonio de culto. Sólo en el s. XVII las ciudades de Piacenza, donde había nacido, y la de Arezzo, donde murió, cursaron a Urbano VIII una instancia común para que beatificara

a Gregorio, basándose en el culto que al difunto pontífice se le venía profesando en las dos ciudades y también en Lyon y Lieja. En 1713 Clemente XI confirmó el culto del beato Gregorio X *ab immemorabili* y Benedicto XIV lo hizo inscribir en el *Martirologio Romano* el 16 de febrero; posteriormente la fiesta fue trasladada al 10 de enero y, en la revisión del Propio romano de 1963, al 9 de enero.

BIBL.: BHL 3658-3663; AS *Ianuarii* I, Amberes 1643, 600; BS VII, 379-387; DHGE XXI, 1438-1439; CAPIZZI C., *Il II Concilio di Lione e l'unione del 1274. Saggio bibliografico*, Orientalia Christiana Periodica 51 (1985) 87-122; CASTIGNOLI P., *La società piacentina ai tempi di Gregorio X*, Archivio storico per le provincie parmensi, ser. 4^a, 28 (1976) 93-115; DENZINGER H.-HÜNERMANN P., *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1999, 374-378; GILL J., *The Church Union of Council of Lyon (1274). Portrayed in Greek Documents*, Orientalia Christiana Periodica 40 (1974) 5-45; GUIRAUD J., *Les registres de Grégoire X*, Paris 1892; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 224-226; ROBERG B., *Das Zweite Konzil von Lyon (1274)*, Paderborn 1990; TAFI A., *Gli ultimi 25 giorni di vita del Sommo Pontefice Beato Gregorio X e la sua morte avvenuta in Arezzo*, Archivio storico per le provincie parmensi, serie 4^a, 28 (1976) 45-71.

A. M. Piazzoni

GREGORIO DE ELVIRA

S. IV – obispo – fiesta: 24 de abril

A finales del s. IV, hacia el 392, escribía san Jerónimo: «Gregorio Bético, obispo de Iliberri, compuso hasta edad muy avanzada, diversos tratados en estilo sencillo y un elegante libro sobre la fe. Se dice que vive todavía». Iliberri o Elvira, la actual Granada, tiene en Gregorio uno de sus personajes más ilustres, el obispo que presi-

dió aquella Iglesia a los pocos años de haberse celebrado allí el concilio del que se conservan las actas, consideradas las más antiguas de toda la Iglesia universal. Junto al concilio de Elvira, el acontecimiento más importante de la Granada del s. IV, el personaje más significativo de la historia antigua de esta Iglesia es su obispo Gregorio, denominado indistintamente como Bético o de Elvira y que bien podríamos decir Gregorio de Granada, personaje clave en la cultura de su tiempo.

En el catálogo de obispos de la iglesia iliberritana, que contiene el código Emilianense del 962, procedente del monasterio de San Millán de la Cogolla, aparece Gregorio en el número octavo de los pastores de la sede granadina. Este documento que se guarda en El Escorial tiene visos de certeza histórica, a pesar de que la ubicación de Gregorio en la lista no corresponde con la realidad al anteponerse su nombre al de Flaviano, el obispo que participó en el concilio de Elvira celebrado a comienzos del s. IV, cuando con toda probabilidad Gregorio aún no había nacido. A pesar de la importancia que tuvo en la Iglesia y en la cultura de su tiempo, pocos datos ciertos sabemos sobre su vida, por lo que tenemos que reconstruirla sobre noticias y acontecimientos indirectos tomados de su contexto histórico, y ayudados de sus escritos descubiertos en su mayor parte a mediados del s. XIX.

De las referencias que hicieron sus coetáneos sobre él, se deduce la fecha aproximada de su nacimiento, a comienzos de la segunda década del s. IV, entre el 320 y el 323. El ambiente de la Granada de aquel tiempo, a

los pocos años de celebrado el concilio, debió de ser de cálido rigorismo ante el paganismo y el judaísmo dominantes en la pequeña ciudad de la Hispania meridional. Todas estas características irán modelando su personalidad, preparándola para lo que iba a ser su quehacer más significativo, la defensa a ultranza de la doctrina de Nicea, ejerciendo de ferviente antiarriano y aliándose con los severos luciferianos.

Resulta difícil resumir en pocas palabras en qué consistía esta tendencia y colectivo, entre los muchos sectores nacidos con motivo del concilio de Nicea (325): los arrianos, semiarrianos y ortodoxos, a la vez que las intervenciones imperiales, los sínodos y los antisínodos. Recibía su nombre del obispo de Cerdeña Lucifer de Cagliari, líder de esta corriente de pensamiento de marcado corte integrista e intransigente, que negaba la comunión eclesial a los obispos que, después de claudicar ante las presiones de los emperadores filoarrianos, habían reconocido su error y se habían retractado públicamente, por lo que fueron readmitidos de nuevo por el obispo de Roma y por los principales defensores de la ortodoxia nicena como era el caso del san Antonio de Alejandría.

Aunque algunos autores pretenden mitigar la pertenencia e incluso excluir de este grupo a Gregorio, hay que reconocer que desde el punto de vista histórico el obispo de Iliberri no sólo perteneció, sino que en cierta manera fue considerado como miembro destacado del grupo. Prueba de ello son las alabanzas y defensa que hacen de Gregorio los presbíteros luciferanos Marcelino y Faustino auto-

res del *Libellus precum*, un panfleto a modo de memorial escrito a Teodosio con el fin de buscar la protección imperial para sus correligionarios. Este documento, fuente principal para el estudio en profundidad de los luciferanos, defiende a ultranza a Gregorio, al que se califica de «santo y constantísimo obispo de Iliberri..., defensor de la fe íntegra»; además afirma que injustamente se persiguió a algunos miembros del clero, tanto en la Bética como en Roma «porque estaban en comunión con el *beatísimo* Gregorio».

El *Libellus precum* aporta importantes datos sobre la vida del obispo de Iliberri, si bien su concepción tendenciosa y marcadamente apologética le quita rigor histórico. Al parecer Gregorio debió de pertenecer a este grupo o por lo menos ser simpatizante, lo que no contradice su actitud plenamente ortodoxa alineada claramente con el más intransigente movimiento antiarriano; prueba de ello es la otra referencia que hace de él san Jerónimo: «Muere Lucifer, obispo de Cagliari, quien juntamente con Gregorio, obispo de las Hispanias, y Filón de Libia, nunca se mezcló con la maldad arriana».

Su episcopado al frente de la sede iliberritana fue prolongado, ocupando casi toda la segunda mitad del s. IV; la fecha aproximada de su inicio debió de ser el principio de la década de los cincuenta. A finales de siglo, en el 392, san Jerónimo comentaba de él: «se dice que vive todavía». Lo cierto es que mientras Gregorio presidió la antigua Iglesia granadina, no cedió a las tendencias filoarrianas propugnadas por algunos de los emperadores. Esta seriedad y rigorismo ortodoxo

no era sino la fidelidad al espíritu de la antigua disciplina eclesial, confirmada sin ir más lejos por el concilio celebrado en la misma Iliberri unos años antes: en el canon 51 prohibía que los herejes convertidos fueran promovidos al estado clerical, y en el caso de que antes hubiesen sido clérigos debían de ser depuestos.

Hasta mediados del XIX la figura de Gregorio era solamente conocida en esta línea como obispo intransigente y ferviente antiarriano. Poco o nada se conocía de su faceta como escritor y, a través de ella, de su dimensión de pastor, que desde sus escritos y sobre todo desde sus homilías ponía en guardia y fortalecía la fe de sus fieles contra el paganismo imperante y las confusas tendencias judaizantes de la importante comunidad semita de Iliberri. Sus obras no son sólo estudios teológicos y exegéticos, sino que su fin es eminentemente pastoral; son homilías destinadas al pueblo. Tanto en su estructura interna como externa, sus comentarios a las Escrituras evidencian la proclamación de una homilía del obispo a su pueblo, después de hecha la lectura en un contexto de celebración eucarística. Era un orador elocuente con estructura y pensamiento ordenados que, como buen pastor, cuidaba la preparación y el esquema homilético, pero dedicando más atención al contenido que transmitir al pueblo que a la forma oratoria. En el fondo de la temática del conjunto de sus homilías afloran una vez más los problemas de la comunidad de Iliberri, en lucha continua con sus conciudadanos judíos que están rechazando a Jesucristo, creando problemas a sus creencias y a la convivencia.

A Granada le cabe la gloria de haber tenido en su obispo Gregorio a uno de los primeros y más significativos homiletas de las primeras comunidades cristianas, reconocido en patología como el «predicador más notable de la Hispania romana», y considerado como «uno de los primeros representantes de la predicación homilética occidental» entre los historiadores.

En cuanto a sus escritos, a excepción de la referencia anteriormente mencionada de san Jerónimo, poco más se conocía sobre el particular. El investigador alemán G. Heine descubrió en 1848 cinco homilías sobre el *Cantar de los cantares*, que con toda certeza atribuyó a Gregorio. Gracias a este primer paso y siguiendo el mismo método comparativo de los textos, fueron apareciendo con el tiempo algunas obras conocidas que hasta entonces se atribuían a otros importantes escritores de la Iglesia antigua, como Orígenes, san Agustín de Hipona, san Ambrosio o san Gregorio Nacianceno. De esta forma ha pasado Gregorio de Elvira a ocupar un importante puesto entre los escritores de la Iglesia y del pensamiento cristiano, como un destacado padre de la Iglesia hispana.

Su obra más conocida es el *De fide* o «libro sobre la fe» del que nos habla san Jerónimo, es un espléndido tratado doctrinal con dos redacciones, una anónima del 360 y otra firmada hacia el 363 o el 364. Ya se le atribuyó en el s. XVIII, si bien esta conjetura cayó en el olvido hasta ser definitivamente confirmada su autoría a comienzos de este siglo. Esta obra es considerada por la crítica actual como la mejor aportación occidental a la

controversia antiarriana; incluso el cardenal Newman hace notar cómo su enseñanza trinitaria está muy próxima a la enseñanza definitiva.

Si excluimos esta obra de carácter doctrinal, todos los demás escritos de Gregorio que se han descubierto hasta ahora tienen como temática fundamental los comentarios de las Sagradas Escrituras, por lo general del Antiguo Testamento; tan sólo uno de los pequeños tratados se dedica al Nuevo, en concreto a un capítulo de los Hechos de los apóstoles. Entre las exegéticas que hasta ahora se le atribuyen destacan los *Tractatus de libris sanctarum Scripturarum*; el *Tractatus de arca Noe*; las cinco homilías o libros *In Canticum Canticorum*, conocido también como *Epithalamium*, importante entre otras cosas por ser el primer comentario latino al *Cantar de los cantares*; la *Expositio psalmi XCI*; los breves *Fragmenta tractatus in Genesim 3,22 et 15,9-11*; dos extensos fragmentos que interpretan Proverbios 30,19 con el nombre *De Salomone* y dos más breves titulados *Fragmenta expositionis in Ecclesiastem*.

Esta preferencia por los textos veterotestamentarios fue habitual en otros escritores de la antigüedad, tanto por la mayor dificultad de interpretación que presentan, como por la falta de formación y el desconocimiento que el pueblo sencillo tenía de estos temas. Sin olvidar en el caso del autor que nos ocupa otro aspecto importante, las coordenadas espaciales en que se mueve y al que destina sus escritos: la comunidad cristiana de Iliberri y, en general, de la Bética, que convivía no sin dificultades con una amplia comunidad judía que, como

era habitual, conocía perfectamente los textos del Antiguo Testamento, en especial la Torá o Pentateuco. En este sentido resulta esclarecedor el conocimiento que tenía Gregorio de estos libros y el uso pastoral que de ellos hacía. Su método de estudio e interpretación, en consonancia con la norma habitual de su tiempo, se basa en una interpretación alegórica de la Biblia, destacando los tipos y figuras del Antiguo Testamento como prefiguraciones de los acontecimientos y personajes del Nuevo, centrados en Jesucristo como cumplimiento pleno de las Escrituras santas.

Por lo que respecta a su culto y devoción, no hay que olvidar que desde su muerte la Iglesia de Granada lo recordó y conmemoró, tanto en la época antigua como en la medieval y moderna. A pesar de haber estado alineado entre los intransigentes luciferianos, y probablemente por influencia del *Libellus precum*, que como hemos indicado lo califica como santo, san Isidoro de Sevilla lo incluirá entre los «varones ilustres» calificándolo también varias veces de santo, lo que le confirió el sello de canonicidad con que ha llegado hasta nosotros. Con el tiempo la fama de santidad del obispo iliberitano fue creciendo entre el pueblo fiel, por lo que se incorporó su fiesta en el santoral bético mozárabe. Usuardo lo incluyó en su calendario del 858: «También en la ciudad de Iliberri [conmemoración] de san Gregorio, obispo y confesor». Un siglo más tarde Recemundo, el último obispo de la Granada musulmana del que conocemos su nombre, en su calendario astronómico y agronómico, compuesto en árabe hacia el 961 y dedicado al

califa Alhacem II, señala el veinticuatro de abril como el día en que celebraba su fiesta en la Iglesia de Granada: «En este día fiesta de san Gregorio en la ciudad de Granada». De estos calendarios mozárabes pasó su conmemoración al *Martirologio Romano*.

En 1492, con la incorporación del reino de Granada a la corona de Castilla, la nueva ciudad cristiana vuelve a rendir culto a san Gregorio en calidad de patrono y protector. En los primeros años que siguen a la conquista, los Reyes Católicos mandaron erigir varios templos pequeños a modo de ermitas, dedicando el tercero de ellos a san Gregorio y encargando de su cuidado y custodia al senado secular o ayuntamiento en señal de su patronazgo sobre la ciudad. Las antiguas historias y crónicas locales nos hablan incluso de la asistencia de los monarcas a su inauguración, además de la especial devoción y admiración que profesaba al antiguo obispo el primer arzobispo de la nueva Granada cristiana, fray Hernando de Talavera que todos los lunes decía en ella misa y enseñaba allí la doctrina cristiana.

Varios documentos confirman plenamente que este santo fue durante el s. XVI el tutelar y el objeto de la principal devoción de los cristianos granadinos. Así lo confirma el Cuaderno de santos de la Iglesia de Granada impreso el año de 1575 por don Pedro Guerrero, el arzobispo que participó en el concilio de Trento; el día 24 de abril se dedica a san Gregorio con oficio propio y título de patrono. Con toda probabilidad, a finales del s. XVI, Granada rendía culto a san Gregorio como patrono de la ciudad. A

finales del seiscientos, con los sorprendentes hallazgos de escritos y huesos que se atribuyeron a san Cecilio, el varón apostólico que las tradiciones medievales consideraban primer obispo de Iliberri, comenzó a darse a este el título y el culto de patrono principal de la ciudad, por lo que la devoción a san Gregorio se relegó, aunque se le siguió considerando como copatrono.

Las representaciones iconográficas de san Gregorio son casi exclusivas del arte y de la religiosidad granadinas, donde ni siquiera se repiten con frecuencia, correspondiendo la mayoría de ellas a la época moderna. El esquema iconográfico común lo representa anciano con barba blanca para destacar su ancianidad y atributos episcopales: mitra en la cabeza, pectoral sobre el pecho, anillo pastoral sobre el guante, alba, estola y capa pluvial blanca; el báculo en una mano y en la otra, por lo general, un libro significando su dimensión de escritor.

Hay que destacar la abundancia de representaciones en paralelo junto con san Cecilio, algunas perdidas y la mayoría de ellas en las capillas más emblemáticas del templo matriz de la Iglesia de Granada, la catedral. Su simétrica ubicación en los programas iconográficos fijos de los espacios donde se representan e incluso el tiempo en que se realizan, constituyen uno de los mejores testimonios de la praxis de la religiosidad popular, que daba culto a ambos personajes como patrono y copatrono de la Iglesia granadina. Varios de los retablos de las capillas de la catedral, sin duda los dedicados a las advocaciones y lugares claves, en que san Cecilio y san Gregorio ocupan lugares

paralelos, en todos los casos a ambos lados de la imagen titular de la capilla y del retablo. Así en el retablo de la Virgen de la Antigua, imagen que trajeron los Reyes Católicos en su entrada en la ciudad y que recibió culto de patrona; en el retablo del apóstol Santiago, patrón de las Españas; en el retablo del trascoro dedicado a la actual patrona, Nuestra Señora de las Angustias. También se decoró con las representaciones iconográficas de san Cecilio y san Gregorio en paralelo las vidrieras de la portada principal del templo situadas sobre las dos puertas laterales, etc.

No conocemos una vida de san Gregorio, si bien en algunas historias de la Iglesia y en los estudios sobre sus escritos se aportan interesantes datos sobre su personalidad y su obra. Los dos primeras historias eclesiásticas de Granada que se escriben a principios del XVII, dedican un apartado a san Gregorio dentro del episcopologio. En el s. XVIII el P. Juan Velázquez de Echeverría, religioso de los clérigos menores que desde el siglo anterior se habían encargado de la ermita de san Gregorio de Granada, escribe la que podemos considerar su biografía, basada en las historias existentes de la Iglesia, en especial en la del P. Flores, y en otros documentos que según el autor se guardaban en el archivo de la ermita desde tiempo inmemorial y que califica de auténticamente ciertos; su fin principal es demostrar el patronazgo y la veneración de que el obispo fue objeto desde antiguo en la Iglesia granadina.

BIBL.: Fuentes: ANTOLÍNEZ DE BURGOS J., *Historia eclesiástica de Granada (1611)*, es-

tudio y edición de M. SOTOMAYOR, Universidad de Granada, Granada 1996, 101-102; BERMÚDEZ DE PEDRAZA F., *Historia Eclesiástica. Principios y progresos de la ciudad y religión católica de Granada*, Granada 1638, fols. 69-71v; VELÁZQUEZ DE ECHEVERRÍA J., *Noticias sagradas del glorioso patrono de Granada san Gregorio Bético, y de su sacro Templo en su fundación, progresos y presente estado*, Granada 1773.

Ediciones: GREGORIO DE ELVIRA, *Tractatus Origenis de libris ss. Scripturarum*, ed. de P. BATIFFOL-A. WILMART, París 1990; V. BULHART (ed.), *Gregorii Iliberritani quae supersunt*, CCL 69, Turnhout 1967; *Obras completas*, primera versión castellana, edición y notas por U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, Madrid 1989; *Tratado sobre los libros de las Sagradas Escrituras*, Introducción, traducción y notas de J. PASCUAL TORRO, Ciudad Nueva, Madrid 1997; *La fe*, Introducción, traducción y notas de J. PASCUAL TORRO, Ciudad Nueva, Madrid 1998.

Estudios: DSp VI, 923-927; COLLANTES LOZANO J., *San Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología*, Granada 1954; DI BERNARDINO A. (dir.), *Patrología III*, BAC, Madrid 1981, 99-103; ISIDORO DE SEVILLA, *De viris illustribus*, I, PL 83, 1090-1091; JERÓNIMO, *De viris illustribus*, 105; PL 23, 742; *Libellus precum*: PL 13, 83-108; MARTÍNEZ MEDINA F. J., *San Gregorio y san Cecilio. Historia y tradiciones sobre los orígenes del cristianismo en Granada*, Facultad de Teología, Granada 1997; *Martirologio de Usuardo, 24 de abril*: PL, 123-967-968; MAZORRA E., *Gregorio de Elvira. Estudio histórico-teológico de su personalidad*, Granada 1967; *El luciferianismo de Gregorio de Elvira*, Granada 1967; REGINA F., *Il «De Fide» di Gregorio de Elvira*, Nápoles 1942; SIMONETTI M., *Gregorio di Elvira. La fede*, Turín 1975; *Gregorio de Elvira*, en *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, BAC, Madrid 1981; SOTOMAYOR MUÑOZ M., *La Iglesia en la España romana*, en *Historia de la Iglesia en España*, BAC, Madrid 1979, 218-232; VEGA A. C., *Una gran figura literaria del siglo IV: Gregorio de Elvira*, Ciudad de Dios 156 (1944) 205-258; VONA C., *Gregorio de Elvira. I Tractatus de libris sacrarum scripturarum. Fonti e sopravvivenza medievale*, Roma 1970; WILMART A., *Le «Tractatus» sur le Cantique attribués a Grégoire d'Elvire*, Bulletin de littérature ecclésiastique 7 (1906) 233-299.

GREGORIO DE LA BERRUEZA*S. XI – obispo – fiesta: 9 de mayo*

La documentación sobre el mismo carece de rigor histórico. Los datos a él referidos nos hablan de que fue cardenal-obispo de Ostia y que murió en Logroño el 9 de mayo de 1044. Con anterioridad fue abad del monasterio benedictino de San Cosme y San Damián. Según antigua tradición recogida por Ughelli y por los bolandistas, el Gregorio fallecido en Logroño fue nombrado cardenal por Benedicto IX en 1033-1034; se le cita como bibliotecario de la Santa Iglesia Romana y habría sido enviado como legado pontificio al reino de Navarra. Ningún documento prueba esta legación, ya que el primer cardenal enviado como legado pontificio ante los reinos de la península fue Hugo Cándido en 1065. No existe por tanto noticia histórica alguna sobre el santo en la historia de la Iglesia de España.

Las viejas tradiciones riojanas y navarras lo presentan predicando en estas tierras y haciendo discípulo suyo a santo \nearrow Domingo de la Calzada en tiempos del rey García (1043). Por su oración y su vida santa obtuvo la liberación de una durísima plaga de langostas en los campos del valle del Ebro; los terribles insectos quedaron aniquilados y las cosechas salvadas. De igual manera nos hablan de que antes de su muerte dispuso Gregorio que sus restos se ataran a una cabalgadura y que, dejando al animal en libertad, allí donde cayese por tercera vez y muriese se le diera sepultura. Esto ocurrió en las cercanías de la ermita de San Salvador de Piñalba, donde se dio sepultura al santo.

Pasaron los años y la memoria de

los restos quedó en el olvido. Los obispos Pedro de Pamplona y Sancho de Bayona, de vuelta de su peregrinación a Compostela, quisieron saber el lugar desconocido en que se hallaba sepultado el cuerpo del santo. Fueron al pueblo de Los Arcos conducidos por los naturales del lugar y, reuniendo a los clérigos en una especie de sínodo, a los tres días descendió un rayo de luz sobre su tumba. Cavaron y se sintió un olor suavísimo que descubrió sus sagrados restos; los recogieron y los colocaron en una hermosa caja, donde siempre han sido venerados.

Los restos del santo se conservan en un hermoso relicario de plata; su cabeza se venera dentro de una cabeza de plata, religiosamente venerada por el pueblo. Sobre el lugar de su sepulcro se levantó, en el s. XVIII, una magnífica basílica, jurisdicción de Sorlada de la Berrueza, centro de peregrinaciones y sede de una antigua cofradía, fundada en el s. XIII para «los varones residentes en el valle de la Berrueza», a la que pertenecen hoy numerosos cofrades. El motivo por el que san Gregorio sea tan ampliamente conocido radica en que dentro de su cabeza se oculta un relicario que tiene un orificio en la parte superior y otro en la inferior; por los mismos entra y sale el agua que tiene contacto con el cráneo del santo. Esta es recogida y llevada a los pueblos para bendecir los campos contra todo tipo de plagas malignas, usándose también para la bendición de personas enfermas. El 9 de mayo llegan al santuario, en romería, desde numerosos pueblos, para recibir el agua «gregoriana». Desde hace siglos, es llevada la cabeza a numerosos pue-

GREGORIO DE NISA*S. IV – obispo – fiesta: 9 de marzo*

blos para ser venerada y bendecir los campos con ella. Hoy en día se limitan sus salidas a varios valles navarros. La historia de estas salidas se remonta a tiempos pasados. Muchos pueblos hacían el «voto de san Gregorio», como Pamplona en 1580, Cascante, Tudela o Corella. A requerimiento del rey Fernando VI, en 1756 fue llevada la santa cabeza por media España para erradicar las plagas de langosta que assolaban las regiones de Extremadura, Andalucía, Orihuela, Murcia, Teruel y Valencia. En la actualidad el santuario de Berrueza es uno de los más visitados de Navarra. La fiesta litúrgica de san Gregorio fue concedida a la diócesis de Pamplona por el papa Clemente XIII el año 1758. Hoy se celebra el nueve de mayo, con misa propia.

Aparte de su arca de plata, obra importante del renacimiento navarro, labrada en 1610, y de su cabeza también de plata de 1728, san Gregorio es representado en la imaginería con atributos de obispo. Así aparece en su basílica y en varias parroquias de Navarra. La abundancia de grabados con que cuenta la historia de su culto da una idea de lo amplio y extendido del mismo. Grabadores como Casanova le dedicaron alguna de sus obras; en todas ellas se muestra al santo alejando la plaga de langostas.

BIBL.: *Italia Sacra* I, 55-56; BARRAGÁN LAN-DA J. J., *Las plagas del campo español y la devoción a san Gregorio ostiense*, Cuadernos de etnografía y etnología navarras (1978) 273-298; GOÑI GAZTAMBIDE J., *Historia de los obispos de Pamplona* VII, Eunsa, Pamplona 1989, 501-525; PASCUAL J. M.-HERMOSO DE MENDOZA J. M., *San Gregorio ostiense y su cofradía*, Autor-Editor, Latasa 1994; PÉREZ GOYENA A., *La santidad en Navarra*, Pamplona 1947.

J. Arraiza Frauca

Hermano menor de \nearrow Basilio de Cesarea, completa, con él y \nearrow Gregorio Nacianceno, el trío de los grandes doctores capadocios. Nacido en Capadocia entre el 335 y el 340, fue educado cristianamente por su hermano, por lo que siempre le tuvo máxima veneración y al que llamó padre y maestro, y sobre todo por su hermana mayor Macrina, a la que siempre estuvo muy unido afectivamente: muchos años después fue ella su interlocutora en el diálogo *Sobre el alma o sobre la resurrección*, en el que Gregorio describe en un tono conmovedor la muerte. Aprovechó la formación escolar habitual en personas de buena condición social, pero no parece que haya terminado sus estudios superiores en algún centro intelectual de la época, como ocurría con su hermano. Con buena predisposición para la reflexión filosófica, cultivó esta a través de numerosas lecturas: sus autores principales fueron Filón, Orígenes y Plotino, pero conoció directamente el pensamiento de Platón así como a varios neoplatónicos (Porfirio, Jámblico), además de las colecciones manualísticas de moda en la formación académica de entonces. Inicialmente no parece que haya manifestado una especial predisposición para la ascesis, por otro lado, tradicional en su familia: de todas formas fue ordenado lector, lo que implicaba estar bautizado. Pero Gregorio Nacianceno (*Ep.* 11) le regaña por rechazar los libros sagrados y preferir el nombre de retórico al de cristiano. Se casó, pero la mujer –no es seguro que se llamase Teosebia– murió

poco tiempo después. Renunció entonces a la vida del mundo y se retiró por algún tiempo a un monasterio a orillas del río Iris que había sido fundado por Basilio.

Este no tenía demasiada estima por Gregorio, sobre todo por su tendencia a tratar cuestiones políticas delicadas. De hecho, como sabemos por una carta de Basilio (*Ep.* 58), Gregorio se entrometió en una discusión entre su hermano y un viejo obispo tío suyo con el fin de contribuir a la pacificación, pero con un resultado desastroso, lo que confirmó a Basilio en la poca estima que tenía hacia él. Pero cuando, elegido obispo en el 370, Basilio asumió la dirección de la lucha contra el arrianismo en Capadocia y en las regiones cercanas, advirtió la exigencia de colocar en puestos de responsabilidad a personas de su máxima confianza: por ello también Gregorio fue utilizado para este fin y consagrado en el 971-972 obispo de Nisa, una ciudad de modesta importancia. Pero sus escasas capacidades de gobierno y de administración dieron ocasión a elementos filoarrianos —apoyados por Demóstenes, el gobernador de la región—, de acusarlo de haber administrado mal los bienes de la Iglesia. Demóstenes lo arrestó, pero Basilio logró hacerle huir y protegerlo de la persecución en una de las muchas propiedades de la familia. Dos concilios filoarrianos reunidos en Ancira y en Nisa sancionaron la deposición de Gregorio (BASILIO, *Ep.* 225, 231, 232, 237, 239). Durante los años de rebeldía se ofreció para una delicada misión que Basilio organizaba con el fin de mejorar las relaciones con el obispo de Roma, Dámaso, pero el hermano no lo consideró idó-

neo para aquel fin por su falta de diplomacia (*Ep.* 215, 239). Finalmente en el 378, con la muerte del emperador filoarriano Valente, Gregorio pudo regresar a Nisa y tomar de nuevo posesión de su sede, acogido triunfalmente por la gente.

Al amparo del hermano mientras este vivió, tras su muerte (379), se convirtió en uno de los líderes del partido de los neonicenos, que Basilio había organizado manteniéndolo en una posición central respecto a los arrianos y sus simpatizantes, por una parte, y a los veteronicenos, por otra, considerados por él de tendencia monarquiana. Precisamente en este último ambiente, disociándose de la política de Basilio, Gregorio, junto con el Nacienceno, buscó con cierto éxito extender el frente neoniceno, atenuando la implacable hostilidad que el hermano siempre había manifestado en relación a Marcelo de Ancira, que había sido uno de los principales inspiradores de los veteronicenos y de los que lo apoyaban. Esta tendencia irénica se impuso en el concilio de Antioquía del 379; y en los siguientes concilios de Constantinopla del 381 y 382, Gregorio tuvo una parte importante, no sólo como heredero material sino también doctrinal de Basilio, y el emperador Teodosio lo designó como uno de los garantes de la ortodoxia. Signo de su prestigio fue la elección para que pronunciase, poco después, el elogio fúnebre de la princesa Pulqueria y de la emperatriz Flacila. Aún pudo asistir al concilio de Constantinopla del 394, muriendo poco tiempo después.

También desarrolló una intensa actividad literaria, especialmente tras la muerte de su hermano: antes de di-

cha fecha solamente compuso un tratado *Sobre la virginidad*, en el que tuvo ocasión de exaltar el compromiso ascético de Basilio. Posteriormente, de alguna manera, integró las homilias basilianas sobre el Hexamerón, completándolas con la exégesis de la narración bíblica de la creación del hombre (*Sobre la creación del hombre*), que el hermano no había tratado, o defendiéndolas de las críticas de las que había sido objeto (*Sobre el Hexamerón*). Pero en los años inmediatos al 380, Gregorio se dedicó sobre todo a la polémica con Eunomio, el principal teórico del arrianismo radical, una vez más en defensa del hermano. Este, de hecho, había atacado la *Apología* de Eunomio quien, tras su muerte, le replicó con una *Apología de la apología*, que Gregorio hizo objeto de una extensa contestación, en varias fases, con una serie de cuatro tratados que erróneamente, en la tradición manuscrita, nos han llegado juntos bajo el nombre colectivo de *Contra Eunomio*. La moderna edición de Jäger ha aclarado este punto. Con esta serie de escritos, integrada por algunos otros (*No existen tres dioses; Sobre la santa fe; Las nociones comunes*), Gregorio defendió y desarrolló la principal intuición teológica de Basilio, que había conciliado las diferentes opiniones trinitarias de aquel tiempo mediante la fórmula: una substancia de la Trinidad articulada en tres hipóstasis, iguales por naturaleza y dignidad, y distintas sólo por la relación de origen entre una y otra. La tarea del Niseno fue sobre todo dilucidar esta fórmula y defenderla contra quien, con tintes veteronicenos, lo acusaba de predicar tres dioses.

Es en este contexto donde Grego-

rio, más proclive que el hermano a la reflexión filosófica en la que la profundidad de doctrina y agudeza de pensamiento va acompañada de una real capacidad de síntesis, formuló y propuso su fundamental intuición teológica: el concepto de la infinitud de Dios, que él heredó de Plotino y contextualizó en la doctrina específicamente cristiana. Es sobre este concepto donde también se apoya su doctrina ascética y mística, expuesta no sólo en escritos específicos (*Sobre la perfección*, etc.), sino desarrollada también en el ámbito exegético (*Vida de Moisés*): dado que Dios es infinito, también el progreso del alma hacia él no tiene fin, y, precisamente por esto, en tender a Él (*epectasis*), aunque nunca se llegue a la meta final, consiste la bienaventuranza del hombre. El planteamiento filosófico de Gregorio fue platónico, tanto que el progreso continuo y sin fin hacia Dios fue presentado por él como un progresivo abandono de la carnalidad del hombre para permitir al alma, libre de este peso, elevarse gradualmente hacia Dios en un itinerario espiritual escalonado en diferentes momentos de progresión espiritual; los místicos desposorios se unen con los temas filonianos de la sobria embriaguez y la noche oscura de los sentidos a través de la cual se revela la presencia de Dios en una concepción unitaria, centrada en el motivo del amor que une Dios y el hombre, en un empuje místico que abraza toda la historia del cosmos en una amplia y optimista síntesis que ve en el apocatástasis el regreso a la unidad primitiva en el triunfo del bien. El tema de la ascendencia del alma a Dios también está en la base de las más impor-

tantes obras exegéticas de Gregorio (*Homilias sobre el Eclesiastés, Sobre el Cantar de los cantares*): de hecho, con una característica exegética típicamente origenista en la aplicación de la técnica alegórica, Gregorio evita la fragmentación, característica en obras de este tipo, de la interpretación del texto bíblico paso por paso, definiendo el fin (*skopós*) de la exégesis, que es precisamente la elevación del alma a Dios, y desarrollando coherentemente (*akolouthía*) la interpretación sobre la base de este parámetro fundamental.

Gran parte de la obra exegética de Gregorio está formada por colecciones orgánicas de homilias, predicadas al pueblo y posteriormente revisadas para su publicación. De hecho, Gregorio, como los otros capadocios, ejerció ampliamente el arte de la oratoria, sobresaliendo con evidencia en sus páginas la ambición de hablar y escribir de manera elegante y elocuente. Pero los resultados no aparecen brillantes, al menos para la sensibilidad del lector de hoy: el estilo de Gregorio nos parece ampuloso, prolijo, recargado, desprovisto de la soltura que admiramos en Basilio y de los adornos que tanto impresionan en Gregorio Nacianceno. Pero quizá lo que hoy resulta ser un defecto no lo era para los oyentes y lectores de entonces —aunque estos advirtieron bien la diferencia entre él y los otros capadocios—, si tenemos en cuenta el éxito de su oratoria por el amplio número de homilias que de él conservamos: panegíricos para los mártires, celebraciones de grandes fiestas litúrgicas, predicaciones de diferente índole. Mención a parte merece la *Vida* de \nearrow Gregorio el Taumaturgo (BHG

715), el evangelizador de Ponto al que la familia del Niseno estaba tradicionalmente unida: se trata de un escrito a medio camino entre la homilía y la biografía, por lo que es poco fiable dada la presencia de tintes legendarios. Basta recordar el *Antirrheticus* contra la herejía de Apolinar y los diferentes tratados ascéticos y catequéticos, entre los que sobresale el *Gran discurso catequético*. De Gregorio nos han llegado sólo pocas cartas, y además poco significativas.

El gran influjo que Orígenes ejerció sobre Gregorio no se limitó a la teoría y a la praxis exegética y a la doctrina ascética y moral, sino que se extendió también al espinoso terreno de la escatología, con la predilección, ya mencionada anteriormente, por la doctrina del apocalipsis, es decir, la reintegración final de todas las criaturas racionales en el bien. Quizá precisamente esta evidente simpatía es la que, a pesar de ciertas tomas de posición antiorigenistas sobre puntos específicos (rechazo de la doctrina de la preexistencia de las almas), no podía escapar a la atención de los censores en el encendido e intolerante clima antiorigenista que se difundió en Oriente desde finales del s. IV hasta el s. VI, dando fama póstuma al Niseno, siendo mucho inferior a la de los otros dos doctores de Capadocia. Respecto a ellos, también los manuscritos que nos han transmitido las obras de Gregorio de Nisa son más bien escasos. De todas formas, un panegírico en su honor fue pronunciado por \nearrow Juan Crisóstomo (BHG 717c); hizo también un elogio Gregorio Nacianceno (BHG 716) y la tradición bizantina nos ha transmitido una *Vita* suya (BHG 717).

Quizá a causa del desconocimiento sobre la fecha exacta de su muerte, los calendarios no se ponen de acuerdo a la hora de establecer el día de su conmemoración: los sinaxarios bizantinos están en conjunto de acuerdo en la fecha del 10 de enero, pero los calendarios en lenguas orientales indican también el 9 de enero, el 16 de octubre, el 23 de agosto; la Iglesia copta lo conmemora tanto el 10 de octubre como el 16, fecha de la muerte según la tradición copta. Los calendarios occidentales lo recuerdan el 3 de agosto (Floro de Lyon) o el 9 de marzo (Usuardo), fecha recogida en el *Martirologio Romano*.

BIBL.: Sobre la vida de Gregorio de Nisa nos informan sobre todo los epistolarios, tanto los suyos como los de Basilio o los de Gregorio Nacianceno. Las obras (CPG 3135-3226) están publicadas en PG 44-46. Jäger y Langerbeck han iniciado la edición crítica de todas las obras (Leiden).

Ediciones en castellano: CÁDIZ L. M. (ed.), *Diálogo sobre el alma y la resurrección*, Los Santos Padres, Sevilla 1990; MARTÍN-LUNAS T. H., *San Gregorio de Nisa. Vida de Moisés*, Ichthys, Salamanca 1993; *Comentario al Cantar de los Cantares*, Ichthys, Salamanca 1993; MATEO SECO L. F., *Gregorio de Nisa. Sobre la vocación cristiana*, Ciudad Nueva, Madrid 1992; NALDINI M.-VELASCO A., *La gran catequesis*, Ciudad Nueva, Madrid 1990.

Sobre el valor y significado de su obra: DPAC I, 984-988; ALTANER B., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 268-271; BALTHASAR H. U. VON, *Presence et pensée*, París 1943; CAMPENHAUSEN H. VON, *Los Padres de la Iglesia I: Los Padres griegos*, Cristiandad, Madrid 1974, 144-156; DANÉLOU J., *Platonisme et théologie mystique*, París 1954; *L'être et les temps chez Grégoire de Nyssse*, Leiden 1970; *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nyssse*, Leiden 1971; *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976; MATEO SECO L. F., *Estudios sobre la cristología de san Gregorio de Nisa*, Pamplona 1978; MEREDITH A., *The Divine Simplicity: «Contra Eunomium I 233-241»*, en MATEO SECO L. F.-BASTERO J. L. (eds.), *El «Contra Eunomium I» en la producción literaria de*

Gregorio de Nisa, VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa, Pamplona 1988; PEROLI E., *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Milán 1993 (con amplia bibliografía); POTTIER B., *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nyssse*, Namur 1994; QUASTEN J., *Patrología II*, ed. esp. de I. OÑATIBIA, BAC, Madrid 1962, 267-309; TREVIANO R., *Patrología*, BAC, Madrid 1994, 205-213; VÖLKER W., *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.

M. Simonetti

GREGORIO DE TOURS

538-594 – obispo – fiesta: 17 de noviembre

Jorge Florencio tomó el nombre de Gregorio probablemente con la asunción del episcopado de Tours; había nacido en Clermont-Ferrand (Auvernia), el 30 de noviembre del 538 (pero el año no es seguro) y murió en Tours el 17 de noviembre del 594. Proveniente de una familia senatorial galo-romana, recibió educación religiosa y demostró un vivo amor por la cultura, a pesar de reconocer no haber tenido una buena formación. Además de la Biblia y los apócrifos bíblicos, conoció directamente a muchos autores cristianos —entre los cuales a numerosos historiadores— y, entre estos clásicos, quizá sólo a Virgilio (cita también a Marciano Capela, pero quizá no lo leyó).

Durante el período de diaconado tuvo una grave enfermedad e inició una peregrinación al sepulcro de san \nearrow Martín de Tours, donde obtuvo la curación. Esta experiencia, descrita por él mismo, fue particularmente significativa por su papel como obispo de Tours, entonces importante centro económico y espiritual, y contribuyó a introducirlo en la tradi-

ción de los grandes obispos de la Iglesia franca.

Tras su elección episcopal en el 578 participó activamente en la vida política y religiosa del país en el difícil momento de la división de Galia entre los cuatro hijos de Clotario I (†561), defendiendo los derechos de la Iglesia contra las pretensiones del poder político, en concreto, el derecho de asilo del santuario de San Martín. Con el rey Chilperico también tuvo discusiones teológicas, en las que, a pesar de no ser teólogo, logró reafirmar sus posiciones. Mejores relaciones tuvo con los sucesores Gontrán y Childeberto, de los que obtuvo beneficios para su diócesis. También estuvo en contacto con Radegunda, reina primero y después monja en Poitiers.

Además de por su intensa actividad de escritor y predicador, es recordado por sus frecuentes viajes, aunque es incierto el que, según su biógrafo del s. X, habría realizado a Roma poco después de morir. Se ocupó también de la reconstrucción de iglesias y edificios destruidos por las guerras, entre los que destaca la basílica de San Martín, donde fue sepultado, y donde en el siglo siguiente san Audoen le erigió un gran mausoleo. Destruído por los normandos en el s. IX, fue hecho reconstruir por Erveo, tesorero de la Iglesia de Tours, junto a la basílica.

En la primera mitad del s. X fue compuesta en Tours la biografía de Gregorio (BHL 3682), que también se puede leer en PL 71, 115-128, falsamente atribuida a Odón de Cluny y separada en gran medida de las noticias contenidas en las obras del obispo de Tours: las noticias que de

allí se obtienen no son muy fiables. Es presentado como el gran sucesor de Martín, digno de iguales honores, aunque hubiese realizado menos milagros. Su culto se extendió desde Tours por toda Francia a partir del s. X, convirtiéndolo en uno de los santos más populares: él representaba al obispo cabeza de una ciudad, su protector, pero con una función de político y de escritor, como el protector de toda una nación. Todavía hoy es celebrado en las diócesis de Tours, Clermont, Poitiers y Lyon. En el *Martirologio Romano* su fiesta se celebra el 17 de noviembre. No se conservan imágenes antiguas del santo: se remonta a la segunda mitad del s. XIX una estatua conservada en el Panteón de París, obra de E. Frémiet.

Su fama está unida también a su fecunda actividad de escritor. En el último de los *Libri historiarum* (o *Historia Francorum*) escritos al final de su vida, ofrece el elenco de sus obras, de las que no conservamos todas: de un *Comentario a los salmos* ha quedado solamente el prefacio y algunos títulos de los capítulos, mientras el prefacio al *De Missis* de Sidonio Apolinario se ha perdido. El *De cursibus ecclesiasticis* (o, según el manuscrito más antiguo, *De cursu stellarum ratio*) se refiere al modo de determinar, a través de los movimientos de los astros, los oficios litúrgicos.

Gregorio ha compuesto un amplio corpus hagiográfico que él mismo, en el elenco ofrecido al final de los *Libri historiarum*, reagrupa en siete *Libri miraculorum* y uno de *Vitae Patrum*.

En la primera colección sobresalen los cuatro libros de los *Miracula* (o *Virtutes*) *sancti Martini*, que se inclu-

yen en la tradición de los escritos en honor de Martín de Tours, del cual quieren describir los milagros tras su muerte. El primer libro contiene los milagros realizados antes del episcopado de Gregorio, los otros aquellos de los que él mismo fue testigo.

Los otros tres escritos hagiográficos son *In gloria martyrum*, *De virtutibus sancti Juliani martyris* y *In gloria confessorum*. El primero de los tres libros se refiere a los milagros realizados por Cristo, María, los apóstoles y los primeros mártires, los otros dos a los realizados por los santos de Galia. En el único libro de las *Vitae Patrum* se exponen las biografías de veintitrés santos que vivieron en los ss. IV-VI, sobre todo de obispos o ermitaños de la Galia romana, cuya santidad está probada sobre todo por los milagros, realizados en vida o, tras sus muertes, por sus reliquias. Cada capítulo está precedido por un prólogo denso de citas de la Sagrada Escritura, en los que los santos son comparados a los personajes bíblicos y propuestos como modelos a imitar.

Una *Passio sanctorum martyrum septem dormientium apud Ephesum*, traducida del siríaco con la ayuda de un intérprete, tenida por perdida durante mucho tiempo, ha sido atribuida a Gregorio, en la edición de los *Monumenta Germaniae Historica*. Su obra hagiográfica, que no tiene fines teológicos sino eminentemente prácticos, es fundamental para el conocimiento de la religiosidad altomedieval, repleta de elementos milagrosos y taumatúrgicos, en los que conflúan retazos del substrato cultural pagano que la Iglesia del período merovingio, también a través de la

producción hagiográfica, intentaba controlar. Estas obras son además una de las pocas fuentes de las que podemos obtener informaciones sobre la vida religiosa y social de la Galia altomedieval.

La importancia de los escritos hagiográficos del obispo de Tours no puede ser infravalorada en relación con su obra histórica, compuesta por diez libros (*Libri historiarum*). Gregorio los llama simplemente *Historiae*, con la intención de encuadrar los acontecimientos de su pueblo en una historia universal que va desde la creación hasta el 594, año de su muerte. En realidad la historia de Galia comienza ya desde el final del primer libro, y desde el inicio del IV el autor describe los acontecimientos de su época. Al final de la obra, tras una breve historia de los obispos de Tours, aporta una breve autobiografía. A los hechos históricos, descritos con cuidado y vivacidad expresiva, Gregorio alterna historias edificantes, relatos de los milagros, de sacrilegios, etc., metiéndose en la tradición cristiana medieval que concibe la historia del hombre como historia de la salvación. Este ideal tendría que ser representado por los francos, pero el obispo es consciente de que los actuales soberanos no traen la paz, sino que representan más bien la violencia de la barbarie. En esta óptica los hechos religiosos no se acoplan orgánicamente en el relato, y su carácter episódico, su fragmentariedad dentro del hilo conductor histórico demuestran la dificultad del escrito en narrar la historia según una lógica natural en la que conducir la tragedia de los acontecimientos relatados. Ante la imposibilidad de

encontrar signos seguros de la presencia de Dios en la historia contemporánea, Gregorio, se hace intérprete del delicado momento de transición de la Galia romana al nuevo orden político, económico y social representado por los francos.

BIBL.: La obra de Gregorio ha tenido muchas ediciones. Las más importantes son las de T. RUINART de 1679, reimpr. en 1858 en el vol. 71 de la PL y la publicada en los MGH. Los *Libri miraculorum*, el *De cursu stellarum* y los fragmentos del *Comentario a los salmos* han sido editados por B. KRUSCH (MGH *SS rer. Mer.* I, 2, 1885); los *Libri Historiarum* por B. KRUSCH-W. LEVISON (MGH *SS rer. Mer.* I, 1; 2ª ed. 1937-1951). Estos últimos han sido traducidos en francés por R. LATOUCHE (GRÉGOIRE DE TOURS, *Histoire des Francs*, París 1963, 1974²) y en italiano, con el texto original paralelo, por M. OLDONI (*Historia Francorum*, Milán-Roma 1981). Sobre la lengua, es fundamental la obra de M. BONNET, *Le Latin de Grégoire de Tours*, París 1890, reimpr. 1968. Sobre la personalidad y el contexto social: G. VINAY, *San Gregorio di Tours*, Carmagnola 1940; *Alto Medioevo latino. Conversazioni e no*, Nápoles 1978, 37-63. Sobre la vida de Gregorio: BHL 3682; BHL *Novum Suppl.*; BS VII, 217-222.

En general, y con particular atención a los escritos históricos y hagiográficos: DPAC I, 988-990; ALTANER B., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956; BRUNHÖLZL F., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I*, Munich 1975 (trad. francesa: *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge I*, Turnhout-Louvain 1991, 126-137; HEINZELMANN M., *Hagiographischer und historischer Diskurs bei Gregor von Tours?*, en «*Aevum inter utrumque*». *Mélanges offerts à Gabriel Sanders*, Steenbrugge-The Hague 1991, 237-258; MONACI-CASTAGNO A., *Il vescovo, l'abate e l'eremita: tipologia della santità nel «Liber Vitae Patrum» di Gregorio di Tours*, Augustinianum 24 (1984) 235-264; VERDON J., *Grégoire de Tours, le «père de l'histoire de France»*, Le Coteau 1989; WALTER E. H., *Hagiographisches in Gregors Frankengeschichte*, Archiv für Kulturgeschichte 48 (1966) 291-310; *Gregorio di Tours*, XII Convenio del Centro de Estudios sobre la espiritualidad medieval, Todi 1977.

A. Simonetti

GREGORIO EL ILUMINADOR 255/260-326/328 – obispo – fiesta: 30 de septiembre

De este obispo se cuenta su vida, enriquecida a menudo con elementos legendarios, en la composición armenia atribuida a un contemporáneo de nombre Agatángelo que, sin duda, es más tardía, al menos un siglo, respecto a los hechos que narra. De esta versión se derivan, directa o indirectamente, y en varias lenguas, traducciones, falsificaciones, fragmentos.

Gregorio era hijo de un príncipe parto, Anak, enviado a Armenia por Artasir, rey sasánida, para acabar con la vida del reinante Kosrov. Anak logró la misión, pero fue posteriormente castigado y toda su familia exterminada, con la única excepción del pequeño Gregorio, llevado por una matrona cristiana a Cesarea de Capadocia donde recibió el bautismo. Uniendo las noticias que tenemos sobre Gregorio con estos acontecimientos, es probable que naciese entre el 255 y el 260 en Armenia y que viviese de joven en Capadocia, donde se casó con una joven cristiana de nombre Julita. Después entró en la corte de Tirídates, hijo del difunto rey Kosrov, que, tras la victoria de Galerio sobre los Persas (297), reconquistó el trono de su padre. Tirídates era un pagano y quiso celebrar la conquista del trono ofreciendo sacrificios a la diosa Anahita, la Diana armenia, pero Gregorio se negó a participar, confesando su cristianismo. De este modo comenzaron para él torturas de todo tipo (se conocen catorce, representadas en Venecia en un cuadro dedicado al santo en la iglesia de la Santa Cruz). Encerrado después en la cárcel

de Artaxata, llamada Khor Virap (=fosa profunda), allí permaneció quince años, del 298 al 313, un período de grandes persecuciones contra los cristianos mandadas por Tirídates. Este, tras el martirio de la virgen santa Hripsimé y sus compañeras, había caído en una profunda depresión por no haber podido casarse con la virgen que deseaba, por lo que se había transformado, tras una caza, en un jabalí: sólo la intervención de Gregorio logró curarlo, cuando fue llamado, tras un sueño, por la hermana de Tirídates. Naturalmente, frente a este milagro, el rey y su corte se convirtieron al cristianismo y Gregorio pudo comenzar la cristianización de Armenia. Para poder convertirse en pastor de esta región tenía que ser consagrado obispo y por ello tuvo que acudir a Cesarea de Capadocia para recibir, en el 314, la ordenación del obispo Leoncio. De vuelta en Armenia, supeando, con la ayuda de los doce príncipes y de la caballería que le había acompañado a Cesarea, la resistencia armada de los paganos, se convierte en un infatigable apóstol cristiano, y bautizó al rey Tirídates, a su mujer y a su hermana y a toda la corte en las aguas del río Éufrates y reorganizó la Iglesia armenia con la ayuda de algunos obispos que él mismo había consagrado. Entre estos se encontraban los dos hijos de Aristarco y Vertanes (este último lo sucedió), proclamados santos ambos. Es probable que realizase un viaje a Roma para encontrarse con Constantino, mientras que no tiene fundamento la noticia de que recibiese en esa ocasión el título de patriarca de Oriente por parte del papa \nearrow Silvestre I (314-335). Su muerte se sitúa entre los años 326-

328. Un relato posterior al de Agatángelo narra que Gregorio se retiró a una gruta, cerca del poblado de Thordan, donde murió en solitario mientras que sus restos fueron reconocidos por algunos pastores por la luz que emanaban.

Gregorio fue definido apóstol de los armenios y, de hecho, se debe a su apostolado la difusión de la fe cristiana en Armenia (especialmente en la parte romana, con la exclusión de la zona del nordeste). Siempre estuvo unido al papa y contribuyó al entendimiento entre Roma y Oriente. La fama de este santo está documentada por la difusión de las reliquias: existen también en Italia (en Nápoles y en Nardó), mientras que las principales fueron trasladadas, a finales del s. V, a Constantinopla. Existen numerosas iglesias dedicadas a este santo: se han perdido las armenias, que tenían forma redonda y cónica. En Italia es famosa la iglesia construida en Nápoles en el s. XVI con los frescos de su vida. En la iglesia de Santa Sofía en Constantinopla existe un mosaico que lo representa, descubierto en 1932 pero que se puede remontar a la época de Basilio I (867-886). Celebrado el 30 de septiembre por la Iglesia de Oriente y por la de Occidente, también en el calendario armenio aparecía en la misma fecha (aunque últimamente la fiesta ha sido trasladada).

BIBL.: BHG 712-713e; BHG *Nov. Auct.* 712-713; AS *Septembris* VIII, 295-413; BS VII, 180-190; DPAC I, 990; *Martyr. Rom.* 426-427; *Synax. Eccl. Const.*, 89-94; VS IX, 628-630; ANANIAN P., *La data e le circostanze della consecrazione di San Gregorio Illuminator*, *Le Muséon* 74 (1961) 43-73, 317-360; DER NERSESSIAN S., *Les portraits de Grégoire l'Illuminateur dans l'art byzantin*, *Byzantion* 36 (1966) 386-396; GARITTE G., *Documents*

pour l'étude du livre d'Agathange, Ciudad del Vaticano 1946; LAFONTAINE G., *La version grecque ancienne du livre arménien d'Agathange*, Lovaina 1973; VAN ESBROECK M., *Témoignages littéraires sur les sépultures de Saint Grégoire l'Illuminateur*, AB 89 (1971) 387-417; *Saint Grégoire d'Arménie et sa Diascalie*, Le Muséon 102 (1989) 131-145.

A. Labate

GREGORIO EL TAUMATURGO

S. III – obispo – fiesta: 17 de noviembre

Poco sabemos de Gregorio, llamado el Taumaturgo, más allá de que fue evangelizador del Ponto (Asia Menor) en la segunda mitad del s. III y primer obispo de Neocesarea, capital de la provincia. La abuela de \nearrow Basilio de Cesarea, Macrina, fue su discípula y el recuerdo de Gregorio permaneció muy vivo entre sus descendientes. La obra que escribió sobre él \nearrow Gregorio de Nisa, entre el panegírico y la biografía, tiene tintes legendarios, aunque rica en lugares comunes, típicos de esta clase de escritos, sobre todo de milagros de todo tipo –de ahí el sobrenombre de *Taumaturgo*–, y el carácter legendario es mucho más marcado en otras biografías que nos han llegado en lengua siríaca, latina y georgiana, por lo que es muy difícil discernir, entre tantos datos poco fiables, algún detalle que tenga fundamento histórico.

Entre los datos más verosímiles está la consagración como obispo de Neocesarea de manos de Fedimo, obispo de Amasea; el retiro entre los montes junto con buena parte de los fieles en tiempos de la persecución de Decio (254); la institución de fiestas en honor de los mártires de vuelta en

Neocesarea. Hay que tener en cuenta que la región fue devastada por los Godos en el 254: así, los problemas de carácter moral que surgieron a causa de este hecho fueron tratados en la *Carta canónica* que nos ha llegado bajo su nombre.

A estos datos se deben añadir otros, referentes sobre todo a la juventud de Gregorio, que han sido transmitidos por Eusebio (*Hist. eccl.* 6, 30; 7, 14; 7, 28, 1) y considerados más fiables, pero que recientemente han sido puestos en duda por los historiadores. Eusebio nombra (6, 30) entre los discípulos de Orígenes en Cesarea de Palestina que él había conocido personalmente, a Teodoro, llamado también Gregorio, y a su hermano Atenodoro, que serían después obispos, e identifica al primero con Gregorio, obispo del Ponto. Este dato parece confirmado por el *Discurso de agradecimiento*, transmitido por los manuscritos bajo el nombre de Gregorio Taumaturgo, cuyo autor agradece a Orígenes y exalta su método de enseñanza en el momento en el que, tras varios años, deja la escuela de Cesarea. Este autor ha sido identificado también con el joven Gregorio, al que Orígenes le dirigió una carta (que nos ha llegado), en la que le exhorta al estudio de las disciplinas tradicionales de la *paideia* griega, con el fin de prepararse adecuadamente en el arduo estudio de la Sagrada Escritura. También sabemos por Eusebio (7, 28, 1) que Teodoro y su hermano Atenodoro habían tomado parte en el concilio de Antioquía que en el 264 había acusado al obispo local, Pablo de Samosata.

Pero recientemente, P. Nautin ha puesto en duda los datos eusebianos,

hipotizando que el historiador habría identificado arbitrariamente a Gregorio el Taumaturgo, tanto con el Gregorio destinatario de la carta de Orígenes, como con otro discípulo de Orígenes de nombre Teodoro, hermano de Atenodoro, de ahí el añadido del segundo nombre. Por tanto, puesto que tampoco Nautin atribuye validez a los datos transmitidos en las *Vidas* y mucho menos a la noticia de la participación de Gregorio en el concilio antioqueno del 264, de Gregorio el Taumaturgo nosotros sabemos solamente que era obispo de Neocesarea y que Eusebio lo había conocido en su juventud. H. Crouzel ha defendido contra Nautin la presentación tradicional del personaje; pero no faltan motivos de perplejidad, a causa, sobre todo, del doble nombre y de la falta de concordancia entre los datos del *Discurso* y los de la carta de Orígenes a Gregorio; y, por otro lado, no se puede excluir que la identificación, realizada por Eusebio, entre Teodoro y Gregorio Taumaturgo, que es la base de toda la presentación del personaje en la *Historia ecclesiastica*, haya sido defendida por el historiador apoyada en algún dato que nosotros no conocemos.

También, respecto a la *Profesión de fe*, que Gregorio de Nisa recoge en su *Vida* como escrita de puño y letra por el Taumaturgo y conservada en Neocesarea, recientemente L. Abramowski ha aportado sólidos argumentos contra su autenticidad. Tanto el contenido de este texto, como alguna expresión de carácter doctrinal expuesta de paso en el *Discurso*, encajan bien conceptualmente con el dato eusebiano que considera al Taumaturgo discípulo de Orígenes. Pero la re-

ciente puesta en discusión de estos textos, y por tanto de la relación misma de Gregorio con Orígenes, anima a reabrir la discusión sobre dos escritos de autenticidad contestada, *A Evagrio monje, sobre la divinidad* y *A Teodoro, sobre la pasividad y la impasividad de Dios*: si, de hecho, su contenido, por su tendencia monarquiana y otros motivos, parece incompatible con la doctrina cristológica de tradición origenista que aparece en los mencionados textos de Gregorio, esto encuentra una confirmación indirecta en un dato doctrinal que Basilio de Cesarea (*Ep.* 210, 51) transmite como de la *Carta a Geliano* escrita por el Taumaturgo (que no se conserva) y que afirmando una sola hipóstasis del Padre y del Hijo aparece en clara contradicción con la doctrina origenista. En conclusión, las dos obras de Gregorio de las que no se duda sobre su autoría son la mencionada *Carta canónica* y una *Paráfrasis del Eclesiastés* en un griego más clásico de aquel del texto de los LXX, es decir, las dos obras menos significativas.

La festividad de Gregorio el Taumaturgo, cuya fama ya era conocida en tiempos de Gregorio de Nisa (BHG 715) es el 17 de noviembre. Se representa con vestimentas de obispo oriental y el libro de los evangelios.

BIBL.: Las obras de Gregorio el Taumaturgo han sido publicadas en PG 10, 983-1104; para su *Vida* compuesta por Gregorio de Nisa: PG 46, 893-958; el *Discurso de agradecimiento*: H. CROUZEL (ed.), en SC 148; la *Profesión de fe*: C. P. CASPARI (ed.), *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiania 1879, 1-34; el *A Teopompo*: P. A. DE LAGARDE (ed.), *Analecta Syriaca*, 46-54, y J. B. PITRA (ed.), *Analecta*

Sacra 4, 103-120; 363-376. Para el A *Evagrio*: PG 37, 383-386 y PG 46, 1101-1108. Para la problemática reciente: ABRAMOWSKI L., *Das Bekenntnis des Gregor Thaumaturgos bei Gregor von Nyssa und das Problem seiner Echtheit*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 67 (1976) 145ss; CROUZEL H., *Faut-il voir trois personnages en Grégoire le Thaumaturge?*, Gregorianum 60 (1979) 287ss; NAUTIN P., *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977, 183-197; *Die Schrift Gregor des Lehrers «Ad Theopompum» und Philossenus von Mabbug*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 89 (1978) 273ss; SIMONETTI M., *Una nuova ipotesi su Gregorio il Taumaturgo*, Rivista di storia e letteratura religiosa 24 (1988) 17-41.

M. Simonetti

GREGORIO ESCRIBANO

1540 ca.-1570 – jesuita mártir – fiesta: 17 de julio

Nació en el histórico pueblo de Viaguera, a unos veinte kilómetros de Logroño, allá por el año 1540, sin poderse precisar más detalles por carecer de documentación. La Compañía de Jesús arraigó pronto en La Rioja. En 1545, el recién nombrado obispo de Calahorra, don Juan Bernal Díaz de Luco, escribía a san *Ignacio de Loyola* en la primavera de 1545, rogándole que le enviara «algunos de la Compañía que me ayuden a adoctrinar el obispado», que bien conocía el fundador por la vecindad de su nacimiento y por las frecuentes visitas a esta tierra, especialmente al pueblo de Navarrete, sede del duque de Nájera, durante su etapa militar. San *Francisco de Borja*, por su parte, recibía las órdenes sagradas en mayo de 1551 en Oñate, de manos del obispo auxiliar de Calahorra, el logroñés don Juan Díaz de Gaona. Pronto fue a La Rioja a visitar a su tía, Isabel de Borja, sor Francisca,

monja dominica en el monasterio de Casalarreina. En 1553, Francisco de Borja impartía unos impactantes sermones populares en Calahorra y Logroño con resultados sorprendentes. Otros padres de la Compañía misionaban Haro, Santo Domingo de la Calzada, Nájera y otros pueblos riojanos por las mismas fechas. En 1559, el mismo san Francisco de Borja enviaba desde Valladolid cuatro padres y dos hermanos para comenzar la labor en un colegio de la Compañía situado en la ciudad de Logroño, que adquirió muy pronto un desarrollo y vitalidad importantes.

Sin duda, Gregorio Escribano se enroló en la Compañía de Jesús como hermano coadjutor en los primeros años de su juventud. Apenas sabemos nada de sus primeros años, pero habrá que incluirlo en el ambiente que hemos descrito. Su nombre aparece con motivo de la expedición de misioneros jesuitas al Brasil, organizada por el P. *Ignacio de Azevedo* en 1570. Este padre, de distinguida familia portuguesa, y conocedor ya de Brasil por una misión anterior en la que estuvo, recibió el encargo de san Francisco de Borja, prepósito general de la Compañía, de preparar un gran número de misioneros para aquellas vastas tierras brasileñas, y le autorizó a reclutar candidatos en Portugal y en otras provincias de España por donde pasase de regreso a Roma. En conjunto, consiguieron reunir a un total de setenta voluntarios, entre ellos el hermano Gregorio Escribano. Los acomodó en tres naves, que zarparon de Lisboa el 5 de junio de 1570. Ocho días después arribaban a la isla de Madeira, donde se detuvieron esperando vientos favorables. El 7 de ju-

lio el galeón «Santiago» se adelantaba hacia la isla de La Palma donde la tripulación quería intercambiar mercancías. Camino de la capital, Santa Cruz, un fuerte viento los alejó de la costa y les obligó a dar un rodeo a la isla hasta que encontraron refugio en el puerto de Tzacorte, en la cara poniente de la isla, por lo que visitaron las iglesias y ermitas de los alrededores, en el precioso valle de Aridane.

Al amanecer del 15 de julio de 1570, el galeón «Santiago» se alejaba de Tzacorte rumbo a Santa Cruz de la Palma. Fue el momento que aprovechó el terrible pirata francés Jacques Sourie para atacar a su presa, que conquistó al abordaje con su barco de guerra «Le Prince» y otros cuatro navíos más. Sourie era un furibundo hurón que, por odio a la fe, se cebó de forma cruel en los pacíficos e indefensos misioneros que dieron su vida amando y perdonando a sus enemigos. Eran tres sacerdotes, dos clérigos ya con votos, dieciséis hermanos coadjutores y diez novicios. Otros cuatro novicios habían quedado en la isla de Madeira. De estos cuarenta mártires, ocho eran españoles, los demás portugueses. Al beato Gregorio Escribano se le asigna el número treinta y siete. La relación de testigos nos ha conservado un dato emocionante. Gregorio Escribano se encontraba a la sazón enfermo, postrado en la litera de su camarote. Dominada la nave por los corsarios, bien pronto comprobó que sus hermanos religiosos iban a ser sacrificados por odio a la fe. Fácil le hubiera sido encubrirse por su enfermedad. Mas sus ansias de martirio le incorporaron heroicamente en el camastro, se puso en pie y, echándose precipitadamente la

sotana encima, descalzo y sin apenas vestir, fue a confundirse con sus hermanos y compañeros, y a morir con ellos, le atravesaron el pecho y fue arrojado al mar antes de expirar. Así hizo holocausto de su vida este héroe cristiano, sacrificándola en aras del amor a Dios.

El martirio fue muy celebrado en toda Europa y en América, ya desde el principio. Santa *Teresa de Jesús*, que tenía un pariente cercano entre los mártires, el hermano Francisco Pérez Godoy, tuvo una visión ese mismo día, viendo subir al cielo a los cuarenta mártires, adornados de coronas y hermosísimas aureolas. Así lo manifestó al P. Baltasar Álvarez y al P. Gil González Dávila, quienes más tarde lo depusieron así en el proceso de beatificación de Teresa de Ávila.

Al jesuita y gran pintor Jacobo Courtois, el Borgoñón (1621-1675), se debe un importante cuadro que tiene por tema este martirio. Muy pronto los cuarenta mártires recibieron culto en Brasil, donde se celebró su fiesta por primera vez el 15 de julio de 1574, después en Portugal, España e Italia. Gregorio XV aprobó la fiesta por un privilegio pontificio, pero su sucesor, Urbano VIII, ordenó interrumpir el culto público. Durante el transcurso de los ss. XVII y XVIII se sucedieron numerosos intentos para obtener la beatificación oficial. Por ejemplo, en 1632, el cabildo de La Palma pidió al santo Padre que fueran beatificados y nombrados patronos de la isla. Una y otra vez volvió a elevarse a la Santa Sede el mismo deseo y petición. Benedicto XIV, en septiembre de 1742, reconoció que eran auténticos mártires, y *Pío IX* los beatificó el 11 de mayo de 1854.

En la parroquia de Viguera se conserva un cuadro del beato Gregorio Escribano recibiendo la corona de gloria, copia ejecutada por encargo y a expensas del hijo del pueblo don Diego Fernández de Segura, con motivo de las fiestas de beatificación.

BIBL.: DHEE II, 849; DHGE 146-147, 696-697; LEITE S., *A grande expedição missionária dos mártires do Brasil*, Studia 7 (1961) 7-48; MATTHEI M., *Esbozo para un santoral latinoamericano*, San Pablo, Buenos Aires 1992, 240; OCHAGAVIA D., *Santos de La Rioja*, Logroño 1962, 106-112; TESTORE C., *Santos y beatos de la Compañía de Jesús*, Apostolado de la Prensa, Madrid 1943, 97-112; *Boletín Oficial del Obispado de Tenerife*, mayo-junio 1992, 238-245.

F. Abad León

GREGORIO NACIANCENO

330 ca.-389/390 – obispo – fiesta: 2 de enero

Amigo tanto de \nearrow Basilio Magno como de \nearrow Gregorio de Nisa, forma con ellos el trío de los doctores capadocios. Escribió con soltura tanto en prosa como en verso y tenemos mucha información sobre él. Procedente de una familia acomodada de Capadocia como Basilio y Gregorio de Nisa, nació en torno al 330 en Arianzo, en una propiedad familiar no lejana de la ciudad de Nacianzo, de la que su padre, que también se llamaba Gregorio, era obispo. Este, antes de ser obispo, había formado parte de una secta judeocristiana, de la que su mujer, Nonna, de familia católica, lo había convencido para convertirse a su fe, con tanto éxito que, como se ha dicho, llegó a ser obispo de su ciudad. También fue la madre la que se ocupó de la educación cristiana de su hijo

Gregorio, nacido, junto con su hermana Gorgonia y su hermano Cesario, cuando los padres ya tenían una cierta edad. Recibió la educación escolar en Cesarea de Capadocia, donde conoció a Basilio. Mientras que este fue a continuar sus estudios a Constantinopla, Gregorio fue a estudiar por algún tiempo a Palestina y a Egipto, desde donde acudió, para perfeccionar los estudios de filosofía, a Atenas; allí encontró de nuevo a Basilio, con el que entabló una estrecha amistad, y, también, en el 355, con Juliano, futuro emperador; sin embargo, no conocemos el nombre de sus maestros. Permaneció en Atenas más tiempo que Basilio, atraído por el ofrecimiento de una cátedra en elocuencia. Pero prefirió regresar también él a Capadocia (ca. 357), donde fue bautizado y por algún tiempo (358-359) estuvo junto con Basilio en el monasterio que este había fundado en una localidad a las orillas del río Iris. Allí colaboró junto con su amigo en la elaboración de la *Philocalia*, una antología de pasajes extraídos de obras de Orígenes. Los recuerdos que nos ha dejado de esta permanencia, que fue tan apreciada por Basilio, son contradictorios, a veces expresan sentimientos de aburrimiento y disgusto, otras de gratitud gozosa: en esto ya se advierte el carácter de Gregorio, muy sensible e inestable, capaz de repentinos entusiasmos y desilusiones.

De todas formas, no abandonó el monasterio por propia iniciativa, sino porque fue llamado por su padre que, siendo ya anciano, lo quiso como coadjutor suyo en el gobierno de la diócesis, y para ello lo ordenó presbítero (ca. 362) contra su voluntad. Gregorio reaccionó retirándose una vez

más con Basilio, pero sólo por poco tiempo: convencido tanto por el padre como por un amigo, volvió pronto a Nacianzo para dedicarse a las tareas de su nueva dignidad. Una nueva crisis le vino algunos años después, cuando en el 371 Basilio, en el contexto de una política antiarriana con tendencias a controlar las sedes episcopales de una cierta importancia instalando personas de confianza, lo nombró obispo de Sásima, ciudad de poca importancia pero centro de caravanas. Gregorio no supo resistir a las insistencias de su amigo, pero reaccionó pronto según su forma acostumbrada: nunca se incorporó a su sede, burgo odioso e indigno de un hombre libre como escribió años después, y volvió a colaborar con el padre en la administración de la diócesis de Nacianzo. Continuó administrándola durante algún tiempo, después que faltó su padre (374), posteriormente se retiró a Seleucia de Isauria, donde pasó algunos años de vida apartada. El episodio de Sásima marcó profundamente su relación con Basilio; es más, por algún tiempo (372-373), Gregorio tuvo ocasión, durante un banquete, de defender a Basilio de críticas que le dirigían a causa de una homilía en la que se mostraba reticente a afirmar la divinidad del Espíritu Santo, explicando que la reticencia se debía solamente a motivos de prudencia. Pero la carta (*Ep.* 58) con la que Gregorio comunicó el episodio de Basilio no fue bien acogida y recibió una cortés y fría respuesta (*Ep.* 7 de Basilio).

En el 379, cuando ya había muerto Basilio, Gregorio tuvo una gran ocasión. La cátedra episcopal de Constantinopla, que la presencia de la cor-

te imperial había elevado al rango superior de todo Oriente, había estado durante años monopolizada por miembros de tendencia más o menos filoarriana. Pero ahora, tras la muerte en combate de Valente, el emperador que había apoyado a los arrianos, se abría la esperanza de nuevos tiempos: en la capital los católicos de fenicia eran una minoría, pero frente a la nueva situación ellos pensaron reaccionar poniendo a la cabeza del grupo a una personalidad de prestigio, capaz de imponerse en un ambiente no sólo difícil, desde el punto de vista religioso y político, sino también culturalmente muy exigente: Gregorio, a cuyas dotes de orador le acompañaban su doctrina segura y un fuerte compromiso cristiano, pareció la persona más adecuada. Y esta vez Gregorio no sólo no se resistió sino que se dedicó con decisión a la tarea que se le encomendaba, que pronto resultó ser difícil a causa de la hostilidad que, incluso con violencia, intentó frenar su acción. La pequeña capilla del Anástasis, en la que pronunciaba sus predicaciones, pronto se hizo pequeña para albergar a los oyentes que afluían atraídos por la fama de su elocuencia: allí fue donde publicó los cinco *Discursos teológicos*, que le valieron el sobrenombre de «el Teólogo» y que, por su seguridad de doctrina y por su esplendor, representan teológica y literariamente la doctrina del s. IV en materia de teología trinitaria.

Por otro lado, la situación política comenzó a ser desfavorable a los arrianos: el nuevo emperador, Teodosio, era un ferviente católico, de modo que el obispo filoarriano de Constantinopla, Demófilo, tuvo que

marcharse, tomando posesión Gregorio de la iglesia de los Santos Apóstoles, la más importante de la ciudad, y el emperador convocó en Constantinopla el 381 un nuevo concilio destinado a resolver definitivamente el enorme contencioso acumulado en decenios de enfrentamientos. Pero los antiarrianos de Oriente estaban en total desacuerdo con ellos, y a los enfrentamientos doctrinales se añadieron los de carácter político: el obispo de Alejandría, Pedro, sostenía la línea veteronicense, mientras que Gregorio, en esto fidelísimo sucesor de Basilio, representaba la línea nicena, por lo que el alejandrino no podía aceptarlo en una posición de mando que dentro de poco hubiese sido regularizada por la elección de Gregorio como obispo: un discípulo suyo, un tal Máximo, filósofo, entró en contacto con Gregorio, fue hospedado por él fraternalmente en Constantinopla y buscó, con un estudiado golpe de mano, hacerse consagrar obispo de la ciudad. El intento no tuvo éxito y Máximo fue obligado a alejarse, pero el hecho fue un mal presagio para el concilio que iba a reunirse. Gran parte de los 150 obispos que tomaron parte en los trabajos, iniciados en mayo del 381, eran de observancia neonicense, es decir, la misma a la que pertenecía Gregorio, y comenzó presidiendo el concilio Melecio de Antioquía, amigo tanto de Basilio como de Gregorio: por ello, la primera cuestión del orden del día, la elección de un obispo de observancia católica para Constantinopla, fue resuelta reafirmando la nulidad de la elección de Máximo y designando y consagrando a Gregorio. Sin embargo, no se les escapaban a los padres conciliares las irregulari-

dades de su posición, en cuanto que él había sido algún año antes consagrado obispo de Sásima y, por ello, según el canon 15 del concilio de Nicea no podía ser transferido a otra sede. Para superar esta dificultad, Melecio advirtió que dicha prohibición tenía la finalidad de frenar la ambición de poder, y que no era motivo para levantar ninguna acusación contra Gregorio. Además hay que recordar que en Oriente nunca se tuvo en cuenta dicho canon y que los casos de traslados eran numerosos y clamorosos: un ejemplo fue el mismo Melecio, obispo primero de Sebaste y después de Antioquía. Además se podía añadir que Gregorio nunca había tomado posesión de su sede en Sásima.

Pero inmediatamente después de la solemne entronización de Gregorio, Melecio murió y, tras los funerales, se planteó el espinoso problema de la sucesión. Dado que desde hacía tiempo la comunidad antiarriana de Antioquía estaba dividida en dos grupos hostiles entre ellos: uno de veteroniconos y otro de neoniconos. Gregorio, que sinceramente buscaba la paz de la Iglesia y sabía ponerse por encima de las partes, propuso reconocer como único obispo de la importante metrópoli a Paulino, el líder del partido local veteronicense: de modo que no sólo se habría puesto fin al cisma que zarandeaba desde hacía decenios a la comunidad cristiana de la ciudad, sino que además significaría la pacificación con los occidentales, que, junto a Alejandría, habían reconocido a Paulino como obispo legítimo de Antioquía. Pero la irénica propuesta de Gregorio se estrelló contra un muro de intransigente hostilidad. Esta

intransigencia se explica por el largo enfrentamiento que había dividido a los orientales de observancia neonicense de los occidentales, siempre favorables a los veteroniconos: sobre todo, había dejado el recuerdo del autoritarismo con el que el papa Dámaso había pretendido imponer su voluntad a Basilio y Melecio. Del relato de Nacianceno se desprende sobre todo este *animus* antioccidental como el motivo que hizo fracasar su propuesta conciliadora, a pesar de sus intentos de frenar el conflicto y que lo dejaron aislado, pues sus amigos más próximos, los que también lo habían sido de Basilio, no olvidaban cuánto habían tenido que sufrir por causa de Dámaso. Desde el primer momento, los favorables al concilio se agruparon alrededor de Flaviano, el presbítero que más había colaborado con Melecio en Antioquía. Gregorio, disgustado, se ausentó algunos días de las sesiones, aduciendo como excusa sus condiciones de salud. Se cree que este comportamiento suyo le arrebatase las simpatías de muchos de los que lo habrían querido como obispo de Constantinopla.

Pero lo peor estaba aún por llegar. Ahora que los trabajos del concilio estaban en una etapa avanzada se añadieron, no sabemos por qué motivo tan tarde, Acolio de Tesalónica y Timoteo de Alejandría, sucedido este algún mes después por su hermano Pedro. Ambos hostiles a los neoniconos y por ello a Basilio, que había sido su líder, pronto centraron sus ataques contra Gregorio y apenas llegaron pusieron dificultades a la regularidad de su consagración episcopal, aduciendo el motivo de su precedente consagración. Entonces los nervios

de Nacianceno, constitucionalmente frágiles y duramente probados por las vicisitudes de los días precedentes, se resintieron: al verse atacado precisamente por los que habrían debido apoyarle para favorecer a Paulino, de repente manifestó su intención de dimitir de la dignidad de la que era acusado de apropiarse irregularmente. En una personalidad compleja y contradictoria como la de Gregorio, no se puede excluir que su sincera propuesta de renuncia se acompañase con otra secreta, su casi inconsciente aspiración de verla rechazada y confirmar solemnemente su dignidad: así es como se pueden explicar las amargas expresiones con las que subrayó la acogida de la renuncia, que parece que le cogió de sorpresa. Por otro lado, ya hemos puesto de manifiesto cómo la actitud impopular que había asumido al tomar parte en favor de Paulino le había ganado tantas enemistades: y el mismo emperador, que seguía atentamente los trabajos del concilio, se tuvo que dar cuenta de que un carácter emotivo e inestable como el de Gregorio no era el más adecuado para afrontar la responsabilidad, política y religiosa, que significaba ponerse al frente de la capital del Imperio. Aceptada de este modo la dimisión por parte del concilio y del emperador, no le quedó a Gregorio otra satisfacción que pronunciar al pueblo una estupenda oración de despedida en el momento de abandonar definitivamente aquel que había sido el escenario de sus triunfos oratorios. De regreso en Capadocia, retomó la administración de la diócesis de Nacianzo, hasta que años después hizo elegir obispo a su amigo Eulalio. Entonces se retiró, probablemente a

Arianzo, donde se dedicó a su actividad literaria. Murió entre el 389 y el 390.

Al equilibrio y autocontrol de Basilio se opone la vivacidad e inconstancia de Gregorio. Este se apoyó en Basilio como un guía seguro. Su viva inteligencia, de la que derivó su firme sentido teológico que hizo de él un modelo de ortodoxia para las generaciones venideras, iba acompañada de una inestabilidad de carácter que también en este campo le impidió la aplicación sistemática y constante, propia, por ejemplo, del Niseno. Él fue sobre todo un literato, un rétor, además de por su modo de expresarse, por el placer que experimentaba por encontrarse en el centro de la atención y de las miradas de todos. Pero fue también un alma delicada y sensible, inmerso más que Basilio en los complejos estados de la vida espiritual. La vocación lo llevaba a una vida de serena contemplación, pero las contingencias del momento lo hicieron un hombre de acción, con inseguridades, dudas, con los fracasos que conocemos. Dado a expresar siempre sus sentimientos, cualquier circunstancia era buena para hacerle escribir. Por ello escribió tanto. Pero dado su carácter y la vida que llevó no sorprende que Gregorio no haya compuesto ningún tratado sistemático, escrito de corrido, de argumento doctrinal y exegético, aunque él dominase ambos campos. Sus muchas oraciones, aunque ninguna era de argumento plenamente exegético, revelan su plena capacidad de interpretación del texto sagrado.

Pero la originalidad de Gregorio como teólogo destaca sobre todo en la primera parte de sus dos cartas di-

rigidas a Cleodonio (ca. 382), en las que toma posición contra la cristología de Apolinar de Laodicea. También merecen ser recordados sus discursos por su profundidad ideológica, especialmente los dos dirigidos contra Juliano, compuestos en el 363 tras la muerte del Apóstata, en los que los cánones literarios dan realce y se ponen al servicio de una violencia implacable, como sincero espejo de la emoción profunda y de los temores que suscitan en la Iglesia las medidas anticristianas del emperador, sobre todo las prohibiciones a los cristianos de la enseñanza de los autores paganos. Entre todos los panegíricos para las festividades religiosas, en honor de mártires y de santos, en la celebración de familiares y amigos, destaca el elogio fúnebre por Basilio. Su epistolario cuenta también con 245 cartas, de cuya publicación se ocupó el mismo Gregorio.

La delicada sensibilidad llevaba a Gregorio a expresarse del modo más natural en poesía, y por ello escribió tantos versos, sobre todo en los últimos años de su vida: nos quedan 18.000, en cerca de 400 composiciones métricas. En cuanto al contenido, distinguimos dos categorías: los que tienen argumento teológico, los de argumento histórico, en los que Gregorio habla de sí, de sus parientes y amigos. Pero Gregorio también fue un buen poeta de epigramas. Su largo poema *Sobre su vida*, en 1949 trámetros yámbicos, de desigual valor en sus diferentes partes, es un documento histórico de gran importancia, fundamentalmente para conocer la trayectoria del concilio constantinopolitano del 381.

Gregorio gozó de gran popularidad

en la época bizantina. Los sinaxarios lo celebran junto con Basilio y ↗Juan Crisóstomo, como los «tres jerarcas», el 30 de enero, y él solo el 25 del mismo mes. Bajo el emperador Constantino II sus reliquias fueron trasladadas de Capadocia a Constantinopla, y colocadas parte en la iglesia de los Santos Apóstoles y parte en la de San Anastasio. En Occidente ↗Beda el Venerable y Floro de Lyon lo recuerdan el 25 de enero, pero ↗Adón de Vienne y Usuardo colocan la celebración el 9 de mayo, y esta fecha, confirmada en el *Martirologio Romano*, se ha impuesto a lo largo del tiempo, hasta que la reciente edición del *Calendario Romano* la ha trasladado al 2 de enero, junto a san Basilio. Parece poco fiable la noticia de la traslación de sus reliquias a Roma, a pesar de que estas fueron tenidas como tales, el papa Gregorio XIII ordenó trasladarlas de la iglesia de Santa María in Campo Marzio, donde eran veneradas, a la basílica vaticana con una solemne procesión el 11 de junio de 1580. Es representado con ornamentos episcopales, pero sin mitra, según la tradición oriental.

BIBL.: Los escritos de Gregorio (CPG 3010-3125) están publicados en PG 35-37. Las cartas en la edición moderna de P. GALLAY, *Les Belles Lettres*, 2 vols., París 1964-1967; muchos discursos han sido editados en SC 247, 250, 270, 284, 309, 318, 358, 384, en la ed. de BERNARDI, GALLAY, MORESCHINI, MOSSAY y otros.

En castellano: GREGORIO NACIANCENO, *Homilías sobre la natividad*, Ciudad Nueva (Biblioteca de patristica, 2), Madrid 1986; *La pasión de Cristo*, Ciudad Nueva (Biblioteca de patristica, 4), Madrid 1988; *Los cinco discursos teológicos*, Ciudad Nueva (Biblioteca de patristica, 30), Madrid 1995; *Fuga y autobiografía*, Ciudad Nueva (Biblioteca de patristica, 35), Madrid 1996.

Sobre la vida y las obras de Gregorio: AS MAII II (1680) 369-459; BS VII, 194-204;

DPAC I, 995-998; ALTANER B., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 264-268; BERNARDI J., *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Marseille 1968; CAMPENHAUSEN H. VON, *Los Padres de la Iglesia I: Los Padres griegos*, Cristianidad, Madrid 1974, 128-143; GALLAY P., *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, París 1943; KERTSCH M., *Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie*, Gredt 1980; HUSCENOT J., *Los doctores de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1999, 68-80; MOSSAY J., *La mort et l'au-delà dans Saint Grégoire de Nazianze*, Lovaina 1966; PELLEGRINO M., *La poesia di San Gregorio Nazianzeno*, Milán 1932; PLAIGNEAUX J., *St. Grégoire de Nazianze théologien*, París 1951; QUASTEN J. (ed.), *Patrología II*, ed. esp. de I. ONATIBIA, BAC, Madrid 1962, 247-266; SPIDLÍK T., *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle*, Roma 1971; TREVIANO R., *Patrología*, BAC, Madrid 1994, 198-205; TRISOGGIO F., *San Gregorio Nazianzeno in un quarantennio di studi (1925-1965)*, Turín 1974.

M. Simonetti

GREGORIO Y DOMINGO

S. XIV – dominicos – fiesta: 26 de abril

Eran dos religiosos de la Orden de Predicadores que, por los años 1300 y 1350, llevados de su celo apostólico, predicaron por la comarca de Ribagorza (Huesca), cosechando en todas partes frutos de penitencia y conversión de almas. Habían predicado en La Puebla de Fontava y Besians con fervor notable, cuando se trasladaban al vecino pueblo de Perarrúa con igual propósito. Por el camino les sorprendió una gran tormenta que les obligó a refugiarse en una cueva bajo la Peña de San Clemente. La violencia con que caía la lluvia hizo reblanecer los anclajes de una roca que cubría la cueva y aquella se desprendió sepultando a los santos misione-

ros. Encontrados milagrosamente tras larga e intensa búsqueda, fueron trasladados a la iglesia de Besians, donde sus virtudes y las luces emanadas de su predicación eran muy conocidas y admiradas. Y allí, en la misma iglesia, fueron sepultados. La devoción que despertaron sus veneradas reliquias, no sólo en Besians, sino en los pueblos cercanos, fue intensa y la gente les atribuyó varios milagros obtenidos por su intercesión.

La leyenda afirma que las campanas de los pueblos donde predicaron voltearon al desaparecer dichos varones, y que sus restos se descubrieron por la fragancia que despedían los cuerpos sepultados. Viendo que no cesaba el volteo de campanas, se organizó una procesión hacia el lugar de los aromas. Los pueblos se disputaban el honor de tener tan venerandos restos, cada cual en su propia iglesia. Para dilucidar el pleito, cargaron los cuerpos en sendas acémilas y las dejaron sueltas para ver a dónde se dirigían, comprometiéndose a aceptar el lugar donde las bestias depositasen tan preciada carga.

Bajaron primero a Perarrúa, recorriendo sin estorbo las calles del pueblo y, sin detenerse, enfilaron luego el camino de regreso a Besians, deteniéndose a la puerta de su iglesia parroquial, donde, al hincarse de rodillas los animales, dieron a entender a todos que era voluntad de Dios que allí descansasen tan santos varones. Lo cierto es que, a impulsos de la devoción y prácticas piadosas, que en torno a sus tumbas se realizaban, la Sagrada Congregación de Ritos, en vista del expediente instruido sobre las virtudes y milagros atribuidos a los religiosos y confesores, en 1842

abrió proceso para la beatificación de los mismos, el cual se resolvió favorablemente el 17 de agosto de 1854, según decreto de dicha Congregación. En 1856, previa autorización del obispo de Barbastro, se construyó un altar especial con capilla dedicada a los beatos Gregorio y Domingo en la vieja iglesia de Besians, cuya arquitectura románica de comienzos del s. XII hubo que alterar y ampliar para acoger de los devotos. En la capilla se colocaron dos imágenes de los beatos. Anualmente se celebraba allí la fiesta el 26 de abril, que en tiempos no muy lejanos era muy concurrida y obligada en virtud de un voto público, por el que tanto los de Besians como los de Perarrúa comprometían su asistencia, al menos uno por casa, y el ayuntamiento a contribuir con la limosna de un cirio y media arroba de aceite.

BIBL.: DEL ARCO R., *Historia de la Ciudad de Barbastro* (inédito); DURÁN GUDIOL A., *Geografía Medieval de los Obispos de Jaca y Huesca*, Huesca 1962; LÓPEZ NOVOA S., *Historia de la Ciudad de Barbastro y descripción geográfico-histórica de su diócesis*, Barbastro 1861.

M. Iglesias Costa

GÚDULA

Ss. VII-VIII – virgen – fiesta: 8 de enero

Gúdula, copatrona de Bruselas, nació en Brabante en el s. VII. Hija de Witger y de santa Amalberga fue educada en la abadía de Nivelles, tal vez bajo la dirección de santa Gertrudis de Nivelles (†659). Terminada su formación volvió a Durme (Alost), a casa de sus padres, donde se distin-

guió por su devoción y su celo en atender a los pobres. Su muerte tuvo lugar probablemente a principios del s. VIII. Su cuerpo fue enterrado en Durme y pronto trasladado a Moorsel donde se constituyó una comunidad de monjas. Más tarde, Carlos de Francia, duque de la Baja Lotaringia, hizo trasladar sus reliquias a Saint-Géry de Bruselas. En 1047, según la *Vita*, Lamberto II (o Balderico), conde de Lovaina y Bruselas, procedió a su traslado solemne a la iglesia de Saint-Michel de Bruselas, sede de un nuevo capítulo destinado a imponerse como principal institución eclesiástica de Bruselas. Los restos de Gúdula fueron dispersados en 1579, a raíz del saqueo de la colegiata por los calvinistas.

Dos *Vitae Gudilae*, una en prosa (BHL 3684-3686) y otra en verso, nos informan sobre la santa. Desgraciadamente son poco fiables y se deben interpretar con prudencia, porque pertenecen a un «ciclo de falsificaciones carolingias», que presenta la vida de los hijos de Witger, cuyo valor histórico es muy escaso. La primera biografía de Gúdula es la más rica en informaciones. Su autor, cierto Hubert, miembro de la comunidad de canónigos de Bruselas o monje de Lobbes (no se sabe), se limitó a reescribir una *Vita* más antigua de la que se hacen eco las *Gesta Episcoporum Cameracensium*, que se refiere un par de veces a un *Liber vitae* de Gúdula. Está claro, por tanto, que antes de 1024 –fecha de redacción de las *Gesta*– existía ya un escrito que relataba los principales hechos de la santa.

El análisis del contenido de la primera *Vita Gudilae* ofrece informaciones sobre las circunstancias de su

composición. M. de Waha demostró cómo esta biografía asociaba el culto de Gúdula a la dinastía carolingia: en primer lugar, considerando a Carlomagno como instaurador de un monasterio de monjas en Moorsel, cuando visitó la tumba de la santa; luego subrayando el papel de Carlos de Francia, el último carolingio, en la traslación de las reliquias de Gúdula a Saint-Géry. La insistencia del autor de la *vita* sobre el parentesco entre el conde Lamberto y Carlos sólo se explica situando la redacción del texto a partir de la elevación de los condes de Lovaina al título de duque (1106), o incluso después de su controvertida deposición (1127).

También la traslación de las reliquias desde Moorsel a Saint-Géry es sin duda legendaria. Carlos de Francia las habría obtenido hacia el 988 de Ermenfredo, hijo de Wenemar. De todas formas, puesto que la crítica actual sitúa la existencia de este a primeros del s. XI, la historicidad de una traslación por Carlos de Francia es, desde luego, incierta. Además, la presencia de una iglesia de Saint-Géry en Bruselas en el s. X es del todo improbable. En realidad el culto de santa Gúdula en Bruselas sólo se menciona por primera vez con certeza en 1073, en un acta de Gerardo I de Cambrai para el capítulo de santa Gúdula. La importancia que se da a esta traslación en las dos *Vitae Gudilae* permiten situar su redacción antes de la bula de 1174 para el capítulo de Santa Gúdula y el acta falsa de fundación de este (finales del s. XII) en el cual se nombra Saint-Géry como una *capilla*. Sin duda este episodio ha sido recogido en la *Vita* para afirmar la preeminencia del capítulo sobre las

iglesias de Bruselas. Por consiguiente, todo lo que concierne a la intervención de los carolingios sería un falseamiento del autor de la primera *Vita Gudilae*, que modificó profundamente el relato primitivo del primer escrito dedicado a Gúdula.

La mayor parte de las representaciones de la santa son tardías y uniformes. Aluden generalmente a un episodio de su vida: una noche, cuando Gúdula se dirigía a Moorsel para orar según su costumbre, el demonio, por despecho, apagó la llama de su lámpara que volvió a encenderse milagrosamente. Este cliché hagiográfico ha proporcionado el atributo iconográfico de la santa, que suele representarse con un farol en la mano.

BIBL.: BHL 3684-3686 y *Novum Suppl.*; AS *Ianuarii* I, 514-523, 524-530; BS VII, 440-444; DHGE 22, 639-641; LCI VI, 459; GHE-SQUIÈRE J.-SMET C. (ed.), *Acta Sanctorum Belgii selecta* V, 689-716, 716-735; HELVETIUS A. M., *Hagiographie et architecture en Basse Lotharingie médiévale*, en J. SCHROEDER (ed.), *Productions et échanges artistiques en Lotharingie médiévale*, Luxemburgo 1994, 27-45; ORBAN A. P., *Eine «vita metrica» der Heiligen Gudula von Brüssel*. Herausgegeben nach Handschrift London. *British Library, Egerton MS 3130*, Sacris Erudiri 33 (1992-1993) 369-381.

M. X. Hermand

GUILLERMO DE HIRSAU

†1091 – abad – fiesta: 5 de julio

El año de nacimiento de Guillermo puede ser establecido sólo por aproximación; de su familia no se sabe nada. Como *puer oblatus* y después monje recibió su formación en el monasterio de San Emmerano en Ratis-

bona. Allí compuso sus escritos *De astronomia* (del que sólo conservamos el prólogo) y *De musica* (PL 150, 1147-1178) y estrechó lazos de amistad con Udalrico (que pronto se convirtió en famoso con el apodo de Zell), quien había llegado al monasterio al mismo tiempo que Guillermo con el nombre de *puer oblatus* y que en 1061 entró como monje en Cluny. En aquel tiempo en el monasterio de Ratisbona se daban violentos enfrentamientos con los obispos, pues deseaban liberarse de la jurisdicción de estos. Cuando en 1069 Guillermo fue nombrado abad del monasterio de la Selva Negra en Hirsau (pero no asumió el cargo hasta el 2 de junio de 1071, tras la muerte de su predecesor Federico, depuesto ilegítimamente), ya había tenido experiencia de la lucha por la *libertas* en Ratisbona. En 1075 el nuevo abad obtuvo para Hirsau un privilegio de protección imperial, al que siguió otro papal. El primer privilegio se convirtió en modelo para otros muchos privilegios monásticos de su tiempo (renuncia a sus derechos por parte de los señores territoriales de los monasterios; libertad en la elección del abad; estatuto de alcaldía; el abad elige al alcalde entre los miembros de la familia del fundador, el elegido es investido por el rey). Ese mismo año, Guillermo fue a Roma y se encontró con Gregorio VII; se convirtió en un ardiente defensor de la reforma eclesial y una importante columna del partido gregoriano; en 1077 dio hospitalidad en su monasterio a Rodolfo de Rheinfeld y al legado papal Bernardo, abad de San Víctor de Marsella. En el 1077/1078 este último le presentó las *Consuetudines* cluniacenses, de las que su

amigo Udalrico hizo una copia para él. Gregorio envió en tres ocasiones monjes al monasterio de Borgoña para que pudiesen conocer directamente la vida que allí se hacía; por recomendación del abad Hugo de Cluny modificó para su monasterio el texto recibido por Udalrico y compiló las *Consuetudines Hirsaugienses*. Sus notas características eran la minuciosa regulación de la vida monástica, la eliminación de la oblación y la introducción de la llamada «institución de los conversos», según la cual los hermanos laicos no hacían ninguna profesión, se diferenciaban también exteriormente de los monjes y se alojaban en lugares separados de ellos. El monasterio, durante el mandato de Guillermo, se desarrolló ampliamente (150 monjes sin contar los hermanos laicos) y constituyó el punto de partida para una amplia difusión de la reforma que arrastró consigo a todos los monasterios de Alemania (monasterios imperiales, episcopales y dinásticos). Sin embargo no se llegó a la constitución de una federación según el modelo de Cluny.

Guillermo murió el 5 de julio de 1091 y fue venerado en Hirsau hasta la supresión del monasterio en 1535. Su fiesta se celebra el 5 de julio. La única representación medieval, con casulla, libro y báculo, se encuentra en la página inicial del *Codex traditionum monasterii Reichenbacensis*, mitad del s. XII, en la Landesbibliothek de Stuttgart.

BIBL.: BHL 8919-8921; BS VII, 474-475; LThK² X, 1134-1135; *Constitutiones Hirsaugienses*, PL 150, 923-1146; *Vita auctore Haimone priore Hirsaugiense*, MGH SS 12, 211-225 (BHL 8919); *Codex Hirsaugiensis*, ed. de E. SCHNEIDER (Wurtembergische Geschichts-

quellen I), Stuttgart 1887; JAKOBS H., *Die Hirsauer*, (Kolner Historische Abhandlungen 4), Colonia-Graz 1961, sobre todo p. 830; SCHREINER K. (ed.), *Hirsau St. Peter und Paul 1091-1991* II, Stuttgart 1991, en particular las pp. 59-156 (bibliografía sobre el monasterio de Hirsau en las pp. 415-421).

S. Haarländer

GUILLERMO DE MALAVALLE

†1157 – fundador de la Orden de los Guillermitas – fiesta: 10 de febrero

Poco o nada se conoce de la vida de este caballero francés, que la leyenda considera llena de aventuras, antes de su conversión. Entonces acudió a Roma para visitar las tumbas de los apóstoles y para pedir al papa Eugenio III el perdón de los pecados y una adecuada penitencia. Según la costumbre vigente para los pecados más graves, el papa le imponía una peregrinación a Jerusalén, donde Guillermo acudió en 1145.

Volvió con el propósito de dedicarse a Dios con una vida penitente en absoluta soledad. En un primer momento se retiró a una gruta en las cercanías de Pisa, en Lupocavio, después al monte Pruno, ya que no estaba satisfecho con la vida de los discípulos que rápidamente lo rodearon, en el primer y en el segundo refugio. Empujado por un verdadero anhelo de soledad, en 1155, abandonó el territorio pisano y se refugió cerca de Castiglion della Pescaia, en Grossetano, en un valle desierto denominado Malavalle precisamente por su desolación. Allí se escondió en una cueva llamada *Stabulum Rodii* y pasó los últimos años de su vida en un clima de intensa penitencia, alternando con el trabajo manual largas horas de ora-

ción y de contemplación. La muerte le llegó el 10 de febrero de 1157, asistido por un sacerdote de Castiglione della Pescaia llamado por dos de sus discípulos, Alberto (quien escribirá su vida) y un médico de nombre Rinaldo, que se había unido a ellos para compartir su vida ascética. Una segunda *Vita* del santo se atribuye a Teobaldo de Canterbury.

Después de la muerte de Guillermo, los discípulos erigieron una capilla en el lugar de su sepultura y junto con otros que los siguieron constituyeron la Orden de los eremitas de San Guillermo, llamados también «Guillermitas», inspirándose en el ejemplo del santo. Aunque no ha sido formalmente canonizado, sin embargo, Alejandro III, a instancia del obispo de Grosseto, autorizó su fiesta litúrgica, que fue fijada después el 10 de febrero. A su vez, el papa Inocencio III aprobó la vida penitente de los eremitas de Malavalle, y Gregorio IX, quizá para atenuar el rigor de su disciplina, les impuso la regla de san \wedge Benito de Nursia y los *Instituta fratrum cisterciensium* (1237). La Orden de los Guillermitas, canónicamente constituida, se difundió en Italia, Francia, Alemania y Países Bajos, donde se propagó el culto del santo, difundiendo sus reliquias, especialmente después de 1224 cuando el primitivo monasterio de Malavalle fue destruido durante la guerra entre Siena y Grosseto. En un momento de decadencia de la Orden en Italia, en 1604, el monasterio de Malavalle fue confiado a los agustinos.

BIBL.: BHL 8922-8923; BS VII, 471-474; DIP IV, 1479-1481; 1492-1493; PISANI P., *Santi, beati e venerabili nella provincia di Grosseto*, Siena 1993. Sobre la Orden de los

Guillermitas: ELM K., *Beiträge zur Geschichte des Wilhelmitenordens*, Colonia-Graz 1962; *Zisterzienser und Wilhelmiten. Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte der Zisterzienserkonstitutionen*, Cîteaux 15 (1964) 97-124, 177-202, 273-311.

G. Picasso

GUILLERMO DE ST. THIERRY 1075/1080-1148 – abad – fiesta: 8 de septiembre

Guillermo es uno de los principales teólogos medievales en Occidente. Había nacido en Lieja entre 1075 y 1080 (morirá en 1148), y en la ciudad, heredera de una gran tradición estudiantil, había empezado su formación, continuada después en Reims, en otra gran escuela, sensible a las nuevas exigencias culturales que no se contentaban con explicar al hombre, al mundo y a Dios con la Biblia y los Padres (y con el genérico apoyo de las artes liberales), sino que trataban de reflexionar dentro de un orden racional riguroso. Anselmo de Aosta es en estos años el representante de esta exigencia intelectual. Cuando en 1113 completa su curriculum de estudios, Guillermo se hace monje en St. Nicaise, cerca de Reims, en un monasterio benedictino reformado según el modelo de la Chaise-Dieu (en el mismo año \wedge Bernardo de Claraval se hace cisterciense y Abelardo abre su escuela en París). Es un momento difícil para el monaquismo benedictino, y muchos intentan reformarlo: en 1084 se había fundado la primera Cartuja, en 1098 había iniciado la historia de Cîteaux (por ceñirnos a esta parte de Francia); la de la Chaise-Dieu no era ni siquiera una reforma, era más bien la solicitud de un mayor rigor dentro del monaquismo negro

de tradición cluniacense. En 1121 es elegido abad del monasterio de St. Thierry, también en las cercanías de Reims; pero en 1135, insatisfecho del monaquismo negro, entra en los cistercienses de Signy, al norte de Reims.

Había tratado de llevar a los monjes de St. Thierry a reformar su vida tanto espiritual como organizativa, y a tal objeto había fomentado, a partir de 1131, reuniones anuales de los abades de la zona de Reims (se conservan las actas), encuentros que provocaron una polémica muy dura con el cardenal legado Mateo de Albano, amigo de los cluniacenses, que se oponían a cualquier reforma. Es este un episodio significativo de la actitud reformista de Guillermo. Había conocido en 1118 a Bernardo de Claraval y con él había trabado una fuerte amistad y reconocido un común intento de renovación de la Iglesia a partir del monaquismo; hacia 1124 Guillermo había pedido expresamente a Bernardo que entrara en Cîteaux, pero se había encontrado ante un rechazo, porque según él era oportuno tratar de reformar a Cluny incluso desde dentro. Bernardo y Guillermo se intercambian, por tanto, opiniones, pareceres y consejos (como se deduce de la correspondencia) y se sienten involucrados en una misma obra. La decisión de 1135 parece por ello una derrota para Guillermo, la constatación de una imposibilidad por su parte de llegar a reformar y renovar desde dentro el monaquismo cluniacense.

Ya hacia 1128 había escrito Guillermo un opúsculo, en polémica con Rupert de Deutz (1075-1130), sobre la eucaristía, sosteniendo que la pre-

sencia real de Cristo no hace referencia sólo a la vida espiritual del hombre, sino también a la vida de su alma y de su cuerpo, íntimamente unidas. En un ramillete de otras obras del tiempo de St. Thierry, Guillermo afronta este último tema (*De natura corporis et animae*) y desarrolla su reflexión en torno al problema de Dios en sentido místico. Su principal inspirador es \wedge Agustín de Hipona, pero también parece probable (aunque no exista unanimidad entre los estudiosos) que conociera a algunos teólogos orientales, como \wedge Gregorio de Nisa y \wedge Máximo el Confesor. La suya es una teología mística, que ya en estas primeras obras se pregunta cómo se «contempla» a Dios, para concluir que no se trata sólo de ver sino también de «tocar» a Dios (en el *De contemplando Deo*), y para tocarlo el único medio es el amor. Guillermo ve en el amor la desaparición de la distancia entre Dios y el hombre, y para esto trata de describir la paridad entre Dios y hombre («tú te amas a ti mismo en nosotros»). El tema del amor es recogido en el *De natura et dignitate amoris* y en las *Meditativae orationes*, que comienza a escribir ahora, tal vez a ejemplo de \wedge Anselmo de Canterbury.

En aquellos años Abelardo, tras las famosas vicisitudes de su enseñanza y de su relación con Eloísa, se había retirado a Saint-Ayoul. Había escrito recientemente un *De unitate et trinitate Dei* que había sido condenado por un concilio en Soissons, en 1121, por su concepción trinitaria sabeliana (las tres personas como modos o propiedades del Dios uno). Guillermo es quizá el único que entiende hasta el fondo que el intento de Abelardo hace

referencia a un problema delicado de la tradición católica: el de no separar la fe de una reflexión racional, no crear una fractura entre fe en Dios y confianza en el hombre, y ve cómo este riesgo pasa ante todo por la doctrina sobre la Trinidad. Por eso advierte a Bernardo sobre aquello que considera un error, y Bernardo llevará a Abelardo a una segunda condena, en 1140 en Sens, pero sin oponer a Abelardo una doctrina que tenga en cuenta las nuevas exigencias. Es lo que, por el contrario, intenta Guillermo con un lenguaje diferente sobre Dios. Con él el tema trinitario vuelve, con el de la mística, al centro de la reflexión teológica, como un tema único: en efecto, Dios no tiene sólo una vida íntima (la Trinidad), tiene también una vida *ad extra*, una vida trinitaria en el hombre. Su lenguaje no se funda por ello en los términos de la lógica (sustancia, accidente, etc.), sino en la «razón de la fe»: la fe misma tiene un lenguaje propio y específico, y su racionalidad. En su centro se halla la experiencia de Dios, y por consiguiente la teología debe razonar sobre esta experiencia, que consiste en la respuesta del hombre a Dios, análogamente al evento de la encarnación: «ut Deus homo, homo Deus fieret» (*Comentario al Cantar*). La *Disputatio adversus Petrum Abelardum*, el *Speculum fidei*, el *Aenigma fidei*, que afrontan este tema, los escribe en los años centrales y más maduros de su vida.

En el último retiro, en Signy, escribe el *Comentario al Cantar*, que le parece el libro veterotestamentario más útil para su teología (para el que había recogido pasajes de \sphericalangle Ambrosio de Milán y de \sphericalangle Gregorio I Mag-

no) y la *Epistola ad fratres de Monte Dei* (llamada después la *Carta de oro*). Es esta su obra más conocida, transmitida a menudo bajo el nombre de Bernardo o de Ghigo I (muerto en 1137), y es ciertamente una obra maestra de mística y de teología mística. En forma de epístola dirigida a unos jóvenes cartujos que le pedían consejos para llegar a la perfección, Guillermo retoma su lectura de lo divino como eros; es sólo en el amor y para el amor donde el hombre alcanza la perfección, es decir, en el Espíritu mediante el Espíritu. Con este tema del amor como presencia del Espíritu en el hombre, y el tema de la divinización como presencia del hombre en Dios, Guillermo está en la superación misma de la tradición monástica, como antes Anselmo de Canterbury: no contemplación, sino amor como palabra-clave; pero si el amor es la clave del misterio divino, entonces este no es sólo para los monjes, la mística tiene un carácter de universalidad que el monaquismo no conoce. Guillermo, con su teología mística, repropone la tradición monástica como universalidad de la mística, fundándola sobre una tentativa de teología trinitaria.

Incompleta es su *Vita* de Bernardo, la *Vita prima*, donde describe junto a la del amigo su misma experiencia, casi una autobiografía. La estructura de la *Vita* (valiosa por las noticias de primera mano) es compleja, pero en el centro de la misma se halla el problema del monaquismo y de la perfección cristiana y de cómo el monaquismo del s. XII, en medio de una profunda crisis de identidad, encontrara en Bernardo su más fuerte y a veces impulsivo defensor. También en

esta obra Guillermo aparece reflexivo y místico al mismo tiempo, conscientemente asimismo de que la batalla por un nuevo monaquismo benedictino parece perdida y que la vida cristiana puede renovarse sólo con una profunda conversión, tanto intelectual como espiritual, a la *caritas*.

El culto de Guillermo es limitadísimo, debido sobre todo a su fama de teólogo místico. Existe constancia de una traslación en 1215, en Signy, donde había estado sepultado. La veneración por él es conocida en la diócesis de Reims y en la orden cisterciense, que celebra su memoria el 8 de septiembre.

BIBL.: La obra de Guillermo está editada en PL 15, 180, 184, 185. Muchas obras están en ediciones más recientes; en SC están editadas: el *De contemplando Deo* (vol. 61), el *Comentario al Cantar* (vol. 82), la *Carta de oro* (vol. 223), el *Speculum fidei* (vol. 301), las *Meditativae orationes* (vol. 324); el *Aenigma fidei*, ed. de J. D. ANDERSON, Washington, D. C. 1971; el *De natura corporis et animae*, ed. de M. LEMOINE, París 1988; las *Glosas de Ambrosio*, ed. de G. BANTERLE, Roma 1993 (*S. Ambrosii Opera*, 27).

Para la vida: S. CEGLAR, *William of Saint-Thierry. The Chronology of his Life...*, Washington, D. C. 1971. Tras el ensayo de E. GILSON, en la *Théologie mystique de Saint Bernard*, París 1934 (216-232), los distintos estudios de J. M. DÉCHANET, de quien puede verse *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son oeuvre*, Brujas 1942, las diferentes publicaciones se han multiplicado. Una bibliografía de P. VERDEYEN-B. PENNINGTON, *Saint-Thierry. Une abbaye du VI^e au XX^e siècle*, Saint-Thierry 1979, recoge otros muchos estudios. Además: BELL D. N., *The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry*, Kalamazoo, Mich. 1984; BREDERO A. H., *Études sur la Vita prima de saint Bernard*, Roma 1960; DAVY M. M., *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, París 1954; PIAZZONI A. M., *Guglielmo di Saint-Thierry: il declino dell'ideale monastico nel secolo XII*, Roma 1988; VERDEYEN P., *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, París

1990. Para el culto, cf *Menologium Cisterciense*, Westmalle 1952, 204.

C. Leonardi

GUILLERMO DE VERCELLI
1085 ca.-1142 – fundador de la Congregación de Montevergine – culto confirmado en 1785 – fiesta: 25 de junio

Sobre la vida de Guillermo disponemos de una *Legenda* escrita una generación después de la muerte del santo, publicada en edición crítica en la década de 1960. El editor, G. Mongelli, reconoce en ella dos fuentes fusionadas por un redactor, una de las cuales se inclina por la vida eremítica. Esta tendencia parece recorrer la biografía de san Guillermo y caracteriza sus fundaciones y santidad.

Guillermo nació en Vercelli hacia 1085. La *Legenda*, escrita en el sur de Italia, no conoce otro particular sobre la infancia del santo. Los elementos tradicionales, como la nobleza de familia, la formación y una primera peregrinación a Santiago de Compostela parecen más bien estereotipos de la hagiografía medieval. Es cierto, en cambio, que en joven edad, unos años después del comienzo del 1100, se dirigió al sur de Italia, presumiblemente con la intención de hacer una peregrinación a Jerusalén. Llegado a Basilicata, permaneció algún tiempo junto al monte Serico, donde devolvió la vista a un ciego, su primer milagro. Al enterarse, numerosas personas acudieron a él, por lo que decidió partir para Brindisi huyendo de una fama no deseada. Sin embargo, una desviación en el camino lo llevó a Ginosa, donde \sphericalangle Juan de Matera, futuro fundador de

la congregación de Pulsano, vivía en penitencia y soledad. Tras este encuentro, Guillermo cambió de dirección. Volvió sobre sus pasos, atravesó nuevamente Basilicata y regresó a Irpinia. Aquí se dirigió hacia la cadena montañosa de Partenio que domina Avellino, en aquella época cabeza de puente de los normandos hacia el norte. Tras la exploración de la montaña se estableció en una de las cimas del monte Partenio a una altura de cerca de 1.300 metros, donde llevó vida eremítica algunos años. Pero su presencia no pasó inadvertida. Pronto se unieron a él algunos discípulos, entre ellos algunos sacerdotes, construyeron celdas y sobre todo, con gran fervor y participación popular, se edificó una iglesia dedicada a la Virgen (1124). En la posterior afluencia de fieles los discípulos, en particular los sacerdotes, vieron una ocasión para ejercer su ministerio. Guillermo, en cambio, deseoso de soledad, hacia 1128 se alejó de Partenio. Después de algunos años de peregrinación se estableció en la llanura de Goleto en los límites entre Campania y Basilicata. Aquí dio comienzo a una nueva experiencia monástica: un monasterio doble, en el que la parte más numerosa estaba formada por mujeres; los hombres se ocupaban de la asistencia espiritual y de los contactos con el mundo. Pero tampoco en Goleto encontró morada estable. Según el biógrafo, fue varias veces a Apulia, donde estableció contactos con los nuevos señores, los normandos, que consolidaban su poder en la región. El santo murió en Goleto el 24 de junio de 1142.

Las fundaciones y la santidad de Guillermo se sitúan en el clima de renovación monástica que caracteriza el paso del s. XI al XII. La *Legenda* sin-

tetiza así el programa de vida expuesto a los discípulos de Montevergine: «Soy del parecer, hermanos, que trabajando con nuestras manos nos ganemos la comida y el vestido para nosotros y para los pobres...». Una formulación plenamente en línea con los tiempos, que sin embargo no pudo impedir la aparición de una orientación distinta entre el santo y sus monjes. Aquí Mongelli ve la diferente orientación entre las dos fuentes: para la primera (de tendencia eremítica) la separación fue traumática; para la segunda, más favorable al cenobitismo, consensual. Parece confirmada, empero, cierta tendencia de Guillermo por la vida eremítica, como deja entender el hábito blanco adoptado por la congregación que se constituyó con el desarrollo de sus fundaciones, en particular de Montevergine.

Nacida en los monasterios de su congregación, la veneración de Guillermo se extendió progresivamente a la diócesis de Vercelli y a todo el reino de Nápoles. En 1785 el culto fue extendido a toda la Iglesia, y en 1942 Pío XII proclamaba a san Guillermo patrono de Irpinia. El santo es representado con hábitos blancos, recogido en éxtasis o reprendiendo a un lobo que, según la tradición, le había devorado el asno. Su cuerpo, venerado anteriormente en Goleto, fue trasladado a Montevergine en 1807.

BIBL.: BS VII, 487-489; DE PALMA E., *Intorno alla leggenda De Vita et obitu S. Guglielmi confessoris et heremite*, Avellino 1933; MERCURO C., *Vita di San Guglielmo di Vercelli*, Roma 1907; MONGELLI G., *Legenda de vita et obitu S. Guglielmi*, ms. del archivo de Montevergine, ed. crítica, en «Sammium» (Benevento) 1960-1961; *San Guglielmo da Vercelli*, Montevergine 1960.

E. Guerriero

GUILLERMO DE VOLPIANO

962-1031 – abad – fiesta: 1 de enero

Guillermo nació en el verano del 962 en la isla de San Giulio del lago d'Orta (Novara). El padre, Roberto, señor de Volpiano, de origen suevo, era en el momento de su nacimiento jefe de las milicias de la reina Villa, mujer de Berengario II, a quien el emperador Otón I había reducido y asediado en aquella isla; la madre, Perinzia, era de estirpe longobarda y seguramente emparentada con Berengario y con el futuro rey Arduino. Pactada la rendición del ejército de Villa, Otón y su mujer, la emperatriz Adelaida, bautizaron al niño nacido durante el asedio, y el soberano alemán quiso imponerle el nombre de Guillermo.

Con siete años, fue presentado como oblato al monasterio de San Genuario de Lucedio, bajo la jurisdicción del obispo de Vercelli. Posteriormente, el joven monje, que presentaba particulares actitudes de disciplina e inteligencia, completó sus estudios en Vercelli y en Pavía. Enfrentado al obispo de Vercelli por haber rechazado el sacerdocio (que habría supuesto el juramento de fidelidad al obispo), Guillermo acudió para una breve estancia a San Miguel de la Chiusa, en el monte Pirschiriano.

De regreso a Lucedio, en el 987, conoció al abad de Cluny Mayolo y obtuvo, con el consentimiento del obispo Pedro de Vercelli, poder seguirlo en el gran monasterio de Borgoña, región a la cual, entre otras cosas, estaba unido por razones de parentesco con el conde de Mâcon, Otón-Guillermo, y con el obispo de Langres, Bruno de Roucy. Tras

aproximadamente un año de permanencia en Cluny, Mayolo lo envió como prior del cenobio de Saint-Saturnin-sur-Rhône (actual Pont-Saint-Esprit). En el 990, con 28 años, a petición del obispo de Langres fue enviado a Dijon para iniciar una enérgica acción de reforma en el monasterio de San Benigno. En él, Guillermo estableció la observancia cluniacense, aún conservando una completa independencia de Cluny, y, valiéndose probablemente de ayudas lombardas, reconstruyó la iglesia abacial, descubriéndose también durante los trabajos el sepulcro del antiguo mártir san Benigno.

En los siguientes años, su obra de reformador fue solicitada por los cenobios de San Vicente de Vergy, San Pedro de Bèze, San Arnulfo de Metz, San Apro de Toul. Entre el 995 y el 1000 realizó dos viajes a Italia (Roma, Benevento, San Miguel en Gargano, Farfa). En los albores del primer milenio, durante su viaje de regreso del Lacio, se vio aquejado de una grave enfermedad (la malaria) que lo obligó a detenerse primero en el monasterio de Santa Cristina de Cortolona, y después en Vercelli y finalmente en las antiguas propiedades familiares de sus hermanos. Allí dio inicio a las primeras negociaciones para la fundación de la abadía de San Benigno de Fructuaria (hoy San Benigno Canavese), cuya iglesia se consagró en 1007. En Fructuaria (donde en 1015 morirá Arduino de Ivrea) Guillermo dará unas originales *consuetudines*, y hasta 1015 se preocupará de hacer reconocer y tutelar la fundación, recogiendo por toda Europa, en un documento, las aportaciones y firmas

de 324 personajes entre obispos, abades y soberanos.

En 1001, a petición del duque de Normandía Ricardo II, Guillermo inició una enorme obra de reforma del monacato normando, que repercutió en los cenobios de la Santísima Trinidad de Fécamp, del que fue abad, de Saint-Ouen en Rouen, de Santa María de Bernay, de Jumiègue, de Mont-Saint-Michel. En Fécamp Guillermo moriría el 1 de enero de 1031.

Severo reformador de la vida monástica (hasta merecer el sobrenombre de *ultra regulam*), valioso predicador, según su biógrafo y discípulo Rodolfo de Glabo (que escribió sus *Historiarum libri* a petición del maestro), fueron al menos cuarenta las fundaciones y 1.200 los monjes dependientes de Guillermo. Su autoridad le permitió no sólo acusar abiertamente de simonía al papa Juan XIX, sino también gozar de un gran respeto –así como de amistad– de soberanos como el rey de Francia Roberto el Pío y del emperador Enrique II, con los que no siempre tuvo relaciones fluidas a causa de su parentesco con el conde de Mâcon, que se había proclamado duque de Borgoña, y con Arduino de Ivrea.

Difusor de los ideales de una rigurosa vida monástica (convenció a Odilón a hacerse monje de Cluny), hombre de gran cultura y promotor de instituciones culturales (escuelas monásticas), atento a la importancia de la música en la liturgia, Guillermo fue un innovador y punto de referencia también en el campo de la arquitectura (por ejemplo San Benigno de Dijon, Santa María de Bernay). Gracias a él llegaron a Normandía numerosos lombardos (algunos de los cuales fueron abades: Juan en Fécamp, Teodorico en Jumiègue, Suppo-

ne en Mont-Saint-Michel), abriendo de alguna manera la vía a personajes como Lanfranco de Pavía (↗Lanfranco de Canterbury) y Anselmo de Aosta (↗Anselmo de Canterbury), convertidos en arzobispos de la homónima sede tras la conquista normanda de Inglaterra en 1066.

En 1727 los monjes de Fécamp intentaron sin éxito promover la causa de beatificación a través de una intervención de la duquesa Cristina de Saboya. Sin embargo es venerado como santo en la orden benedictina (memoria litúrgica el 1 de enero), mientras que en 1808 su culto fue aprobado para la diócesis de Ivrea.

BIBL.: BHL 8907 y *Novum Suppl.*; BS VII, 482-484; BULST N., *Rodulfus Glabers Vita domni Willelmi abbatis. Neue Edition nach einer Handschrift des 11. Jahrhunderts* (Paris, *Bibliot. Nat. Lat.* 5390), *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 30 (1974) 450-487; *Untersuchungen zu den Klosterreformen Wilhelms von Dijon (962-1031)*, Bonn 1973; CAPUANI G.-TUNIZ D. (eds.), *Rodolfo il Glabro. Vita di Guglielmo protagonista dell'anno Mille*, Novara 1989; OURSEL R., *Guillaume de Volpiano pèlerin bâtisseur d'Occident, en Medioevo in cammino. L'Europa dei pellegrini*, Atti del Convegno di studi (Orta San Giulio 1987), Orta 1989, 21-33; PENCO G., *Le «Consuetudines Fructuarienses»*, *San Guglielmo di Volpiano e la sua attività riformatrice in Francia*, *Studia monastica* (1969) 7-17; ROCCA A. M., *San Guglielmo di Volpiano*, San Benigno Canavese 1931.

D. Tuniz

GUILLERMO JOSÉ CHAMINADE

1761-1850 – *fundador de la Compañía de María – beatificado el 3 de septiembre de 2000*

Guillermo Chaminade nació en Perigueux (Francia) el 8 de abril de 1761,

en el seno de una modesta familia de artesanos y comerciantes. Decimocuarto y último hijo, aunque sólo seis llegaron a la edad adulta, de Blas Chaminade y Catalina Béthon, heredó la fe y el sentido de gratuidad de su madre y la capacidad de trabajo y el realismo de su padre. Su hermano mayor, Juan Bautista, perteneció a la Compañía de Jesús hasta su disolución en 1762; entonces se incardinó en la diócesis de Burdeos.

Hizo sus primeros estudios en su ciudad natal, pero pronto se trasladó junto con su hermano Luis Javier, tres años mayor que él, a la ciudad de Mussidan. Ingresó en el colegio-seminario que dirigía Juan Bautista, que había sido fundado por la Congregación sacerdotal de San Carlos. Allí fue preparado por su hermano mayor para recibir los sacramentos. Al recibir la confirmación, hizo que a su nombre de bautismo se añadiera el de José, la persona más cercana a María. Quería así manifestar la importancia de la Virgen para su vida: había peregrinado al santuario de Verdélais, cuya imagen muestra a María sosteniendo en sus brazos tanto a Jesús niño como a Jesús muerto tras el descendimiento de la cruz, para dar gracias por una curación, y visitaba a menudo la iglesia de Nuestra Señora de la Roca, en Mussidan, para hacer oración.

Hacia el año 1777 él y su hermano pidieron ser investidos con el hábito eclesiástico. No conocemos con exactitud ni el lugar ni la fecha de su ordenación, aunque es probable que ocurriera en 1785. Pronto estuvo trabajando como administrador del colegio de Mussidan, del que sus hermanos Juan Bautista y Luis Javier eran,

respectivamente, director y prefecto de estudios. Todo parecía indicar que esa iba a ser su vida: la labor pastoral y educativa de un cura rural.

Con el estallido en 1789 de la Revolución francesa llegaron los cambios. Al año siguiente se aprobó la Constitución civil del clero, que convertía a los sacerdotes en funcionarios del Estado y en instrumentos de una Iglesia nacional. Guillermo José y sus hermanos, igual que otros muchos en toda Francia, se opusieron a esta ley y se negaron a prestar el juramento que se exigía a todos los sacerdotes. En represalia, el colegio fue cerrado y ellos obligados a abandonarlo.

Entonces Chaminade decidió trasladarse a Burdeos, fijando su residencia y la de sus padres en una pequeña finca, la Viña de San Lorenzo, a las afueras de la ciudad. En esta época de catacumbas en Francia, «el san Vicente de Paúl bordelés», como le llamaban, recorría calles y casas de la ciudad disfrazado de calderero o de vendedor ambulante, atendiendo las situaciones más difíciles, visitando enfermos y celebrando los sacramentos en la clandestinidad. En 1794 cesó la persecución al clero, momento en que aprovechó para reconciliar con tacto y celo pastoral a los sacerdotes juramentados y reconstruir la vida eclesial diocesana, abriendo oratorios y lugares de reunión para jóvenes.

Al volver los jacobinos al poder, en 1797, recibió el orden irrevocable del destierro. El 16 de septiembre cruzó la frontera con España, reencontrándose con su hermano Luis Javier en Bayona. Acompañados por otros sacerdotes, los dos hermanos se dirigieron a Zaragoza, adonde llegaron la víspera del día del Pilar. Allí pasó tres

años, trabajando en labores artesanales para poder vivir, orando en la capilla del Pilar y, sobre todo, conversando con otros sacerdotes franceses exiliados como él para pensar en la estrategia misionera que debían aplicar una vez que regresaran a su país.

En 1800 Guillermo José regresó a Burdeos. Desde entonces hasta su muerte, en 1850, su empeño consistió en el desarrollo de la nueva manera de concebir la evangelización y la Iglesia que había madurado durante el exilio. Nada más llegar, fundó la «Congregación de la Inmaculada», primero con los jóvenes, y luego con adultos, hombres y mujeres, con los que quería formar verdaderas comunidades de fe y de misión en la diócesis. Las reuniones se celebraban en la iglesia de la Magdalena, que hoy sigue siendo la iglesia marianista de la ciudad. Los grupos no podían ser más heterogéneos: nobles, comerciantes, obreros, estudiantes, a los que les unía una fe común y la devoción a la Virgen María.

En 1801 la Santa Sede le concedió el título de «Misionero Apostólico», título que luego transmitió a los superiores generales de su obra. Durante dos años, hasta que fue agregada a la de Burdeos, ejerció como administrador apostólico de la diócesis de Bazas.

Hacia 1808 conoció a una joven noble, Adela de Batz de Trenquelléon, implicada también en una asociación de formación de la fe y misión, que, tras conocer la obra de Chaminade, se unió a su proyecto. Pocos años después Adela y un grupo de mujeres le propusieron fundar una congregación, las «Hijas de María Inmaculada», que vio la luz en Agen el 25 de mayo de 1816. Un año más tar-

de un joven congregante seglar, Juan Bautista Lalanne, se puso a disposición del fundador para llevar a cabo la misma aventura. Y así, el 2 de octubre de 1817, en la finca de San Lorenzo, los siete primeros marianistas fundaron la «Compañía de María».

La original estructura de la congregación, que reúne a sacerdotes y a laicos en pie de igualdad, fue al principio difícilmente aceptada por la Santa Sede. Sin embargo, ha servido como modelo de congregaciones religiosas mixtas, ni clericales ni laicales.

Siguiendo el ejemplo de los seglares de la congregación, la Compañía de María y las Hijas de María se consagraron a la tarea educativa, pero siempre desde la perspectiva de formación en la fe y de crecimiento de las comunidades. Las Hijas de María empezaron a dejar una impronta de evangelización importante en el sudoeste francés, mientras que la Compañía de María lo hacía también hacia Alsacia. Desde entonces la familia marianista no ha dejado de crecer. Actualmente está presente en más de treinta países y comprende, además de los dos institutos religiosos, las comunidades laicas marianistas, herederas de la primigenia Congregación de la Inmaculada.

Las iniciativas pedagógicas marianistas (un método pedagógico propio, la formulación de nuevas asignaturas, libros escritos por los mismos maestros, algunas acciones en favor de la formación del profesorado), supusieron el primer paso hacia las escuelas de magisterio en Francia.

Los diez últimos años de la vida de Guillermo José fueron difíciles para todos y dolorosos para él, pues algunos de los primeros discípulos presio-

naron para que se retirase como superior general, e incluso le cortaron toda relación con sus fundaciones. El 6 de enero de 1850 sufrió un ataque de apoplejía que le paralizó el lado derecho y le privó del habla. Murió en Burdeos dos semanas después, el 22 de enero. Fue beatificado el 3 de septiembre de 2000.

BIBL.: AA.VV., *Marianistas. Cien años en España*, SM, Madrid 1987; BENLOCH E., *El mensaje Chaminade hoy*, SM, Madrid 1988; GIZARD V., *Guillermo José Chaminade. Odras nuevos para un vino nuevo*, PPC, Madrid 1998; MADUENO M., *Fuertes en la fe. Marianistas*, SM, Madrid 1984; ORTEGA E., *El hombre que quiso llamarse José*, Servicio de publicaciones marianistas, Madrid 1999.

A. M. Santos Iglesias

H

HABACUC ¿PROFETAS MENORES

HÉCTOR VALDIVIELSO

†1934 – religioso mártir – canonizado el 21 de noviembre de 1999 – fiesta: 9 de octubre

Primer santo argentino que sufrió el martirio en el contexto de la Revolución asturiana de octubre de 1934, junto al grupo de ¿Cirilo Bertrán y compañeros. Sus padres, originarios de la provincia de Burgos, se trasladaron a Buenos Aires unos años antes de su nacimiento, que tuvo lugar el 31 de octubre de 1910. Fue bautizado en la iglesia de San Nicolás de Bari, en la zona donde actualmente se alza el Obelisco de la Avenida 9 de julio. Sin embargo, de nuevo las dificultades económicas obligaron a la familia a regresar a España, donde quedaría su madre al cuidado de sus hijos, mientras su padre probaba otra vez suerte en México. Establecidos en Briviesca (Burgos), Héctor estudió en la escuela municipal. Tras conocer a los hermanos de La Salle, que pasaron por las aulas del colegio invitando a los chicos a ser educadores cristianos y con el consentimiento de sus padres, ingresó en el centro de formación de los Hermanos de La Salle en

Bujedo. Después hizo el noviciado misionero que los Hermanos tenían en Lembecq-lez-Hal (Bélgica), movido por el deseo de realizar un día el apostolado en la tierra donde había nacido, Argentina. En espera de poder realizar sus sueños, los superiores lo destinaron a la escuela de Astorga (León). En septiembre de 1933 fue destinado a Turón. En el breve período de tiempo que permaneció en la cuenca minera, se mostró como siempre, plenamente entregado a sus clases y a las asociaciones juveniles de la Cruzada Eucarística y de la Acción Católica. Su dedicación a los jóvenes le convirtió en blanco perfecto de la persecución religiosa y del martirio, que no tardaría en llegar.

Al amanecer del viernes 5 de octubre de 1934, mientras los religiosos celebraban la misa en el colegio, irrumpieron los revolucionarios y se llevaron a todos los hermanos a la Casa del Pueblo. Allí permanecieron varios días incomunicados, hasta que el 9 de octubre fueron condenados a muerte, conducidos al cementerio y fusilados. Su fama de santidad como testigos de la fe se difundió pronto dentro y fuera de Asturias. Sus cuerpos fueron exhumados y trasladados a la casa central de los Hermanos en Bujedo (Burgos).

Junto con su grupo, Héctor Valdivielso fue beatificado el 29 de abril de 1990 en la Plaza de San Pedro y canonizado el 21 de noviembre de 1999.

BIBL.: BRUÑO E., *Los mártires de Turón*, Madrid-Barcelona 1935; CÁRCEL ORTÍ V., *Mártires españoles del siglo XX*, BAC, Madrid 1995, 252-256; CHICO GONZÁLEZ P., *Testigos de la escuela cristiana. Beatos mártires de la revolución de Asturias*, CVS, Provincia religiosa de Valladolid, Valladolid 1989; GONZÁLEZ C., *Mensajeros de las Escuelas Cristianas*, CVS, Valladolid 1989; MAZARIEGOS E. L., *Juntos con un sólo hombre*, CVS, Valladolid 1989; VALDIZÁN M., *Los mártires de Turón: 1934-1984*, 2 vols., CVS, Valladolid 1984.

P. M. García Fraile

HERIBERTO

970 ca.-1021 – arzobispo – canonizado en 1046/1048 – fiesta: 16 de marzo

Heriberto nació alrededor del 970, de Hugo, conde de Eirichgau, y de Tietvidis; siendo descendiente de una de las ramas de los Conrados. Otros familiares seguros fueron su hermano Enrique, obispo de Wurzburg (muerto en 1018) y los obispos de Eichstätt Heriberto y Gezmann o Gecemann (1021-1042 y 1042). En el 997 ca. Heriberto ingresó en la escuela catedralicia de Worms y de allí pasó, unos años más tarde, al monasterio reformador de Gorze. Antes de que pudiese emitir los votos, fue llamado, en el 989 ca., por el obispo de Worms Hildebald; en Worms se convirtió en canónigo, un año más tarde en prepósito y al final en miembro de la capilla de la corte. Se sabe que ya en el 994 era canciller de Otón III para Ita-

lia y en el 998 también para Alemania. En el 995, precisamente en el año en el que fue ordenado sacerdote, obtuvo la diócesis de Wurzburg, pero renunció en favor de su hermano Enrique. Fue elegido obispo de Colonia en el 999, mientras se encontraba en una expedición por Italia; en Ravena, por encargo de Otón III, desempeñó algunas misiones diplomáticas. La elección le fue comunicada por carta y al mes siguiente fue confirmada por el emperador y por el papa, y seis meses después fue consagrado en la catedral de Colonia. Heriberto estuvo presente cuando el emperador en 1002 murió en Castel Paterno, acompañó el cortejo fúnebre por los Alpes y tomó posesión de las insignias imperiales para asegurar la sucesión al trono de su pariente, el duque Herman II de Suabia. ¿Enrique II obtuvo por la fuerza la restitución de las insignias y por mucho tiempo no concedió al arzobispo de Colonia ningún signo de confianza. Durante el reinado de Enrique II no está documentada la presencia de Heriberto en la cancillería. Fue alejado de la corte y llamado sólo ocasionalmente para ocuparse de los asuntos de Estado. A pesar de ello tomó parte en la expedición italiana de 1004, apoyó la constitución de la diócesis de Bamberg contra su hermano Enrique y se dedicó a la reconciliación de Luxemburgo con el soberano en 1017.

Como arzobispo, sus preocupaciones mayores fueron la asistencia a los pobres y a la fundación y consolidación del monasterio de Deutz (1002/1003), que había organizado junto con Otón III. Confió el gobierno del monasterio al abad Fulperto y lo eligió como lugar de sepultura. La

reconciliación con Enrique II, descrita detalladamente por las dos *Vitae*, tuvo lugar un poco antes de la muerte de Heriberto, el 16 de marzo de 1021. Fue sepultado en el monasterio de Deutz, actual iglesia parroquial de San Heriberto en Colonia. Su fiesta se celebra el 16 de marzo, y en el pasado se conmemoraba el 30/31 de agosto. Su canonización es contestada (supuestamente se colocaría entre 1046 y 1048). La elevación de las reliquias por parte del arzobispo Arnoldo I tuvieron lugar en 1147; alrededor de 1170 fueron trasladadas al relicario de Heriberto en Deutz. Protector contra la lluvia, su culto se difundió en la zona de Colonia. Representado como obispo con mitra, báculo y libro; la más antigua representación se encuentra en un sello de 1003 en Düsseldorf y en otro de 1009.

BIBL.: BHL 3827-3833 y *Novum Suppl.*: *Vita Heriberti I, auctore Lambertus mon. Tutiensi*, MGH SS 4, 740-753 (BHL 3827); *Vita Heriberti II, auct. Rupertus Tutiensi*, PL 170, 380-428; nueva edición: P. DINTER, *Rupert von Deutz, Vita Heriberti*, Veroff. des Histor. Vereins für den Niederrhein 13, Bonn 1976 (BHL 3830); BS IV, 1317-1319; DHGE XXIII, 1440-1443; LMA IV, 2155-2156; LThK V, 246-247; NDB VIII, 614.

KRINGS U., *Kirchenbauten der Romanik in Köln*, en *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik in Köln II*, Colonia 1985, 89-135; MÜLLER H., *Heribert, Kanzler Ottos III und Erzbischof von Köln*, Colonia 1977; *Zur Kanonisationsbulle für Erzbischof Heribert von Köln*, Rheinische Vierteljahrsblätter 11, 40 (1976) 46-71; *Zur Familie Erzbischof Heriberts von Köln*, Jahrbuch zur Geschichte von Stadt und Landkreis Kaiserslautern 12-13 (1974-1975) 41-55; *Heribert von Köln (um 970-1021)*, en *Rheinische Lebensbilder* 8, Düsseldorf 1980, 7-20; OEDIGER F. W., *Regeste der Erzbischöfe von Köln I*, Bonn 1954-1961, 170-205.

S. Haarländer

HERMANO RAFAEL ✠RAFAEL ARNÁIZ

HERMENEGILDO

564 ca.-585 – rey – fiesta: 13 de abril

Nacido alrededor del año 564 y muerto el 13 de abril del 585 en Tarragona. Rey santo y mártir. Compleja figura en la que se mezclan religión y política, tanto en la personalidad del mártir como en la interpretación que le dieron los historiadores coetáneos.

Hijo primogénito del arriano rey Leovigildo, por lo tanto también él arriano. Casó Leovigildo en segundas nupcias con Godsvinta, enemiga acérrima de los católicos. Casado Hermenegildo con Ingunda, fervorosa católica, la vida familiar se le hizo muy difícil, por lo que Leovigildo envió a su hijo Hermenegildo como representante suyo a la Bética. Por influencia de su esposa y comunicación con san Leandro de Sevilla, Hermenegildo se convirtió al catolicismo. Pasando a ser de hecho el representante de los católicos descontentos de la política de Leovigildo. Al enterarse, Leovigildo tomó medidas de precaución, desterrando a algunos prelados más representativos, entre ellos san Leandro. Confianza Hermenegildo en la ayuda de Bizancio se declaró independiente en la Bética. Leovigildo no podía tolerarlo y le declaró la guerra, acorralándolo en su ciudad. Aconsejado por su hermano Recaredo, bajo promesa de salvarle la vida, Hermenegildo se entregó a su padre y fue trasladado a Valencia. Cuando por la fiesta de pascua se negó a recibir la comunión de manos de un obispo arriano, fue asesinado por Sisberto en la misma cárcel donde estaba detenido.

Los cronistas contemporáneos del hecho, como Juan de Biclara e Isidoro de Sevilla no parecen estar conformes con la actitud de Hermenegildo. Actitud que algunos historiadores consideran como respetuosa para con las figuras de Leovigildo y Recaredo, cuya política arriana era desfavorable para los católicos, por lo que convenía extremar la prudencia. Por este motivo, tardó en ser incluida su figura en el martirologio. Valerio del Bierzo fue el primero que incluyó a Hermenegildo, «rey de los godos», entre los mártires. San Gregorio I Magno, que a través de san Leandro pudo conocer detalles de lo ocurrido, lo sitúa entre los mártires. Beda el Venerable sigue a san Gregorio. Pero fue Felipe II quien pidió el reconocimiento a Sixto V, el cual lo aceptó, señalando su fiesta para el día 13 de abril. Urbano VIII lo extendió a la Iglesia universal en 1636, pasando a formar parte del *Martirologio Romano*. La iconografía se desarrolla a partir del s. XV y se le distingue por llevar la corona real, el cetro, la palma del martirio, y un hacha.

BIBL.: BHL 3850; AS *Aprilis* II, 134-138; BS V, 33-47; DHEE II, 1086; ES VI, 368, 375-388, 402-403; VALERIO DEL BIERZO, *De vana saeculi sapientia* (PL 87, 426).

HILGARTH J. N., *La conversión de los visigodos*, *Analecta Sacra Terraconensia* 34 (1961) 21-46; VILELLA MASANA J., *Gregorio Magno e Hispania*, en *Gregorio Magno e il suo tempo I*, Roma 1991, 167-186.

L. Galmés

HIGINIO

S. II – papa – fiesta: 11 de enero

Obispo de Roma cuatro años (136?-140?), el griego Higinio fue sucesor del papa mártir Telesforo según las más

antiguas listas episcopales: Ireneo de Lyon cuenta que acogió en la comunidad romana al gnóstico Cerdón, pero que lo alejó apenas examinó su profesión de fe (*Adv. haer.* III, 4; cf EUSEBIO, *Hist. eccl.* IV, 10; V, 6).

Según las noticias del *Liber Pontificalis* (I, 131) procedía de Atenas, era hijo de un filósofo y, durante el episcopado, habría reorganizado el clero de Roma diferenciando sus atribuciones. Es el primer papa –en la lista del *Liber*– cuyo martirio no es señalado; el *Martirologio Jeronimiano* lo conmemora, junto con los demás obispos romanos de los primeros tres siglos, el 23 de diciembre. Su fiesta, en el *Martirologio Romano*, siguiendo los martirologios más tardíos, se celebra el 11 de enero.

La iconografía presenta, como rasgos constantes, barba cana y grandes ojos a partir del retrato de mediados del s. V en San Pablo Extramuros; cabe recordar la imagen nimada, con tiara y suntuosas vestiduras pontificales, atribuida a Ghirlandaio, en los nichos practicados entre las ventanas de la Capilla Sixtina.

BIBL.: AS *Januarii* I, 84-85; BS VII, 652-653; DThC VII, 356-357; *Comm. Mart. Rom.*, 15; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 15; para la iconografía cf LADNER G. B., *I ritratti dei Papi nell'antichità e nel Medio Evo I*, Ciudad del Vaticano 1941, 39-42, tab. 35.

M. Forlin Patrucco

HILARIA DE CONSTANTINOPLA

S. V-VI? – ermitaña – fiesta: 16 de enero

Según la más antigua leyenda copta que nos ha transmitido su historia,

Hilaria habría sido la hija primogénita del emperador Zenón (474-491: en la realidad histórica él tuvo sólo un hijo varón, con el mismo nombre, muerto siendo aún joven). Educada piadosamente en palacio junto a su hermana Teopista, Hilaria recibe la vocación a la vida contemplativa, pero no se atreve a dirigirse a los monasterios de Bizancio por temor a ser rechazada. Sin embargo, con dieciocho años, Dios mismo le indica el camino para poder responder a su llamada. Levantándose en mitad de la noche se disfraza de caballero y sale del palacio sin ser reconocida. Al llegar al puerto, encuentra una nave que está a punto de zarpar y convence al capitán para que la deje ir a Alejandría, aduciendo como pretexto una misión imperial. Al llegar a la ciudad egipcia, acude al santuario de San Pedro Arzobispo y, a la mañana siguiente, al de San Marcos. Allí, al término de la ceremonia litúrgica, encuentra a un diácono de nombre Teodoro y lo convence para acompañarla al desierto de Scété. Al llegar allí, tras una precedente etapa en el santuario de San Menas, Hilaria y el diácono son acogidos por el presbítero Apa Pambo al que el falso caballero pide la tonsura. Tras haber intentado en vano eludir la petición, dando como pretexto los desastres connaturales a la vida del desierto, finalmente entrega a Hilaria un hábito monástico y una celda cerca de su casa.

Pasados tres años, Dios revela milagrosamente a Apa Pambo que el nuevo hermano es en realidad una mujer, pero el santo asceta decide conservar el secreto de acuerdo con Hilaria, que, al quedar de modo natural imberbe, es llamada por los demás

hermanos Hilarión el eunuco. La santa ya llevaba 9 años en el desierto cuando su hermana Teopista es poseída por el diablo. Lo logrando las oraciones de los ascetas constantinopolitanos la liberación de la muchacha de la posesión, se le aconsejó al emperador que enviase a su hija con los monjes de Scété. Acompañada por dos eunucos, dos vírgenes y dos siervas, Teopista llega a Alejandría y allí, guiada por el gobernador de la ciudad, llega al desierto de Scété. Apa Pambo, tras haber pedido a los hermanos que rezasen por la curación de la princesa, decide confiarla al falso eunuco. Viendo que era su hermana, y sin darse a conocer, Hilaria acoge con agrado a su hermana Teopista en su celda, demostrando un premuroso afecto con besos y abrazos y durmiendo algunas noches con ella en el mismo lecho.

Pasada una semana, Teopista se ve liberada del demonio y regresa con su séquito a Constantinopla. Cuenta al padre los particulares del viaje y el período pasado en la celda del monje Hilarión. Zenón se queda extrañado del comportamiento del monje en relación a su hija y convoca a la corte. Llamado a la presencia del emperador junto a dos hermanos ancianos, y ante las comprometedoras preguntas sobre su ambiguo comportamiento con Teopista, Hilaria revela su verdadera identidad, tras haber obtenido bajo juramento el compromiso por parte de Zenón de mantener el secreto y permitir su regreso a Scété.

Tal y como se acordó, después de tres meses, Hilaria regresa al desierto, habiendo el emperador confiado a los monjes de Scété abundante provisión de grano y de aceite. Pasados

otros doce años, Hilaria cae enferma y, sintiendo próximo su final, llama a Apa Pambo pidiendo ser sepultada vistiendo el hábito monástico. Muere el 16 de enero (*dies natalis*). Tres lugares comunes compiten al presentar la historia de Hilaria (probablemente escrita en Egipto por un clérigo monofisita a principios del s. VII, y pronto traducida al árabe, siríaco y etiópico, pero desconocida para el mundo bizantino): a) la mujer disfrazada de monje; b) la hija de un poderoso gobernador liberada por el monje; c) la falsa acusación de impureza al monje y final con reconocimiento. La difundida presencia de tales temáticas en otras leyendas cristianas, incluso más antiguas que esta y ajenas al ambiente copto, convierte en poco fiable la tesis de Von Lemm según el cual, la fuente directa de la historia de Hilaria sería el relato egipcio pre-cristiano de Bent-resh.

BIBL.: BS VII, 708-711; DRESCHER J., *Three Coptic Legends. Hilaria-Archelites-the Seven Sleepers*, El Cairo 1947 (Supplément aux Annales du Service des antiquités de l'Égypte, 4), en concreto las pp. 1-13 (texto copto), 69-82 (traducción y comentario), 121-131 (observaciones sobre el origen de la leyenda); VON LEMM O., *Die Geschichte von der Prinzessin Bentres und die Geschichte von Kaiser Zeno und seinen zwei Töchtern*, Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de St. Pétersbourg 9 (1888) 599-603.

A. Luzzi

HILARIO

†468 – papa – fiesta 29 (28) de febrero

Según el *Liber Pontificalis* era de origen sardo e hijo de un tal Crispino. Fue elegido papa el 19 de noviembre

del 461 y sucedió a León I Magno, de quien, tras haber sido un estrecho colaborador, fue un digno sucesor prosiguiendo con firmeza la política en defensa de la ortodoxia y la reafirmación de la autoridad de la sede papal. Antes de su elección, cuando aún era diácono, fue elegido por León Magno miembro de la delegación que representó a la sede de Roma en el concilio convocado en Éfeso por el emperador Teodosio II en agosto del 449. Sin embargo, tras las primeras sesiones, en las que se opuso energicamente a la condena del obispo de Constantinopla Flaviano, fue obligado a abandonar el concilio, contrariado por las irregularidades que llevaron al triunfo de las doctrinas monofisitas. De vuelta a Roma, no sin graves dificultades, fue alabado por su conducta por el papa León; también Próspero de Aquitania, en su crónica, elogió la valentía demostrada por Hilario en el concilio de Éfeso. Alrededor del 457, cuando ya ocupaba el cargo de archidiácono y gozaba una posición de primer orden en el gobierno de la Iglesia, León le confió la misión de examinar las divergencias entre los diferentes sistemas para determinar la fecha de la Pascua con el fin de establecer un único sistema. Él se dirigió al astrónomo Victorio de Limoges que elaboró un cómputo que, sin embargo, fue adoptado sólo en Galia y en Italia. No se tienen noticias de sus relaciones con la Iglesia de Oriente durante su pontificado, a excepción de un testimonio transmitido únicamente por el *Liber Pontificalis*, que habla de una decretal enviada por Hilario a las sedes orientales en las que se confirmaban el Tomo enviado a Flaviano por León Magno,

las decisiones de los concilios de Nicea, Éfeso y Calcedonia y se condenaban a Eutiques, Nestorio, Dióscoro y otros herejes. Se tienen datos más amplios sobre su actividad en Occidente, donde Hilario intervino para consolidar la autoridad y el prestigio de la sede romana y para defender la disciplina eclesiástica. Como testimonio de su sólida actividad nos quedan numerosas cartas sobre Galia y España y sobre las actas del concilio romano del 465, en el que el papa reafirmó la autoridad de los metropolitanos y la prohibición de los obispos de nombrar a sus propios sucesores. Se empeñó en la lucha contra las herejías y combatió la difusión del arrianismo en Italia, aunque tuvo que tolerar una iglesia arriana en Roma, protegida por el prefecto del pretorio Ricimerio. Sin embargo, no dudó en enfrentarse con habilidad al emperador Antemio en la basílica de San Pedro, para impedir la construcción de una segunda iglesia reservada a los herejes.

En la amplia hagiografía dedicada a él en el *Liber Pontificalis* se da detallado testimonio de su actividad municipal y restauradora en Roma. A los lados del baptisterio lateranense hizo erigir y adornar suntuosamente con mosaicos los tres oratorios dedicados a la Santa Cruz, a Juan Bautista y a Juan Evangelista. En el oratorio del Evangelista, conservado hasta nuestros días, se puede leer la dedicatoria de agradecimiento al apóstol, al que Hilario atribuía su liberación y su feliz regreso a Roma desde el concilio de Éfeso en agosto del 449. Además de Letrán, Hilario también hizo importantes trabajos en San Lorenzo Extramuros y efectuó riquísimas do-

naciones a las iglesias romanas, dañadas por la invasión de los vándalos en el 455. Además se ocupó de la reorganización de la liturgia estacional y dotó de vasos sagrados a las iglesias titulares romanas.

Murió el 29 de febrero del 468 y fue sepultado en la cripta de San Lorenzo Extramuros junto a los papas Zósimo y Sixto III. El *Martirologio Jeronimiano* conmemora a Hilario el 10 de septiembre, seguido de los martirologios históricos y del *Martirologio Romano*, a pesar de que en las ediciones más recientes de esta fecha de la conmemoración de Hilario haya sido trasladada a su verdadero *dies natalis*, el 29 de febrero (28 en los años no bisiestos) de acuerdo con el *Liber Pontificalis*.

BIBL.: AS *Septembris* III, Venecia 1761, 553-574; BS VII, 737-753; DThC VI, 2, 2385-2388; JAFFÉ I, 75-77; LP I, 48; PL 58, 9-32.

HEFELE C. J., *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, ed. de H. LECLERQ, París 1907ss., 2,1, 566-621; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 50-51; PASCHINI P.-MONACHINO V., *I papi nella storia* I, Roma 1961, 118-120; THIEL A., *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae* I, Brunsberg 1868, 126-170.

U. Longo

HILARIO DE POITIERS

310/320-367/368 – obispo, doctor de la Iglesia – fiesta: 13 de enero

Casi todas las noticias que poseemos sobre la vida de Hilario, obispo de Poitiers en la segunda mitad del s. IV, proceden de sus obras, a las que hay que añadir la información recogida por Jerónimo (*Vir. ill.* 100), que también utilizó obras hilarianas que

no han llegado hasta nosotros. Admitiendo que la fecha del inicio de su episcopado (el 350 ca.) es sólo una conjetura, sin embargo, pueden considerarse un lugar común las noticias sobre su origen pagano y su conversión al cristianismo como salida de una crisis existencial, según leemos en el prólogo del *De trinitate*, convencidos de su carácter autobiográfico. La tradición local le atribuye además una mujer y una hija. De hecho, encontramos a Hilario por primera vez en el 356, en el concilio de Béziers, donde fue acusado por Saturnino de Arles y otros miembros filoarrianos de Occidente, que gozaban del apoyo del emperador Constancio II: Hilario perseveró en su actitud antiarriana, por lo que fue depuesto y exiliado a Frigia. El exilio fue un acontecimiento fundamental para su formación cultural y doctrinal. Tras entrar en contacto con los escritos de Orígenes, se alejó del materialismo de origen estoico, quizás heredado de Tertuliano y presente en *In Matthaeum*, compuesto antes del exilio. En cuanto al debate doctrinal de entonces, sobre el que él mismo confiesa haber estado poco informado antes del exilio, el contacto con los ambientes antiarrianos de Oriente, pero desfavorables al credo niceno, le permitió darse cuenta de la superficialidad de la interpretación que se daba en Occidente al debate trinitario de Oriente, simplificándolo a un enfrentamiento entre arrianos y nicenos: en realidad, así como en el frente arriano se distinguía una actitud más radical de otra más moderada, también en el frente opuesto, a los defensores del credo niceno se oponían muchos, los llamados *omeousianos*, que eran an-

tiarrianos pero discrepaban del credo niceno considerándolo ambiguo y susceptible de una interpretación monarquiana. En el *De synodis*, compuesto en preparación del concilio que había sido convocado para septiembre del 359 en Seléucida (de Isauria), Hilario presenta a los antiarrianos de Occidente, que eran todos de convicciones nicenas, la complejidad real de la situación oriental, con el fin de favorecer su acercamiento a los *omeousianos*: ninguna otra obra antiarriana de Occidente manifiesta tanta comprensión de la complejidad del debate trinitario y una posición política y doctrinal tan equilibrada.

Hilario, que durante el exilio parece que gozó de una libertad de movimiento negada a otros obispos occidentales allí exilados, toma parte en el concilio de Seléucida y después acudió también al de Constantinopla junto con la delegación encargada de presentar al emperador las deliberaciones conciliares. Allí le llega la noticia de que los obispos occidentales, reunidos en el concilio de Rímmini, no habían resistido a las presiones del emperador y habían firmado todos una fórmula de fe filoarriana: conmocionado por la funesta noticia, Hilario pidió poder sostener un debate público con Saturnino de Arles, líder de los arrianos de Galia, pero no consta que su petición fuese escuchada. Por el contrario, poco tiempo después fue autorizado a volver a su patria. Sulpicio Severo escribe (*Chron.* 2, 45) que Hilario fue devuelto porque era considerado sembrador de discordias y perturbador de Oriente, y cuenta que su vuelta a su patria no significaba una reintegración en su sede episcopal.

Pero de regreso a las Galias, Hilario encontró una situación política completamente distinta, ya que Juliano que, desde hacía poco había sido elegido emperador en oposición a Constancio, tenía hacia la controversia una actitud neutral que en Occidente favorecía enormemente a los antiarrianos, mayoritarios respecto a los filoarrianos. Acogido triunfalmente en su patria, Hilario hizo que impere, con el concilio de París del 361, una línea moderada, que doctrinalmente favorecía el acercamiento a los *omeousianos* y disciplinariamente tenía en cuenta que los *lapsi* de Rímini en gran parte habían cedido bajo presión y por ello exigía de ellos, y de cuantos estuviesen comprometidos con la fórmula de fe allí adoptada, la abjuración de la fórmula y la reafirmación de la validez del credo niceño. Esta actitud se impondría pronto también en Oriente, en el concilio de Alejandría del 362. Volveremos a ver a Hilario en el 364 en Milán, dedicado, junto a Eusebio de Vercelli, en el intento de defenestrar al obispo local Ausencio, de fe arriana. Pero el intento no tuvo el resultado deseado, ya que el emperador Valentiniano, también él teóricamente neutral para ambas partes, a petición de Ausencio, alejó a los dos de la ciudad como perturbadores de la paz pública. Nada más sabemos de Hilario. Jerónimo sitúa su muerte en el 367 (*Chron.* s.a.).

La acción política antiarriana de Hilario estuvo acompañada por una amplia actividad literaria que permitió a Occidente recuperar el considerable retraso que aún le separaba de Oriente en el ámbito de la reflexión doctrinal. Una serie de escritos fueron la ocasión de ello: al ya mencionado

De synodis hay que añadir dos *Libri ad Constantium*, sobre las vicisitudes que se vivieron entre el 355 y el 369; una violenta investida *Contra Constantium*, escrita cuando Hilario todavía estaba en el exilio pero que quizá se difundió con su regreso a las Galias; un *Contra Auxentium*, compuesto en el contexto de la disputa del 365. Se deben añadir los *Fragmenta historica*, una colección de documentos sobre la controversia, adornados por Hilario, quizá extractos, no sabemos por obra de quién, de precedentes escritos hilarianos, e interpolados con otra documentación. De gran profundidad doctrinal es, por el contrario, el *De trinitate* en doce libros, dictado por entero durante los años de exilio y formado de dos obras suyas independientes originariamente, que durante la composición de la segunda, Hilario unió y completó como una obra unitaria. Aquí utilizó la reflexión trinitaria de Tertuliano y Novaciano, pero tuvo más en cuenta la de los *omeousianos*, logrando conjugar, mucho mejor que ellos, la exigencia de la unidad de Dios con la distinción personal. Teniendo presente por una parte el peligro arriano que reducía a Cristo a una criatura del Padre, y por otra el monarquismo que o absorbía la realidad del Hijo en la del Padre (Sabelio) o lo reducía a un mero hombre divinamente inspirado (Fotino), Hilario propone la fórmula, que sería la que se impondría: una naturaleza (o substancia) divina articulada en tres personas, defendida contra las objeciones de los adversarios y sus argumentos, sobre todo en el plano de la documentación escriturística. En el contexto de la reflexión trinitaria de Occidente, debe destacarse de la obra

de Hilario, además de la amplitud de la demostración, inusual en aquel ambiente, la preocupación por tener en cuenta no solamente la doctrina arriana sino también la opuesta, es decir, la monarquiana: de hecho, la sensibilidad antimonarquiana, que en Oriente era similar a la antiarriana, en Occidente era prácticamente desconocida, y de esta diferencia se derivaba sobre todo la incompreensión entre los antiarrianos de Oriente y de Occidente, y que quería superar Hilario.

Anteriormente hemos aludido al *In Matthaem*, un comentario más bien breve, en el que se explican los principales episodios narrados en el evangelio de Mateo: la interpretación literal nunca se sacrifica, pero el interés del exégeta se centra en el significado espiritual del texto, que es puesto de relieve por medio de la alegoría: por ejemplo, la lámpara bajo el celerrn (Mt 5,15) significa el exclusivismo de la sinagoga, la curación del paralítico (Mt 9,2) prefigura la llamada de los gentiles (4,13; 8,53) y así sucesivamente. Criterio exegético exclusivamente alegórico que Hilario ha aplicado en el *De mysteriis*, obra quizá tardía, en la que una serie de textos del Antiguo Testamento se interpretan según la tradicional tipología que allí encerraba la prefiguración de personas y de hechos del Nuevo Testamento. La obra exegética más laboriosa de Hilario, no sólo cuantitativamente, fue el *In Psalmos*, que comentaba todo el salterio, pero del que sólo nos han llegado algunas partes. Jerónimo dice que en esta obra Hilario había imitado a Orígenes y había añadido algo propio. La comparación con lo poco que queda de la exégesis

origenista de los Salmos confirma el juicio de Jerónimo: Hilario ha tomado de Orígenes gran parte del material de su comentario, los principios exegéticos de carácter general, la cuestión principal de la oscuridad de las Escrituras que debe ser desvelada por medio de la asidua aplicación del intérprete. Su aportación original se advierte en diferentes discusiones sobre la traducción latina de los salmos, en cuestiones de argumento trinitario que evocan la controversia arriana, etc. Pero el conjunto de la obra es sin duda de inspiración origenista.

Hilario es el primer autor occidental del que existen testimonios de su actividad himnográfica: Jerónimo habla de su *Liber Hymnorum* y el IV concilio de Toledo (633) aprobó el canto en la iglesia de himnos del mismo estilo a los de Hilario y Ambrosio. Del *Liber* nos han llegado solamente tres himnos, y muy incompletos: el argumento es doctrinal, en el primero (*Ante saecula qui manes*) incluso es trinitario; la métrica es variada con influencias de los cánones de la poesía lírica clásica, pasando del senario yámbico a los más refinados gliconios y asclepiadeos; la forma es muy cuidada y compleja, una vez más en armonía con los cánones de la época, a los que Hilario se atiene, incluso con más rigor, en el *De trinitate*, y en otros escritos en prosa. En su conjunto, se trata de una obra poética nada popular, por lo que no debe sorprender que su iniciativa por difundir el canto entre los fieles no haya tenido el éxito que tuvo Ambrosio. Por ello dirá Jerónimo (PL 26, 380) que «Hilarius in hymnorum carmine Gallos indociles vocat».

La fama de Hilario fue grande en el

mundo antiguo y en la Edad media, como atestiguan el gran número de manuscritos que ha transmitido su obra mayor, presente en cualquier biblioteca monástica. Venancio Fortunato (s. VI) escribió una *Vita* suya (BHL 3885-3886). Se dice por tradición que su cuerpo habría sido sepultado en Poitiers, en la basílica de los Santos Juan y Pablo, hoy dedicada a él, donde habría tomado un lugar entre las tumbas de su mujer y de su hija, y allí habría estado hasta que en 1562 los protestantes quemaron el sepulcro. Por otro lado, dos iglesias compiten en la custodia del cuerpo de Hilario, San Dionisio de París y San Jorge de Le Puy, donde se sabe que algunas reliquias fueron devueltas a Poitiers en el s. X-XI. Su culto se difundió ampliamente por el centro de Europa, pero fue mucho más intenso en Francia. A él se le dedicaron cuatro festividades: el 13 de enero (*dies natalis*), recordado también en el *Martirologio Jeronimiano*; el 26 de junio (traslación); el 17 de julio (hallazgo de las reliquias en Le Puy); el 25 de noviembre (regreso de las reliquias a Poitiers). El *Martirologio Romano* celebra su fiesta el 14 de enero. En 1851 Hilario fue proclamado doctor de la Iglesia.

BIBL.: Los escritos (CPL 427-472) de Hilario están publicados en PL 9-10. En cuanto a las ediciones modernas: *De trinitate* CCL 62, 62A (ed. SMULDERS); *Fragmenta historica* e himnos, CSEL 65 (ed. FEDER); *De mysteriis*, SC 19 (ed. BRISSON); *In Matthaeum*, SC 254, 258 (ed. DOIGNON); *Contra Constantium*, SC 334 (ed. ROCHER); *In Psalmos*, CSEL 22 (ed. ZINGERLE).

En castellano: HILARIO DE POITIERS, *Tratado de los misterios*, Ciudad Nueva, Madrid 1993; *La Trinidad*, ed. de L. LADARIA, BAC, Madrid 1986.

Para las hagiografías véase: BHL 3885-

3909 y *Novum Suppl.* 3886b-3909n. Sobre Hilario: DPAC I, 1033-1036; ALTANER B., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 313-315; BORCHART C. F. A., *Hylary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, Den Haag 1966; DOIGNON J., *Hilaire de Poitiers, avant l'exile*, París 1971; DURST M., *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers*, Bonn 1987; 1969; FIERRO A., *Sobre la gloria en San Hilario*, Roma 1964; GALTIER P., *Saint Hilaire de Poitiers, le premier docteur de l'Église latine*, París 1960; GOFFINET J., *L'utilisation d'Origène dans le commentaire des Psaumes de saint Hilaire de Poitiers*, Lovaina 1965; HUSCENOT J., *Los doctores de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1999, 40-52; LADARIA L. F., *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid 1977; SIMONETTI M., *Hilario de Poitiers y la crisis arriana en Occidente*, en A. DI BERARDINO (dir.), *Patrología III*, BAC, Madrid 1981, 38-165; SMULDERS P., *La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers*, Roma 1944.

M. Simonetti

HILARIÓN DE GAZA

S. IV – ermitaño – fiesta: 21 de octubre

La única fuente sobre Hilarión es la famosa *Vita* (BHL 3879) escrita por san Jerónimo en Belén poco después del 386, a la que se añaden únicamente algunos episodios de la *Historia ecclesiastica* de Sozomeno (V, 10; V, 15). La total ausencia de referencias a Hilarión en las obras de los autores contemporáneos a él lleva a W. Israel a negar su historicidad, pero tal conclusión pronto fue puesta en discusión por los estudios de Zöckler y de Grützmacher, que afirmaron la existencia de cierto núcleo histórico dentro de la narración. Actualmente, si, por un lado, la historicidad de Hilarión parece fuera de dudas, por otro, se ha revalorizado la importancia del anacoreta que, lejos de ser el fundador del monacato palestino y el gran taumaturgo descrito por su biógrafo,

presumiblemente fue un personaje conocido sólo en su tierra en un primer momento.

Del escrito de Jerónimo se deduce que Hilarión nació en Tabatha, en las cercanías de Gaza, de padres paganos; se estableció en Alejandría como discípulo de un gramático. Tras la conversión, de la que no sabemos nada, se sintió atraído por el ermitaño Antonio (abad), al que bien pronto se unió; pero, tras una breve estancia en el desierto egipcio, no soportando las muchedumbres que acudían a la celda del santo, decidió volver a su patria y distribuir sus pertenencias entre los pobres, para después retirarse, a la edad de quince años, a la soledad del desierto, a siete millas de Mayuma, el mercado de Gaza. Tras un largo período de dura ascesis, Hilarión comenzó a realizar los primeros milagros, atrayendo, a su vez, a muchísimos fieles y a un gran número de anacoretas, deseosos de imitar su estilo de vida. Habiendo perdido su originaria y deseada soledad, el santo, con más de sesenta años, cansado de las gentes ávidas de curación y de exorcismos, abandonó Gaza, dando comienzo a una serie de peregrinaciones. Tras acudir a Egipto a la tumba de Antonio, y tras una breve estancia en el desierto, se trasladó a Bruchium, en las cercanías de Alejandría, y poco tiempo después decidió dirigirse a Occidente donde no era conocida su fama taumátúrgica. A partir de este momento, Hilarión inició una verdadera y auténtica peregrinación a través del Mediterráneo, que le llevó primero a Sicilia, después entre los bárbaros de Dalmacia (y allí salvará a la ciudad de Epidaurum primero de un dragón y después de un

maremoto) y, finalmente, tras diferentes peripecias, llega a Chipre, donde terminará sus días escondido en un inaccesible refugio de montaña.

Dirigida no solamente a presentar un fundador, imitador de Antonio, al monacato palestino, sino también a poner de relieve una existencia ascética ejemplar, la *Vita Hilarionis* que, como ha llamado la atención Christine Mohrmann, «parece prefigurar las peregrinaciones de los monjes irlandeses», anticipando también el «tono de la *Peregrinatio Brendani*», ha constituido para los hagiógrafos medievales un autorizado punto de referencia, no solamente por los fines de la vida ascética, sino también por los evidentes fines pastorales de las narraciones de los milagros, generalmente inspiradas en el modelo evangélico, y por la presentación de la gracia divina como un don que mueve la voluntad misma del taumaturgo y que no puede ser escondida.

Hilarión se representa generalmente como un anciano con barba blanca hasta el pecho, con hábitos de monje, pero también desnudo o cubierto de hojas.

BIBL.: BHL 3879-3880 y *Novum Suppl.*, 424-425; BHG 751z-756n; AS *Octobris IX*, Bruselas 1858, 16-59; BS VII, 731-735; VS X, 692-708; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ J. M., *El diablo en las vidas de los fundadores del monacato en el Bajo Imperio: san Antonio, san Martín de Tours e Hilarión de Gaza*, en *Estudios de historia medieval. Homenaje a Luis Suárez*, Valladolid s. d., 51-65; CAMERON A., *Echoes of Vergil in St. Jerome's Life of St. Hilarion*, *Classical Philology* LXIII (1968) 555ss; COLLEIRO E., *St. Jerome's Lives of the Hermits*, *Vigiliae Christianae* 11 (1957) 161ss; GRÜTZMACHER G., *Hilarion* en *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche VIII* (1900³) 54ss; HENDRIKX E., *Saint Jérôme en tant qu'hagiographe*, *La Ciudad de Dios* 182 (1968) 661ss; ISRAEL W., *Die Vita sancti Hilarionis des Hie-*

ronymus als Quelle für die Anfänge des Mönchtums kritisch untersucht, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 23 (1880) 129-165; LEONARDI C., *I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al Medioevo*, en *Pasaggio dal mondo antico al Medioevo, da Teodosio a San Gregorio Magno*, Roma 1980, 435-476, 442-447; VOGÜÉ A. DE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité I, 2, Le monachisme latin. De l'itinéraire d'Égérie à l'éloge funèbre de Népotien (384-396)*, Paris 1993; ZÖCKLER D. O., *Hilarion von Gaza. Eine Rettung*, Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 3 (1894) 146ss.

E. Susi

HILARIÓN DE GEORGIA

822-875 – monje – fiesta: 19 de diciembre

Nacido hacia el año 822, descendía de una noble familia y en joven edad se hizo monje, iniciando su vida monástica en un eremitorio mandado construir expresamente para él por su padre. Transcurrió aquí un largo período de tiempo, para trasladarse después a otro monasterio, donde pasó cerca de diez años. A la edad de treinta años aproximadamente fue nombrado hegúmeno de otro monasterio, pero poco después abandonó su tierra natal y marchó a Tierra Santa. Peeters subraya que, en la historia de la vida de Hilarión, su mayor aspiración fue la del exilio voluntario. En efecto, Hilarión consideraba la peregrinación como una forma de vida superior, mejor que la eremítica y ascética. Por ello la peregrinación se pone de relieve en la *Vita*, constituyendo su *leit-motiv*. Llegado a Tierra Santa, Hilarión, según Peeters, permaneció allí siete años (para Sabinin, diecisiete), y desde aquí volvió a su tierra natal, donde fundó numerosos monasterios, transformando en monasterio la casa misma de sus

padres. Es particularmente destacable la parte de la *Vita* que describe la peregrinación a Tierra Santa, por cuanto resalta la curiosidad del lector, deteniéndose, igual que en un relato de viajes, en todos los lugares santos de la vida de Jesús: el monte Tabor, el Gólgota, el Jordán y el huerto de Getsemaní. Se recuerda también una permanencia de Hilarión en Constantinopla. De vuelta de aquella ciudad se estableció durante cinco años en el monte Olimpo, en Bitinia, y después fue a Roma para venerar, según narra la *Vita*, las reliquias de los santos \nearrow Pedro y \nearrow Pablo. Testigo de este viaje es el discípulo de Hilarión, Isaac. Los dos monjes vivieron en Roma dos años. Hilarión se distinguió obrando allí numerosos milagros. Tras una aparición de la Virgen, que le ordenó salir de Roma, Hilarión fue a Tesalónica, donde morirá, según Peeters, el año 875, según Sabinin, el 882. Por la *Vita* sabemos que murió el 19 de noviembre, sábado, reinando Basilio el Macedonio y durante el patriarcado de Ignacio. Todas estas circunstancias se produjeron precisamente en el año 875 y no en el año 882, lo que favorecería la datación propuesta por Peeters.

Inmediatamente después de la muerte del santo ocurrieron algunas curaciones milagrosas, cuya fama llegó hasta el emperador Basilio, quien ordenó trasladar las reliquias del santo a Constantinopla. Las reliquias fueron depositadas en el monasterio georgiano de Romana, hoy destruido, que parece que estaba situado en lo alto de la ciudad. De Hilarión, aunque en la *Vita* se diga que su culto estaba muy extendido, no quedan vestigios ni en la hagiografía griega, ni en los sinaxarios, ni en los calendarios. En Tesalónica,

donde el santo vivió e hizo milagros, no han quedado testimonios de su veneración.

Según Sabinin, la primera versión de la *Vita* del santo fue escrita directamente en griego por un monje llamado Basilio, por orden del emperador Basilio el Grande, y traducida posteriormente al georgiano por el monje Teófilo, más tarde metropolitano de Tarso, por orden del rey David III. Según Peeters, es más verosímil que la *Vita* fuera compuesta inicialmente en georgiano por un monje del monasterio de Romana hacia finales del s. X. La *Vita* propuesta por Peeters en traducción latina es la denominada del «Monte Athos», extraída del manuscrito 558 del Museo Arqueológico eclesiástico de Tbilisi, un ejemplar de pergamino que se remonta a 1074 (la *Vita*, en la que parece trabajaron numerosos monjes, fue quizá hallada en el monasterio georgiano de Porta, en Grecia, pero que se cree procede del Monte Athos).

No se han conservado representaciones iconográficas de Hilarión en la ciudad de Tesalónica. Su fiesta se celebra el 19 de diciembre.

BIBL.: MURAV'EV A., *Zitija svyatykh rossiskoj cerkvi takze iverskich (Nojabr')*, San Petersburgo 1860, 159-186; PEETERS P., *Illarion d'Ibérie*, AB 33 (1913) 236-269; SABININ M., *Polnoe zizneopisanie svyatykh gruzinskoi cerkvi*, San Petersburgo 1882.

N. Kaucisvili

HIPÓLITO

Ss. II-III? – mártir – fiesta: 13 de agosto

Sobre la persona y la trayectoria histórica del santo romano celebrado el

13 de agosto, y sobre la problemática identificación con uno o más de los autores de lengua griega del período entre los ss. II-III, existe un complejo debate histórico-literario todavía abierto. Durante mucho tiempo ha imperado la interpretación propuesta en el siglo pasado, que armonizaba una rica gama de fuentes literarias, hagiográficas, litúrgicas y arqueológicas, y elaboraba una hábil reconstrucción de la figura y de la biografía del presbítero romano Hipólito: escritor de los más fecundos, cultivó diferentes géneros (exégesis, homilética y tratados antiheréticos), aprovechando sus conocimientos de filosofía y su amplia cultura; habría sostenido posiciones rigoristas en materia de doctrina y de eclesiología, se habría opuesto –como cabeza de una comunidad cristiana rival– a los papas \nearrow Ceferino (199-217) y \nearrow Calixto (217-222), formando en Roma una Iglesia cismática; habría sido arrestado y condenado a las minas de Cerdeña junto al papa \nearrow Ponciano en el 235 por orden del emperador Maximino, perseguidor de los cristianos: allí habrían encontrado la muerte, a poca distancia temporal uno del otro, pero después de haberse reconciliado. Hipólito habría exhortado a los propios fieles a volver a la «gran» Iglesia, y la pacificación lograda tras su martirio habría sancionado el culto que se le atribuyó entre los demás mártires romanos.

Esta reconstrucción combinaba muchas informaciones antiguas debidas a los escritos, a la vida y a la muerte de un personaje conocido con el nombre de Hipólito, a partir de las noticias (cf EUSEBIO, *Hist. eccl.* VI, 20.22), sobre un Hipólito, jefe de una iglesia desconocida, autor de muchos

escritos presentes en las bibliotecas de Jerusalén y de Cesarea, entre los que se encuentra un cómputo cronológico de la Pascua, fundado sobre un ciclo de dieciséis años y regulado en razón del primer año del reinado del emperador Alejandro Severo. Pocos decenios más tarde, el Cronógrafo del 354 señala el año 235 como fecha de la deportación a Cerdeña del presbítero romano Hipólito y del papa Ponciano, y –en el mismo documento– la *Depositio martyrum* registra la fecha del 13 de agosto como deposición del papa en el cementerio de Calixto en la vía Apia y la de Hipólito en el cementerio de Tiburtina, ambos cuerpos fueron trasladados a Roma desde la isla.

La tradición sobre Hipólito, mártir romano, parece sólida, y ya enriquecida por elementos legendarios, en el poema compuesto por el papa [✓]Dámaso (366-384) quien, en su intensa obra de promoción del culto de los mártires locales, también hizo restaurar el sepulcro de Hipólito: el texto epigráfico narra la adhesión del presbítero al cisma de Novaciano, que estalló en Roma tras la elección del papa [✓]Cornelio en el 251, y su vuelta a la Iglesia en tiempos de persecución, cuando exhortó a sus seguidores a secundar la fe católica, mereciendo de este modo ser venerado como un mártir. El mismo Dámaso advertía a sus lectores que el relato provenía de una tradición oral que no podía verificarse: se ha de suponer que a la memoria de la implicación de Hipólito en un cisma y a las relativas elaboraciones legendarias relacionadas con su culto se superpongan las circunstancias de la vida eclesial de Roma en tiempos de Dámaso, con la

reaparición de grupos cismáticos, de modo que Hipólito pudiese representar para ellos el modelo de cismático que regresa al seno de la Iglesia y que, por ello, es compensado por el cielo, convirtiéndose en modelo de «santa» conducta. Desde el punto de vista histórico, el poema damasiano muestra el anacronismo y la confusión ya imperantes en la tradición local sobre Hipólito, señalado como seguidor de un cisma que se produjo en realidad casi veinte años después de acaecida su muerte, y acreditado de un martirio relacionado con circunstancias político-eclesiásticas bien distintas.

A comienzos del s. V la leyenda del mártir aparece incrementada posteriormente con aportaciones provenientes de la hagiografía: el poeta hispano Prudencio dedica en el *Peristephanon* un himno a Hipólito (XI, 17-38 y 79-152), después de haber visitado la tumba romana y de haber leído el poema de Dámaso, que parafrasea con gran libertad, añadiendo la descripción de las solemnes y concurridas ceremonias que se celebraban en el sepulcro, así como describiendo el fresco que adornaba la cripta, representando el martirio de Hipólito. La escena, según Prudencio, se habría desarrollado en Porto, donde realmente existía un culto antiguo al santo, localizado en una iglesia dedicada a él, mencionada en el *Martirologio Jeronimiano* y destinado a ofrecer material para la leyenda de Hipólito de Porto: por lo que parece, el mártir local Nono identificado –a causa de una difundida praxis de devoción– con el titular de la basílica, de la que se celebra la dedicación en la fecha indicada por el *Jeronimiano* (22 de agosto).

Por tanto, ninguna de las antiguas fuentes sobre el mártir Hipólito alude a su actividad como escritor, exegeta o apologista: pero la información de Eusebio de Cesarea es retomada por san [✓]Jerónimo que en el *De viris illustribus* añade doce obras de un obispo Hipólito –de una sede desconocida– a las de la lista eusebiana; en el *Chronicon* lo menciona en el año 228 dentro de una serie de obispos orientales, e incluso llega a atribuirle el título de mártir; y como «obispo y mártir» o, a partir del s. VI, como «obispo de Roma», el escritor Hipólito es indicado a menudo en las fuentes orientales.

La cuestión sobre Hipólito pareció aclararse con el estudio de la célebre estatua –antes en el Museo lateranense y hoy en el atrio de la Biblioteca Vaticana– que representa un personaje sentado en un trono, en cuyas paredes están inscritos algunos títulos de obras, en parte coincidentes con las descritas por Eusebio y por Jerónimo, así como un ciclo pascual de dieciséis años que comienza precisamente con el primer año del reinado de Severo Alejandro. La estatua fue mutilada gravemente en 1551 en las cercanías de la vía Tiburtina, es decir, cerca del lugar del antiguo cementerio dedicado a Hipólito: según este dato topográfico y las coincidencias –el canon pascual con características análogas a aquel del que había hablado Eusebio y la correspondencia de algunos títulos–, el humanista Pirro Ligorio indicó a Hipólito en 1553 como el personaje de la estatua, e hizo restaurarla con los rasgos ideales del santo. Sólo recientemente se ha puesto en duda esta opinión tradicional, después de que Margarita Guar-

ducci haya visto en la estatua una originaria figura femenina de la época antoniana, y de que otros estudiosos hayan relacionado el cómputo pascual y el elenco de los títulos con la representación alegórica de una ciencia. De todas formas, es evidente la relación con la memoria del escritor Hipólito.

Mucho más determinante para la reconstrucción de la obra y la figura del personaje fue el descubrimiento, a mediados del siglo pasado, del manuscrito del s. XIV de una obra –los *Philosophoumena*, o la *Confutación de todas las herejías*– publicada bajo el nombre de Orígenes, pero más correctamente atribuida al Hipólito recordado por las fuentes antiguas como autor de un tratado antiherético. Las noticias biográficas que aparecen como conclusión del escrito (el relato en primera persona del conflicto doctrinal y disciplinar con los papas Ceferino y Calixto, y la consiguiente constitución de una comunidad rival de los seguidores del presbítero) permitían, por tanto, conciliar los datos contradictorios de la tradición sobre el «obispo» romano Hipólito (como cabeza de un grupo cismático), acogiendo también las fuentes –autorizadas por su antigüedad y calidad– sobre la deportación a Cerdeña junto al papa Ponciano y sobre la desaparición del cisma tras la reconciliación de los dos condenados, venerados ambos en la Iglesia romana.

A partir de 1950, la cuestión sobre Hipólito se reabrió, después de que Pierre Nautin propusiese una revisión total de la interpretación acreditada, que habría superpuesto indebidamente e identificado a dos personajes distintos entre sí (*Hippolyte et Josipe*,

París 1947). Actualmente se piensa en la existencia de dos, o incluso tres, Hipólitos. Al menos el Hipólito obispo oriental, autor de obras doctrinales y el presbítero romano cismático, distinto del mártir venerado en la vía Tiburtina.

Más allá de los problemas de orden histórico-literario, no es menos incierta la cuestión sobre la hagiografía del mártir romano Hipólito, objeto de culto de gran difusión también fuera de Roma y de Italia. Esta fue favorecida por la precoz asociación de su nombre con el de san \wedge Lorenzo, más célebre y venerado, a cuya trayectoria y a cuya suerte lo acercaban la proximidad de los datos topográficos y litúrgicos: Lorenzo estaba, de hecho, sepultado en el *ager Veranus* de Tiburtina, donde todavía hoy puede encontrarse su basílica y, por tanto, en un lugar próximo al de la tumba de Hipólito. Por otro lado, sus celebraciones también eran próximas en el calendario: el 10 y el 13 de agosto. Una novela plagada de fantasía, compuesta en la segunda mitad del s. IV y conservada bajo el nombre de *Passio Polychronii* traducida en lenguaje narrativo tal proximidad de lugar y culto, y hacía de Hipólito un personaje de la historia de los santos \wedge Sixto II y Lorenzo, como vicario del prefecto Valeriano y carcelero de Lorenzo, convertido y bautizado por este último y, finalmente, condenado a un martirio de particular crueldad: el mismo –por otro lado– que ya contaba el mencionado himno de Prudencio, pero ambientándolo en Porto y contaminado con la tradición local, desarrollada autónomamente, que confluyó en los martirologios: la romana sobre el presbítero cismático Hipólito.

Ya a finales del s. IV la devoción a

san Hipólito aparece consolidada en diferentes lugares, en la misma línea de los mártires Sixto y Lorenzo. Los tres santos son objeto de culto en el norte y centro de Italia, como prueban la construcción de oratorios dedicados a San Sixto y a San Hipólito en la basílica de San Lorenzo en Milán, la capilla en Roma en el Esquilino, y la dedicación de la basílica de Fossombrone recordada por el *Martirologio Jeronimiano* el 2 de febrero. La imagen de Hipólito aparece junto a aquellas de Sixto y Lorenzo en los célebres mosaicos de San Apolinar Nuevo en Ravena (mitad del s. VI), y en algunos decenios posteriores la de los mosaicos de San Lorenzo en Verano. El culto está documentado también en África, donde una serie de inscripciones recuerdan la deposición de reliquias de los tres santos, y donde el calendario de la Iglesia de Cartago señala la fiesta de san Hipólito; la fecha aparece también en el *Oracional Visigodo* en España (s. VII) y más tarde en el *Calendario Marmóreo* de Nápoles.

La iconografía de Hipólito refleja –en la difusión y en las variantes– tanto el éxito de su culto como la variedad de las diferentes interpretaciones posibles en relación a la identidad del santo: mártir, escritor, carcelero, representados con vestidos de diácono, de filósofo o de soldado. La circulación local de tradiciones específicas hagiográficas hace verosímil la razón de la preferencia por determinadas escenas, en particular por aquella cruenta y teatral del martirio, y por los atributos militares (lanza, espada, llaves de la cárcel): esta iconografía parece especialmente común en la zona francesa y alemana, con toda

probabilidad debido a la presencia de las reliquias del santo en la abadía dedicada a san Hipólito en Alsacia. En la Italia renacentista predominan, sin embargo, las representaciones junto a san Lorenzo, en el momento de recibir el bautismo, o incluso con aspecto juvenil y con ricas vestimentas, con la palma del martirio en la mano.

BIBL.: BHL 3960-3969 y *Novum Suppl.*; BS VII, 868-879; DPAC I, 1039-1043; LThK V, 378-380. Sobre la cuestión histórico-literaria véanse los trabajos publicados en *Ricerche su Ippolito*, (Studia Ephem. «Augustinianum» 13, Roma 1977); y *Nuove ricerche su Ippolito*, ib 30, Roma 1989; para la interpretación tradicional, con el examen de los diferentes géneros de fuentes: ACHELIS H., *Hippolitstudien*, TU 16, 4, Leipzig 1897; un reciente examen del problema, con abundante bibliografía, se encuentra en la *Introducción* de E. NORELLI a Hipólito, *L'Anticristo*, Florencia 1987.

En castellano: *Hipólito de Roma. La Tradición Apostólica*, Ichthys 5, Buenos Aires 1990; ALTANER B., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 162-166; QUASTEN J. (dir.), *Patrología I*, ed. esp. por I. ONATIBIA, BAC, Madrid 1961, 445-451; TREVIANO R., *Patrología*, BAC, Madrid 1994, 135-142.

Para el culto y las tradiciones hagiográficas: DELEHAYE H., *Recherches sur le légendrier romain*, AB 51 (1933) 58-66; PALACHKOWSKY W., *La tradition hagiographique sur S. Hippolyte*, St. Patr. III, Berlín 1961, 97-107. Para la iconografía: KAFTAL 1985, 561-563.

M. Forlin Patrucco

HOMOBONO

1150 ca.-1197 – laico – canonizado el 12 de enero de 1199 – fiesta: 13 de noviembre

Fuera de Cremona, donde nació (hacia 1150) y murió el 13 de noviembre de 1197, Homobono no es un personaje demasiado conocido en la actualidad. Sin embargo fue el primer san-

to laico no noble canonizado por el papado. Inocencio III, en efecto, a solicitud del obispo de Cremona, Sicardo, inscribió a este artesano y si-cader de paños en el catálogo de los santos el 12 de enero de 1199 con la bula *Quia pietas*. Esta última constituye la fuente más antigua sobre el personaje. A ella deben añadirse tres *Vitae* latinas del s. XIII, un oficio coral dividido en nueve *lectiones* que ha llegado hasta nosotros en un manuscrito litúrgico espléndidamente miniado (Cremona, Museo cívico, cod. IX, ff. 241ss) y una *Vita* de comienzos del s. XVI, publicada por Surio, en la que se han inspirado todas las biografías posteriores. Estos textos, que carecen de precisión cronológica, no ofrecen una misma imagen del santo. Según la bula de canonización y la *Vita Cum orbita solis*, compuesta sin duda por el obispo Sicardo antes de la canonización, Homobono habría sido un piadoso laico, muy asiduo a la misa diaria y a las horas canónicas. Deseaba ardentemente la paz, y por eso trabajó en Cremona para restablecer la concordia entre los ciudadanos. En particular distribuía abundantes limosnas a los pobres, que hospedaba de buen grado en su casa, daba de comer a los hambrientos y aseguraba a los difuntos una sepultura decorosa. Luchó valientemente contra las herejías, y esto le ocasionó serios problemas en su ciudad. Murió mientras asistía a misa, durante la cual tenía la costumbre de permanecer arrodillado rezando. Este retrato corresponde al ideal del *laicus religiosus* que se santifica a través de una gran devoción y la práctica de las obras de misericordia, que la Iglesia trataba

entonces de difundir entre el pueblo de las ciudades lombardas.

Las dos biografías redactadas durante el s. XIII enriquecen este cuadro con significativos particulares y dan gran importancia a sus prácticas ascéticas, sobre todo a la de la flagelación, que se infligía en secreto, y a su profesión de sastre. Tras unos treinta años transcurridos en la actividad artesanal y en el comercio, el santo se habría dedicado a las obras espirituales y caritativas, después de una conversión debida al repentino rechazo que le producía el dinero. Estas *Vidas* dicen también que Homobono pertenecía a la familia de los Tucenghi (*de Tucengo*), que estaba casado y era padre de familia, y que ejercía con honradez su profesión, «cosa que sucede raramente», según el autor de uno de estos escritos (*Labentibus annis*), redactado sin duda por encargo de un consorcio de sastres.

Después de su muerte sucedieron numerosos milagros en su sepulcro, inicialmente colocado en la iglesia de su barrio, San Eligio, antes de ser trasladado a la catedral de Cremona. Sin embargo, a pesar de la canonización por parte de Inocencio III en 1199, no se puede decir que su culto haya alcanzado gran difusión, quizá por la pertenencia de su ciudad al partido gibelino y por la protección que dispensó a los herejes hasta 1270 ca. En el transcurso del s. XIII la devoción a Homobono está documentada sólo en alguna que otra gran ciudad comercial del norte de Italia (Milán, Reggio Emilia, Módena, Venecia, donde aparece en los mosaicos de San Marcos). No se convirtió en patrono de su ciudad hasta el s. XIV y, sobre todo, tras la institución por parte del obispo Hu-

golino en 1536 del «Consorcio de San Homobono», hermandad unida a la catedral, cuyos miembros pertenecían a una restringida elite ciudadana. Su estatua fue colocada entonces en el pórtico de la catedral, al lado de la Virgen María, a la cual está dedicada la iglesia, y de san Himerio, antiguo patrono de la ciudad. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del s. XIV, el culto experimentó una notable difusión, ya que Homobono fue nombrado patrono por excelencia de las asociaciones profesionales y de las agrupaciones de sastres no sólo en el norte de Italia, sino también en Suiza (fue venerado en Basilea bajo el nombre de Gutman) y en los Países Bajos. En el s. XVI la devoción llegó a Roma, donde en 1570 se le dedicó una iglesia en las proximidades del foro y, posteriormente, en el s. XVII, a Provenza y España. Pero entre finales del s. XVIII y comienzos del s. XIX, la desaparición de las corporaciones hizo caer a san Homobono en el olvido, salvo en la ciudad de Cremona, en la que su fiesta siempre es celebrada con cierta solemnidad el 13 de noviembre.

BIBL.: BHL 3971 y *Suppl.* 431; Bula de canonización *Quia pius* (12 de enero de 1199), ed. O. HAGENEDER-A. HAIDACHER, *Die Register Innocenz' III*, I, Graz-Colonia 1964, 761-764; BS IX, 1173-1175; LCI VI, 543-544; *Vita*: S. GATTA (ed.), *Labentibus annis*. *Bollettino Storico Cremonese* 3 (1938) 163-170 (BHL 3971).

VAUCHEZ A., *La santità in Occidente nel Medio Evo*. Bolonia 1989. 162-164 y 339-344; *Le Trafiquant céleste. Saint Homebon de Crémone (†1197), marchand et «père des pauvres»*, en *Horizons maritimes et itinéraires spirituels (Mélanges M. Mollat)* I, París 1986, 115-122; ZANONI F., *Vita metrica dei Santi Imerio e Omobono secondo gli uffici ritmati dei corali della cattedrale*. Cremona 1957.

A. Vauchez

HONESTO DE NIMES

S. III – ¿mártir? – fiesta: 28 de noviembre

Las noticias de Honesto nos han llegado a través de las *Actas de san Fermín* de Bosquet y, sobre todo, de las publicadas por Maceda, ambas de escaso rigor histórico. Natural de Nimes, fue atraído Honesto por la fama y milagros de san Saturnino, obispo de Toulouse, a mediados del s. III. Saturnino lo habría ordenado sacerdote y enviado a predicar el evangelio en las tierras situadas al sur de los Pirineos. Una vez en Pamplona, se puso a predicar en las cercanías del templo de Diana, adonde acudían los prohombres de la ciudad para realizar sus sacrificios. Llamó la atención al senador Firmo la nueva doctrina que escuchaba de labios de Honesto y le dijo que se uniría a ella si acudía a la ciudad su maestro Saturnino. Llamado este, se presentó en Pamplona; tras su predicación se puso a bautizar con Honesto a cuarenta mil nuevos cristianos, entre ellos a Firmo y a toda su familia, incluido, desde luego, su hijo \nearrow Fermín.

Vuelto Saturnino a Toulouse, quedó Honesto al frente de la comunidad navarra, dedicándose a la formación de Fermín, al que envió a la ciudad francesa, donde fue ordenado sacerdote y obispo de San Honorato. Durante varios años permaneció el misionero en Pamplona, hasta que ya anciano, según las actas, volvió a Toulouse, donde terminó sus días. Nada sabemos de este final: para unos es confesor, para otros fue martirizado. La devoción de san Honesto de Navarra nace en 1187 con la llegada de la primera reliquia de san Fer-

mín. De todas maneras, con anterioridad era venerado en Gاليا. Sus restos se hallan en varios santuarios: en la iglesia de Saint Denis de Chatre y en la abadía de Yerres, en París, diócesis de Versailles. En la basílica de Saint Sernin de Toulouse, capilla de San Marcial, se venera una urna del s. XVII con varias reliquias de san Honesto; en bajorrelieve se puede ver al santo en oración; bendecido por san Saturnino, parte a predicar el evangelio; predica a los ciudadanos de Pamplona ante los templos paganos.

Pocas son las representaciones de san Honesto que conocemos. En varios templos de Navarra, capillas de San Fermín y Virgen del Camino, basílica de San Gregorio de la Berrueza, se le venera con atuendos de sacerdote: sotana, sobrepelliz, estola y bonete. Su fiesta se celebra el 28 de noviembre.

BIBL.: *Actas de san Fermín (Histoire de l'Église Gallicane* II, 146, Bosquet 1636; DE MACENA M. J., *Actas sinceras nuevamente descubiertas de los santos Saturnino, Honesto y Fermín*, Madrid 1798; DE VERDÚN Y GUENDULÁIN J. J., *Libro de las milagrosas vidas de san Saturnino y san Fermín*, Puente la Reina 1963; GOÑI GAZTAMBIDE J., *Historia de los obispos de Pamplona*, Pamplona 1979.

J. Arraiza Frauca

HORMISDAS

†523 – papa – fiesta: 6 de agosto

Hijo de Justo y perteneciente a una rica familia aristocrática de Campania, estrechamente unida a la Iglesia, Hormisdas nació en Frosinone y antes de la ordenación había estado casado, teniendo un hijo, \nearrow Silverio, que fue papa (536-537) y compuso el epi-

tafio del padre. Antes de ser elegido y consagrado papa el 20 de julio del 514, Hormisdas tuvo un papel importante en la Iglesia romana durante el pontificado de \nearrow Símaco (498-514), de quien fue uno de sus más íntimos colaboradores, desempeñando delicados e importantes encargos y participando en concilios. Su pontificado estuvo caracterizado por una intensa actividad en la afirmación de la autoridad de la Iglesia de Roma, tanto en Oriente como en Occidente, y su actividad se rigió por una fuerte conciencia de la ortodoxia romana y por una gran firmeza política. En Roma, como es recordado por el *Liber Pontificalis* y por su epitafio, Hormisdas se esforzó, tras su elección, en recomponer la unidad rota tras el cisma laureniano que había causado divisiones y enfrentamientos en el clero. Dotó a la basílica vaticana de riquísimos objetos litúrgicos y encargó al monje escita Dionisio el Pequeño traducir al latín los cánones sinodales de la Iglesia griega. El *Liber Pontificalis* cuenta también la noticia de que en el curso de su pontificado existió una gran persecución de los maniqueos, cuyos libros fueron quemados delante de San Pedro. Pero los resultados más significativos del pontificado de Hormisdas se obtuvieron en Oriente, entonces separado de la Iglesia de Roma a causa del cisma acaciano (484-519). En el 515 el emperador Anastasio, en un momento de debilidad política, intentó una reconciliación con la Iglesia de Roma, proponiendo la convocatoria de un concilio destinado a restablecer la unidad cristiana. Pero a pesar del envío a Oriente de dos delegaciones preparadas con esmero por parte del pontífice, que

también había consultado a Teodorico, no fue posible encontrar un acuerdo. Fue tras la muerte de Anastasio y con la llegada de su sucesor Justino y su sobrino Justiniano, cuando se pudo atajar la controversia. Las inflexibles condiciones presentadas por Hormisdas en favor de las formulaciones cristológicas del concilio de Calcedonia, del primado de la Iglesia de Roma como sede apostólica por excelencia y lugar en el que la fe católica siempre se había conservado en su pureza íntegra, así como la condena de Acacio y de los obispos orientales contaminados por el monofisismo, fueron aceptadas y suscritas en el palacio imperial de Constantinopla por el patriarca Juan en el 519. El éxito de Hormisdas fue posible gracias también a la voluntad de Justino y Justiniano que, aunque eran favorables a las tesis del concilio de Calcedonia, veían en el acuerdo con la Iglesia de Roma un presupuesto indispensable para sus aspiraciones políticas en Italia. Como testimonio de la intensa actividad de Hormisdas contamos con un imponente epistolario (con 75 cartas de Hormisdas y 60 a él dirigidas), que demuestra cómo el pontífice fue activo también en Occidente, sobre todo en Galia, donde dirigió al menos ocho cartas a \nearrow Avito de Vienne y a \nearrow Cesáreo de Arles, y en España, donde sus esfuerzos se centraron en consolidar la institución del vicariato. Murió el 6 de agosto del 523 y fue sepultado en San Pedro. Su nombre aparece en el *Martirologio* de \nearrow Adón de Vienne y también en el *Martirologio Romano* con fecha del 6 de agosto.

BIBL.: BS IX, 1237-1240; DThC VII, 761-776; LP I, 54; LThK V, 483; GUNTHER O.

(ed.), *Epistulae Imperatorum Pontificum aliorum... Avellana quae dicitur collectio*, en CSE 35, 2, Viena 1888, 495-742; HAACKE W., *Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas*, Analecta Gregoriana 20 (1939) 10-14; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 56-58; SOTINEL C., en P. LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, París 1994, 825-827.

U. Longo

HUGO DE CLUNY

1024-1109 – abad de Cluny – canonizado en 1120 – fiesta: 29 de abril

Hugo I de Cluny, llamado también Hugo de Semur o Hugo el Grande (sexto abad de Cluny), perteneciente a la alta aristocracia de Borgoña, ya que su padre, Dalmacio de Semur, era hermanastro del conde de Chalon. Nació en 1024, y después de haber frecuentado la escuela catedralicia de Auxerre, o de Chalon-sur-Saône (1030-1035), con quince años, decide entrar en Cluny. En 1047 se convierte en prior de aquel monasterio, y en 1049 fue el primer abad cluniacense que fue elegido por los monjes (y no designado por el predecesor). Su mandato representa el apogeo de la historia de Cluny. Llevando a término una iniciativa que seguramente había partido de \nearrow Odilón, Hugo hizo componer los primeros cartularios del monasterio; dio a Cluny nuevas normas (redactadas por Bernardo y Udalrico de Zell); levantó Cluny III, la iglesia más grande de la cristiandad latina desde finales del s. XI hasta la construcción de San Pedro en Roma. Bajo su mandato la *Ecclesia Cluniacensis* se extendió con vigor, alcanzando nuevas regiones, en particular, a la Inglaterra conquistada por Guillermo de Normandía y a aquella

área de frontera de la cristiandad latina representada por el reino de León y Castilla.

Durante su gobierno la *Ecclesia* comprende todas las formas de vida consagrada: cenobitismo, eremitismo y reclusión para las mujeres en Marcigny-sur-Loire. Tal conjunto representa, según la imagen usada por uno de los biógrafos de Hugo, Egidio, una especie de arca de Noé que hospeda a todos los elegidos que han sabido separarse de los malvados atractivos del mundo. Hugo de Semur obtuvo del papado un estatuto privilegiado para Cluny y sus aldeaños: no sólo fueron reforzadas la inmunidad y las exenciones, sino que, por parte de \nearrow Urbano II (que había sido cluniacense), fueron enviadas al abad las insignias pontificales. Como cabeza de esta inmensa comunidad eclesial, Hugo se convierte en una especie de archiabad que gobierna abadías y prioratos dependientes de Cluny. \nearrow Gregorio VII contribuyó a su desarrollo proponiendo a Cluny, junto a San Víctor de Marsella, como modelo de «libertad romana» y proclamando a sus abades santos en cuanto tales. Como contrapartida, Hugo de Semur, en calidad de legado, fue un activo defensor del papado en un momento trágico de la historia de la cristiandad, la lucha de las investiduras. Como todos los abades cluniacenses de las primeras generaciones, mantuvo estrechas relaciones con el Imperio. Hugo apadrinó a Enrique IV y desempeñó una obra de mediación entre su hijo espiritual y Gregorio VII en 1077, en tiempos del episodio de Canossa. Este papel de mediador explica la moderación de las posturas de Hugo en el contexto de la reforma de la Iglesia. Sus escri-

tos son pocos: se conocen nueve cartas (entre otras, a Guillermo el Conquistador, Felipe I de Francia y Anselmo de Canterbury), algunos estatutos y un sermón.

Contrariamente a sus predecesores Mayolo y Odilón, Hugo no fue objeto de culto espontáneo en Cluny tras su muerte. Su dossier hagiográfico es muy complejo. Hugo de Semur, muerto en 1109, no parece que fuese venerado antes de 1120. Ahora bien, los años en torno al 1120 representan una época de crisis interna en Cluny. Este hecho, junto con la creciente importancia atribuida por el papado a la hagiografía abacial cluniacense, explica la intensa elaboración y recomposición que caracterizaban el complejo dossier de Hugo. Según los estudios de F. Barlow y A. Kohnle, se puede reconstruir así el intrincado cuadro. Inicialmente, es decir, entre 1109 y 1120, existía una base de anécdotas que quizá no poseían aún forma literaria, a menos que el enigmático Ezelo (autor citado por los hagiógrafos posteriores, pero del que no se conoce el texto) hubiese compuesto un relato de la vida antes de 1120. En ese año, es decir, con ocasión de la canonización de san Hugo hecha por el papa Calixto II, el abad Poncio de Melgueil (1109-1122) encargó dos redacciones: la primera fue confiada a los cluniacenses «conservadores» de su ambiente (el «partido» adversario, el de los «renovadores», que estaba guiado por el futuro Pedro el Venerable), es decir, a Hugo de Gournay (BHL 4011) y Egidio (BHL 4007); la segunda, a un literato de gran valor, Hildeberto de Lavardin (BHL 4010), quien trabajó partiendo del texto de Egidio y del enigmático

Ezelo. Este primer florecimiento se agotó tras la abdicación de Poncio de Melgueil (1122). Rinaldo de Vézelay, sobrino de san Hugo, retomaría entonces la iniciativa (BHL 4008 y 4009), y con él dos anónimos (BHL 4012b y 4013): todos trabajaron partiendo de los escritos precedentemente elaborados. Pero de todos estos textos fue seguramente la *Vita* de Egidio la que tuvo mayor difusión.

Hugo de Semur concluyó la serie de grandes santos abades cluniacenses (A Odón, Mayolo, Odilón, Hugo) cuyas vidas en el transcurso del s. XII fueron reunidas en un ciclo coherente de cuatro textos (*Vitae quattuor abbatum*) que representan una especie de *Gesta* de la *Ecclesia Cluniacensis*. Fue precisamente en la fecha del aniversario de Hugo (el 29 de abril) cuando la tradición cluniacense adoptó la costumbre de festejar a sus santos abades. Después se inició una nueva tradición hagiográfica cluniacense, la de promover el culto de monjes «de base», como Benedicto, Gerardo y Mateo de Albano, honrados en el *De miraculis* de Pedro el Venerable. La figura de Hugo, quizá más que las de los abades que le precedieron, fue la de un abadrey, que con prudencia y bondad ha extendido el poder y la influencia de Cluny, retrasando su declive.

La iconografía del santo ha quedado concentrada en los monasterios cluniacenses. Al s. XII se remonta un capitel de la abadía cluniacense de Saint-Jean de Grandson (Suiza) —fundada por el mismo Hugo— en el que está esculpido el abad donando dicha iglesia a la Virgen.

BIBL.: BHL 4007-4015; BS XII, 752-755; BARLOW F., *The Canonization and the Early*

Lives of Hugh I, Abbot of Cluny, AB 98 (1980) 297-334; CANTARELLA G., *I monaci di Cluny*, Turin 1993; CANTARELLA G.-TUNIZ D. (eds.), *Cluny e il suo abate Ugo. Splendore e crisi di un grande ordine monastico*, Milán 1983; COWDREY H. E. J. (ed.), *Memorials of Abbot Hugh of Cluny (1049-1109)*, Studi Gregoriani 11 (1978) 9-175; HUNT N., *Cluny under St. Hugh 1049-1109*, Londres 1967; IOGNA-PRAT D., *Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne (v. 940-v. 1140)*, en M. HEINZELMANN (ed.), *Manuscripts hagiographiques et travail des hagiographes*, Sigmaringa 1992, 77-118; KOHNLE A., *Abt Hugo von Cluny (1049-1109)*, Sigmaringa 1993 (*Beihefte der Francia*, 32); LYNCH J. H., *Hugh I of Cluny's sponsorship of Henry IV: Its context and consequences*, *Speculum* 60 (1985) 800-826; WOESTHUIS M. M., *The Origin of Anonymus Prinus. Vincent of Beauvais, Helinand of Froidmont and the Life of St. Hugh of Cluny*, AB 105 (1987) 385-411.

D. Iogna-Prat

HUGO DE LINCOLN

1140 ca.-1200 – obispo – canonizado en 1220 – fiesta: 17 de noviembre

Las dos fuentes principales de la biografía de Hugo son una *Vida* escrita por Adán de Eynsham (BHL 4018) y la obra de Giraldo del Galles (BHL 4020). Adán fue capellán de Hugo de 1197 hasta la muerte de este último. La vida fue completada en 1213 ca., cuando Adán fue elegido abad de Eynsham, y es un retrato muy centrado en su figura e insuperado en los particulares, sobre todo por lo que concierne a los últimos años de la vida de Hugo. La obra ha sido definida como el relato más exhaustivo que haya llegado hasta nosotros de la vida de un santo medieval. No obstante, la vida escrita por Adán es también, fundamentalmente, una descripción de Hugo como monje y santo, no como administrador, constructor de

catedrales o juez delegado. En cierta medida es completada por la obra, compuesta aproximadamente en el mismo período (en torno a 1213), de Giraldo del Galles; este último ya había escrito un breve perfil de Hugo como apéndice a su vida del obispo Remigio, mientras Hugo aún vivía (1200 ca.). Además fue compuesta una *Vita* en versos por Enrique de Avranches (BHL 4021).

Nacido en Avalon, cerca de Grenoble, en 1140, recibió su educación en los canónigos agustinos de Villarbenoît, orden en que ingresó a los 8 años de edad aproximadamente con su padre, que había enviudado hacía poco, y en la que siguió después de su período monástico. Cuando tenía unos 25 años entró en la Gran Cartuja. En torno a 1175 fue enviado a dirigir la Cartuja de Witham (Somerset). En 1186 fue nombrado obispo de Lincoln, y es el único cartujo profeso que se convirtió en obispo inglés. Parece que inicialmente rechazó el obispado, aceptándolo después por orden del prior de la Gran Cartuja. En Lincoln, Hugo hizo reflorar la escuela teológica, presidió los trabajos de ampliación de la catedral (al parecer, según se dice, trabajando con sus propias manos en algunas ocasiones) y viajó mucho, preocupándose por impartir la confirmación, hacer cuidar las sepulturas y consagrar iglesias. Fue nombrado juez delegado por tres papas sucesivos y es muy renombrado por su sentido de la justicia; se enzarzó también en una larga disputa con Ricardo I Corazón de León sobre la inmunidad de su sede y de sus canónigos, considerado, por tanto, defensor de las libertades eclesiásticas. Adán lo describe como un hombre

que no tenía miedo de declararse contrario a la conducta de reyes o arzobispos cuando lo creía necesario.

Adán subraya, al mismo tiempo, la gran compasión de Hugo –sus atenciones a los leprosos y su insistencia en dar incluso a los más pobres una sepultura decorosa– y cuenta un episodio en el que arriesgó su vida en una revuelta para salvar de la muerte a los judíos. Como cartujo, se sometía a una abstinencia regular de la comida, y Adán nos dice que posteriormente sufrió enfermedades a consecuencia de estas privaciones. Podemos comprender en parte la gran piedad religiosa de Hugo por la relación de Adán sobre el entusiasmo que este demostraba por los relicarios de los santos y la recolección de reliquias. Esta pasión es el origen de un singular episodio, que sorprendió a sus contemporáneos y que le resulta quizá extraño al mundo moderno. Durante una visita a Fécamp, le mostraron el hueso del brazo de ^rMaría Magdalena, y era tal su deseo de hacerse con un fragmento de esta preciosa reliquia que, cuando vio que no lograba desprender un pedacito con los dedos, arrancó dos pedazos a dentelladas.

La vida escrita por Giraldo del Gales pone de relieve la gran afinidad de Hugo con los animales y cuenta cómo, en la Gran Cartuja, avecillas y ardillas acompañaban a Hugo durante sus comidas en solitario, hasta que el prior se lo prohibió, y cómo en Witham una avecilla comió con él regularmente durante tres años. Su amigo más famoso era un cisne canoro y compañero suyo en la residencia episcopal de Stow, cuyas acciones describen Giraldo y Adán.

Adán describe en todos sus pormenores el momento de la muerte de Hugo, que había enfermado al volver de una visita a Francia. Murió en su casa de Londres, en un lecho de cenizas, mientras un coro de canónigos de la catedral de St. Paul y de monjes de la abadía de Westminster cantaban el «nunc dimittis» de completas, el 16 de noviembre de 1200. Muchas personas acompañaron su cuerpo de Londres a Lincoln, llevado entre otros por el rey de Escocia e Inglaterra. Se habló inmediatamente de acontecimientos milagrosos acaecidos durante la procesión.

La indagación oficial sobre la vida y milagros de Hugo comenzó en 1219, tras una petición firmada por los dos arzobispos y por todos los obispos de Inglaterra, presumiblemente en respuesta al sentimiento popular. La comisión encontró abundancia de material sobre el que trabajar: dos *Vidas* y un informe escrito de los milagros conservado junto al relicario. El relato oficial de canonización redactado por los comisarios sintetiza la vida de Hugo según tales fuentes y nos da la relación de una vasta gama de milagros, cinco de ellos realizados en vida y treinta y seis póstumos (BHL 4020f y 4020g). Este documento bastaba para asegurar un éxito inmediato a la petición de canonización y el 16 de febrero de 1220 el papa Honorio III emanó la relativa bula oficial (BHL 4029-4030), concluyendo de este modo el procedimiento en menos de un año.

La fiesta fue fijada el 17 de noviembre porque Hugo había muerto el 16 después de las vísperas. Inmediatamente después del anuncio de la canonización sus restos fueron colo-

cados en una tumba situada en la capilla de San Juan Bautista; sin embargo, este lugar resultó demasiado pequeño para el número de peregrinos que visitaban la tumba, y el 6 de octubre de 1280, con una solemne ceremonia en la que participaron el rey Eduardo I, los dos arzobispos y muchos otros obispos ingleses, sus restos fueron trasladados a un nuevo relicario en el Coro de los Ángeles, recién construido. Los peregrinos siguieron visitando en masa este relicario. La fiesta del 17 de noviembre era regularmente observada por todos, pero la festividad del 6 de octubre para la traslación se celebraba solamente en la diócesis de Lincoln y por la orden cartujana. A partir de 1339 su fiesta se convirtió, para los cartujos, en la fiesta de rango más importante. Existen representaciones del santo en muchas cartujas. En la época de la Reforma protestante fueron desmantelados el relicario y todas las decoraciones, y se desconoce el paradero de los restos de Hugo.

En la iconografía aparece generalmente con su cisne domesticado y a veces con un cáliz en la mano, en el que está grabado el Niño Jesús (la imagen hace referencia al relato de Adán, según el cual, durante la misa, la partícula que Hugo estaba consagrando pareció tomar la forma de un niño).

BIBL.: BHL 4018, ed. de D. L. DOUIE-D. H. FARMER, *Magna Vita S. Hugonis*, 2 vols., Londres 1961, reimp. en Oxford 1985; BHL 4020, ed. de J. P. DIMOCK, *Giraldi Cambrensis Opera*, VII. Londres 1877, 83-147; *Gerald of Wales' Life of Hugh of Avalon*, ed. de R. M. LOOMIS, Nueva York-Londres 1985; BHL 4021, ed. de J. F. DIMOCK, *The Metrical Life of St Hugh, Bishop of Lincoln*, Lincoln 1860, 1-54 y C. GARTON (ed.), *Metrical Life of St*

Hugh, Lincoln 1986; BHL 4020f y 4020g, ed. de J. P. DIMOCK, *Giraldi...*, 188-192 y D. H. FARMER, *The Canonisation of St Hugh of Lincoln*, Lincolnshire Architectural and Archaeological Society, Reports 6 (1956) 86-117; BHL 4029-4030, ed. de J. P. DIMOCK, *Giraldi...*, VII, 243-246; BS XII, 765-768.

FARMER D. H., *Saint Hugh of Lincoln*, Londres 1985; MAYR-HARTING H. (ed.), *St Hugh of Lincoln. Lectures delivered at Oxford and Lincoln to celebrate the eighth centenary of St Hugh's consecration as bishop of Lincoln*, Oxford 1987.

R. C. Love

HUMILDAD DE FAENZA

1226 ca.-1310 – fundadora de las Religiosas Vallombrosianas – fiesta: 22 de mayo

Rosanese Negusanti, después abadesa de Vallombrosa con el nombre de Humildad, nació en Faenza en torno a 1226 y murió en Florencia en 1310. A la actividad de abadesa y fundadora de monasterios femeninos, uno en Faenza y otro en Florencia, asoció la de escritora de Sermones en latín dirigidos a las monjas y monjes vallombrosanos. Todo lo que sabemos de ella nos lo transmiten dos *Vidas*, que relatan fundamentalmente los mismos episodios, con algunas diferencias en la parte final. La primera, en latín (BHL 4045), autenticada por tres notarios florentinos en 1332, se conserva en dos códices del s. XV y en uno del s. XIV, del que sólo queda la parte final (Florencia, Bibl. Medicea Laurenziana, Pl. LXXXIX inf. 24; Florencia, Bibl. Riccardiana, 271; Vallombrosa, Bibl. dell'Abbazia, s. s.). Otra, en lengua vulgar, se conserva en dos códices del s. XVI (Florencia, Bibl. Riccardiana, 1290; Florencia, Bibl. Medicea Laurenziana, Re-

diano 98). Se ha conservado asimismo una redacción más tardía (s. XVI), que es una traducción latina del texto en lengua vulgar.

Esta traducción está inédita, mientras que la *Vida* en latín fue publicada por primera vez por los Bollandistas en los *Acta Sanctorum* (1665), y la *Vida* en lengua vulgar en el siglo pasado por el erudito faentino Francesco Zambriani, basándose en un códice que llevaba en la firma la fecha de 1345.

La redacción latina del s. XIV fue escrita entre la muerte de Humildad y 1332, fecha de la autenticación notarial de la *Vida*. El autor, que dice haber resumido textos más largos para proporcionar un compendio a las hermanas de la abadesa, era quizá vallombrosano, porque la llama *mater vestra ac mea*. A comienzos de nuestro siglo fue identificado por F. Lanzoni en el *Blasius presbiter et monachus* considerado autor de un legendario del s. XIV que contiene algunas vidas de santos vallombrosanos, basándose en confrontaciones textuales entre pasajes del legendario y la *Vida* de Humildad.

A esta *Vida* le sigue en todos los códices una parte más breve, que contiene una lista de los milagros hechos por la santa durante su vida, tras la muerte y con ocasión de la traslación de sus restos. Desde el s. XIV esta parte era transmitida con la *Vida*, pero las diferencias lingüísticas y estilísticas aconsejan su atribución a otro redactor.

De la redacción inédita, cuyo autor y época de composición se desconocen, se conservan dos testimonios, de los cuales el más antiguo es del s. XVI y da noticia de un antígrafo hoy desaparecido. Es una traducción aproximativa y poco elegante de una redacción parecida a la que transmi-

ten los manuscritos en lengua vulgar. Esta última es tradicionalmente atribuida al monje vallombrosano Silvestre Ardentí (o Argenti, como se lee en el códice laurentino): parece haber sido escrita no antes de la traslación de Humildad, efectuada un año después de la muerte, porque la refiere, y no después de 1345, fecha de la firma del códice publicado.

El análisis de las dos redacciones del s. XIV muestra que la *Vida* atribuida a Blas, mucho más breve que la redacción en lengua vulgar, no es un compendio de ella, así como esta última tampoco es una ampliación del texto de Blas. Parece probable que la *Vida* italiana sea una vulgarización de un texto latino desaparecido ya en época medieval. Casi inmediatamente después de esta *Vida* latina se hizo un compendio, del cual una copia fue autenticada, como se ha visto, en 1332, probablemente en previsión del proceso de canonización de la santa. En cambio, de los Sermones escritos por Humildad sólo se han conservado dos copias de los ss. XVI-XVII.

No obstante la fama de santidad de que gozaba la abadesa todavía en vida, la causa para la canonización encontró muchos obstáculos y no concluyó hasta 1730. A este fin, desde el comienzo del s. XVII empezaron a buscarse y transcribirse las antiguas copias de las *Vidas* y de los Sermones de Humildad, y en efecto se remontan al s. XVII y a principios del s. XVIII la mayor parte de las biografías de la santa, tres transcripciones de los Sermones y las copias más recientes de las *Vidas*.

Mientras la *Vida* latina empieza con un prólogo, la escrita en lengua vulgar introduce directamente la figura de

Rosanese. Ninguno de los dos textos indica su año de nacimiento, pero ambos recuerdan que de adolescente fue pedida por esposa por un pariente de Federico II durante el asedio de Faenza, sucedido en 1241 y, por ello, su nacimiento se coloca tradicionalmente en 1226. Hija única de la noble familia de los Negusanti, ya de niña profesó una gran devoción a la Virgen y a san Juan Evangelista, a quienes están dedicados algunos de sus Sermones. Contra la voluntad de la familia logró evitar las nupcias hasta que, tras la muerte del padre, consintió casarse con un noble de Faenza, tratando después por todos los medios de convencerlo de que abandonara la vida mundana para entrar juntos en un monasterio. Aquejado por una grave enfermedad, su esposo le permitió por fin entrar en la comunidad cluniacense de Santa Perpetua, donde Rosanese se distinguió por el rigor de la penitencia y la obediencia en cumplir los trabajos más pesados e ingratos, tanto que recibió el nombre de Humildad. Insatisfecha de la vida que se llevaba en el monasterio, una noche decidió fugarse, y se encontró transportada prodigiosamente más allá de los muros del convento. Después de atravesar un río sin mojarse, pidió hospitalidad en una comunidad de clarisas, donde la superiora la invitó a quedarse. La joven respondió que su vocación la llamaba a otra parte, y aceptó solamente la hospitalidad de un tío, en cuya casa vivió en oración y soledad hasta ganarse fama de santa y taumaturga. Poco tiempo después, por intercesión de un monje del monasterio de San Apolinar, curado por ella de una herida en el pie, consiguió poderse encerrar en una celda a espaldas del monasterio, en la

que recibía solamente un poco de pan y los sacramentos, con la única compañía de una comadreja que se adaptó a su vida solitaria y a la comida frugal. Aquí vivió hasta sus últimas consecuencias la experiencia ascética a que aspiraba desde niña, transcurriendo doce años en oraciones y penitencias y, como dirá en los Sermones, en visiones y coloquios místicos. Como otras mujeres querían seguir su ejemplo y pedían a los monjes que las dejaran ocupar otras celdas, las autoridades vallombrosanas la convencieron de que abandonase la celda para fundar en Faenza el primer monasterio femenino de la Orden, Santa María Novella. Algunos años después se le apareció Juan Evangelista, su santo protector, pidiéndole que se trasladara a Florencia para instituir una nueva comunidad. Humildad partió a pie con tres compañeras y fundó el monasterio dedicado al Evangelista, donde vivió hasta los ochenta y cuatro años, aumentando su fama de taumaturga, profetisa y guía espiritual para todo el que venía a solicitarle ayuda. Sepultada con grandes honores, en su tumba siguieron produciéndose curaciones milagrosas.

Si la figura hagiográfica que se deriva de las *Vidas* es idealizada y convencional, por el contrario, los Sermones nos ofrecen una personalidad más profunda y detallada de Humildad. Se trata de quince composiciones (según la división moderna, porque los códices presentan diferencias en la división del texto), escritas en un latín poco elegante y rico en vulgarismos y neologismos, en las que las partes propiamente homiléticas se alternan y funden de modo homogéneo con la presentación de la vida es-

piritual de la abadesa, en un conjunto de exhortaciones a las hermanas, explicaciones de pasajes escriturísticos, oraciones e invocaciones a Dios Padre, a Cristo, a la Virgen, a los ángeles y a los santos protectores, peticiones de ayuda en los momentos de extravío y de perdón por las culpas cometidas. Estos sermones reflejan el intento de armonizar la tensión hacia una vida contemplativa, orientada a la meditación y a la ascesis, con una espiritualidad monástica tradicional, atenta a las exigencias de una orden reformada: son expresión de un momento de transición, pero no se pueden identificar con la mística femenina de la Baja Edad media.

BIBL.: BS XII, 818; AS *Maii* V, 205-212 (*Vita* latina), e ib, 1741², 1127-1137 (con ed. orig. de dos sermones); la misma *Vita* latina ha sido reimp. por T. SALA con los sermones en *Vita*

Sanctae Humilitatis Abbatissae ordinis Vallisumbrosae. Auctore monacho sui ordinis, et familiari. Ex notariali transumpto anni 1332. en D. TORELLO SALA (ed.), *Sermones S. Humilitatis de Faventia Abbatissae ordinis Vallisumbrosae, nunc primum in lucem editi*, Florencia 1884, 13-38; la *Vida* en lengua vulgar en ZAMBRINI F. (ed.), *Vita della beata Umiltà faentina. Testo inedito del buon secolo della lingua toscana*, Imola 1849; así como GUIDUCCI L., *Vita e miracoli di santa Humiltà da Faenza, badessa e fondatrice delle monache dell'ordine di Vallombrosa*, Florencia 1632; NANNINI V., *Breve racconto della vita, miracoli e culto di santa Umiltà fondatrice delle monache vallombrosane, scritto da un religioso del medesimo ordine*, Florencia 1722.

ARDUINI F., *Una propaggine di controriforma nella Firenze tardomedicea*, Studi urbinati di storia, filosofia e letteratura 48 (1974) 71-89; ERCOLANI M., *Vita di santa Umiltà fondatrice delle monache vallombrosane a Faenza e a Firenze*, Pescia 1910; SIMONETTI A., *I Sermoni di Umiltà da Faenza. Studio ed edizione*, Spoleto 1995. Para la iconografía: KAFTAL 1952, 492; MARCUCCI L., *Santa Umiltà e storie della sua vita*, Milán, sin fecha.

A. Simonetti

I

IGNACIO DE ANTIOQUÍA

S. II – obispo, doctor de la Iglesia – fiesta: 17 de octubre

Eusebio de Cesarea en una página de su *Historia ecclesiastica* (3, 36) sintetiza lo esencial de todo lo que nosotros conocemos de Ignacio, segundo obispo de Antioquía después de [✓]Pedro; ocupó el encargo en la época del emperador Trajano, es decir, en los primeros años del s. II, y fue martirizado en Roma. Algunos detalles obtenidos de sus cartas y también, para la parte final del viaje de Antioquía a Roma, de la carta dirigida poco después de su martirio por [✓]Policarpo de Esmirna a los cristianos de Filipos, enriquecen el cuadro. Arrestado por ser cristiano durante una breve persecución, fue enviado de Siria a Roma para ser arrojado a las fieras en el circo. Por tierra y por mar, el viaje, que se desarrolla junto con otros condenados bajo la escolta de una tropa de soldados (llamados *leopardos* por Ignacio), tuvo etapas en Filadelfia, en Lidia (Asia Menor) y, después, en Esmirna, donde el obispo fue acogido por la comunidad cristiana local y entró en estrecho contacto con su joven compañero, Policarpo. Allí llegaron varias delegaciones de comunidades asiáticas para saludar al obispo de

una sede tan importante y futuro mártir de Cristo: entre ellas estaban las de Éfeso, Magnesia y Tralles, presididas por sus respectivos obispos. Estas comunidades pasaban por diferentes dificultades, e Ignacio, sin duda por la invitación de los delegados, se prodigó en consejos y advertencias; incluso, cuando estas delegaciones regresaron a sus sedes, él, continuando su estancia en Esmirna, consideró oportuno poner por escrito sus intervenciones y por ello envió una carta a cada una de las tres comunidades, y otra a la Iglesia de Roma, la única con fecha (24 de agosto). Continuando el viaje, Ignacio, que ahora estaba acompañado por Burro, diácono de la Iglesia de Éfeso, hizo otra etapa en Tróade, desde donde escribió a las comunidades de las etapas precedentes, Filadelfia y Esmirna, y una carta personal a Policarpo; también hubiese querido escribir a las demás Iglesias de Asia, para anunciar el fin de la persecución en Antioquía, pero una repentina orden lo hizo embarcar para llegar a Neápolis en Macedonia, donde comenzó el viaje por tierra, seguramente a lo largo de la vía Egnacia, que, pasando por Filipos, lo llevó a Durrës, donde la comitiva nuevamente se embarcó hacia Roma. [✓]Ireneo de Lyon (*Adv. haer.* 5, 28, 4) y

Orígenes (*Hom. Lc.* 6, 4) nos informan de que Ignacio fue arrojado a las fieras. Dado que, desde hacía algunos decenios, ya existía en Roma el Coliseo, puede suponerse que allí se consumó su martirio, pero tan sólo se trata de una conjetura. La *Crónica* de Eusebio fija la fecha en el décimo año del reinado de Trajano, es decir el 107, pero esta fecha sólo puede tenerse en cuenta aproximadamente, ya que ese mismo año Eusebio fija el martirio de Simeón en Jerusalén y la persecución en Bitinia de la que también tenemos noticia por Plinio el Joven, es decir, todo el conjunto de la actividad anticristiana de Trajano. Los estudiosos se inclinan por una fecha del martirio un poco más tardía (110-118).

En la carta de Policarpo a la comunidad cristiana de Filipos, el autor escribe que, habiéndosele pedido, él envía a esa comunidad la carta que Ignacio dirigió a las demás comunidades. De esta noticia obtenemos que, inmediatamente después de la muerte del mártir, se formó el *corpus* de sus siete cartas, de las que Eusebio ha obtenido las noticias que nos ha ofrecido en su *Historia ecclesiastica*: esta es por tanto la fuente principal de la que se derivan todos nuestros conocimientos sobre Ignacio. Las cartas han llegado a nosotros en dos manuscritos: uno Mediceo (LVII 7) contiene seis cartas, exceptuada aquella a los Romanos, la única transmitida en el Parisino griego 1451, junto con una redacción del martirio de Ignacio. Se puede conjeturar que la primera colección comprende las cartas enviadas por Policarpo a Filipos, mientras que la carta a los Romanos se habría añadido por otra vía: de todas formas,

como hemos visto, Eusebio las conocía todas y la difusión del epistolario también está documentada por Ireneo y Orígenes. Se debe añadir que de tres cartas (Efesios, Romanos y Policarpo) conocemos, traducida en lengua siríaca, una redacción breve, mientras que nos ha llegado también una colección más amplia, de trece cartas, que comprende nuestras siete en una redacción más extensa. Fue esta recensión la que se publicó, primero en latín y después en griego, en las primeras ediciones impresas (París 1498, Dillingen 1557). Con posterioridad se conoció la recensión de las siete cartas, y entonces se reconoció que la más amplia era una falsificación, seguramente realizada en el s. V por los apolinaristas, que —como se sabe— fueron grandes falsificadores. Por otro lado, también la autenticidad de las siete cartas ha sido ampliamente discutida y la cuestión debatida recientemente: pero la hipótesis de la falsificación o de la interpolación (Joly, Rius-Camps) no ha contado con muchos partidarios y la opinión más extendida entre los estudiosos se inclina por la autenticidad.

Las cartas de Ignacio se encuadran en la primitiva tradición cristiana, que conocía bien la carta como medio de comunicación por el que los misioneros, como Pablo, permanecían en contacto con las comunidades fundadas por ellos, aunque físicamente estuviesen ausentes e incluso, por lo general, se mantenían relaciones con más de una comunidad. Normalmente, el envío de la carta por parte del misionero o de un personaje con autoridad era exigido por las circunstancias y dificultades por las que atravesaba la comunidad y, en ocasiones, respondía

a una petición de ella. Dentro de esta tipología se han de clasificar también las cartas de Ignacio, cuyo envío, según pensamos, respondía a las peticiones que le hicieran las delegaciones de las diferentes comunidades que acudieron a saludarlo, presididas por sus respectivos obispos. De hecho, más allá de los agradecimientos y de los demás parabienes, las cartas ignacianas, a excepción de la carta a los Romanos, responden a finalidades concretas: hacer oír la voz de un personaje de autoridad en las discordias que aquejaban a dichas comunidades. Los motivos de la discordia eran, como podemos imaginar, de carácter organizativo o específicamente doctrinal, e Ignacio sale en defensa de la posición de los obispos de las diferentes comunidades, como única posición legítima, y condena a los adversarios con términos muy fuertes, considerándolos ajenos a la comunidad, de la que algunos ya estaban de hecho separados: el término «herejía» en la acepción propiamente cristiana aparece por primera vez precisamente en Ignacio (*Eph.* 6,2; *Tral.* 6,1).

Por lo demás, motivo de gran discordia fue precisamente la autoridad episcopal, que era contestada en muchos frentes. De hecho, las comunidades cristianas de entonces, afianzadas gradualmente por la autoridad del misionero que las fundó, se estructuraban según diferentes modelos: a veces, sobre todo donde el influjo de la tradición judía era fuerte, la dirección de la comunidad estaba confiada a un colegio de presbíteros, donde el término querría decir aún «ancianos» en el sentido técnico de la palabra, y en otros sitios tan sólo significaría una función directiva; otras veces, sobre

todo en las comunidades de tradición paulina, la organización presbiteral evolucionaba rápidamente hacia el episcopado monárquico, en el sentido de que se prefería confiar la conducción de la comunidad a una sola persona, seguramente uno de los presbíteros, tenida como más idónea que la de un colegio, para administrar la comunidad en una delicada fase de crecimiento y asentamiento. El paso de una forma a otra no se hacía sin dificultades y por ello se explica la intervención de Ignacio, que había sido probablemente solicitado por los obispos. El fundamento tal autoridad doctrinalmente: el obispo representa en la comunidad a Cristo mismo, mientras que los presbíteros representan a los apóstoles que acompañan al Señor: uno y otros colaboran en el gobierno de las comunidades, pero la posición del obispo sobrepasa con claridad, en cuanto que sólo él representa la unidad de la Iglesia y es quien la garantiza: en él se perpetúa el Espíritu de Cristo, que es la fuente de su autoridad, y alrededor de él se reúnen los fieles en la celebración del rito eucarístico: un solo altar, un solo obispo, un solo Cristo, un solo Padre. Por ello el obispo, a pesar de sus límites como hombre —parece que el de Filadelfia era poco hábil para expresarse (*Phil.* 1,1)—, tiene derecho al respeto y a la obediencia de todos los fieles, en cuanto, más allá de su persona, el fiel debe ver en él a Cristo.

En el plano doctrinal, Ignacio dirige a sus adversarios dos acusaciones: dirigiéndose a los fieles de Magnesia y de Filadelfia, los pone en guardia contra aquellos que no quieren renunciar a las prácticas del judaísmo y continúan celebrando el sábado, en

vez del domingo, el día del Señor; la otra acusación, que aparece en sus cartas, es contra los que negaban la realidad del nacimiento, muerte y resurrección de Cristo (docetistas). Se trata de dos errores que nos pueden parecer difícilmente conciliables en las mismas personas, ya que el docetismo, presente en las primeras dos cartas de Juan, es característico de ambientes en los que se exaltaba al máximo la divinidad de Cristo, mientras que el cristianismo de tendencia más judaizante tendía a negarla, reconociendo en Cristo solamente al Mesías. Incluso en *Magn.* 9-11, la exhortación a los fieles para que crean firmemente en la realidad de la encarnación de Cristo se introduce en un contexto en el que dirige la mirada también contra los judaizantes, lo que haría pensar que los dos errores fueron practicados por las mismas personas. Por lo demás, las actitudes docetistas están testimoniadas también más allá de los ambientes cristianos de tendencia judaizante. La actitud de Ignacio en relación a las tendencias judaizantes es clara: es absurdo nombrar a Cristo y continuar judaizando, porque el cristianismo y el judaísmo son incompatibles (*Magn.* 10,3). De hecho, Ignacio continúa y acentúa la tendencia divisoria de Pablo y Juan Evangelista en relación a la tradición judía, de forma que la presencia del Antiguo Testamento en sus páginas es insignificante: pocas alusiones a los profetas, considerados solamente como preanunciadores de Cristo; y la fe en él no necesita ser confirmada, como quieren algunos, en la antigua alianza (*Phil.* 8,2). El Dios-Creador presentado por la Escritura judaica pasa a un segundo plano, a los ojos

de Ignacio, frente al Dios Padre de Cristo, según el lenguaje de los evangelios y de Pablo, el Dios que se ha manifestado por medio de él, que por ello es el conocimiento perfecto de Dios. También la cristología de Ignacio se sitúa en la línea de la paulina y joánica, libre ya de todo condicionamiento judaizante. Cristo, realmente encarnado, es el Hijo de Dios, en cuanto que ha sido generado por Dios, según la divinidad, y por María, según la humanidad: es su Logos precedido por el silencio y es también Dios (*Eph.* 7,2; *Magn.* 8,2; *Smyr.* 1,1).

La carta a los Romanos presenta características propias respecto a las demás, ya que fue escrita por motivos y con finalidades singulares. Como ocurrió con Pablo, también Ignacio escribe a una comunidad que no conocía y con la que aún no había tenido contacto, a la que llama presidenta de la caridad, expresión difícil de interpretar, pero que sin duda exalta el rango de esta Iglesia local respecto a las demás. Es probable que Ignacio tuviese noticia de esa preponderancia: así se explica la insistencia con la que el futuro mártir pide a sus correligionarios romanos que no tengan con él una benevolencia inoportuna y, por el contrario, le permitan convertirse en alimento de las fieras para poder encontrar a Dios: «Yo soy trigo de Dios y soy masticado por los dientes de las fieras, para convertirse en pan puro de Cristo» (*Rom.* 4,1). «Permitidme —continúa— ser imitador de la pasión de Cristo: cuando el mundo no vea más mi cuerpo, entonces será su verdadero discípulo». Estas palabras de Ignacio han fundado, en la imitación de Cristo, la mística del martirio.

La fama de la que gozó Ignacio en la antigüedad fue grande, como dan fe, además de los testimonios de Ireneo, Orígenes y Eusebio, también los de Jerónimo, Juan Crisóstomo y otros muchos. Pero las noticias que leemos en todos estos textos están apoyadas únicamente en el conocimiento de las cartas y de la precedente literatura y no ofrecen ningún detalle nuevo fiable. Las Actas de su martirio, que nos han llegado en dos redacciones diferentes, son tardías, de los ss. IV-V (BHG 813-814) y el relato que presentan es poco fiable. Por ello, difícilmente podremos dar fe a las informaciones que leemos en el *Martyrium* de Simeón el Metafrasto (25, 1-2), según el cual los fieles de Roma habrían recogido del foso los restos de Ignacio para trasladarlos fuera de la ciudad, desde donde los habrían enviado rápidamente a Antioquía (BHG 815). El hecho de que las reliquias del mártir se encontrasen en Antioquía, en el cementerio fuera de la puerta de Dafne, es un dato que se supo a finales del s. IV, como testimonian Jerónimo y Juan Crisóstomo (BHG 816). Teodosio II —en la primera mitad del s. V— hizo trasladar las reliquias al antiguo templo de la diosa Fortuna entonces ya dedicado al mártir. Otra traslación se llevó a cabo enseguida, cuando algunos fieles, huyendo de los invasores (persas o árabes), trasladaron a Occidente las reliquias de Ignacio, como las de otros santos (BHG 816g). Colocado en la Iglesia de San Clemente en Roma, también fueron distribuidas por otras ciudades de Italia y de Europa, incluso la cabeza a Praga, regresando a Roma en 1559 para ser colocada en la Iglesia del Gesù (*Martirologio Roma-*

no, 17 de diciembre; AS *Februarii* I, 1735, 33-37). En Oriente la festividad de Ignacio fue fijada el 20 de diciembre, pero también el 28 ó 29 de enero, en Occidente el 1 de febrero y, recientemente, trasladada al 17 de octubre.

Representado como padre de la Iglesia griega, en las imágenes más antiguas del arte oriental aparece conuntuosas vestimentas episcopales, con el palio adornado por cruces, con mitra y siempre con barba. A veces es representado entre leones en el momento del martirio. También aparece el episodio legendario de la extracción del corazón del santo, en el que se encontró inscrito el monograma de Cristo.

BIBL.: Para las cartas de Ignacio: SC 10 (ed. CAMELOT); la edición de sus cartas en castellano así como un profundo estudio en D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, BAC, Madrid 1993, 373-630. Para las Actas del martirio: BHG 813-816. Sobre su vida: AS *Februarii* I, 1735, 13-37; DPAC I, 1079-1080.

Estudios: ALTANER B., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 106-108; AYÁN CALVO J. J., *Ignacio de Antioquía. Policarpo de Esmirna. Carta de la Iglesia de Esmirna*, Fuentes Patristicas I, Ciudad Nueva, Madrid 1991; JOLY R., *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruselas 1979; MEINHOLD P., *Studien zur Ignatius von Antiochien*, Wiesbaden 1979; PAULSEN H., *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*, Gotinga 1976; RIUS-CAMPS J., *Las cartas auténticas de Ignacio el obispo de Siria*, Revista Catalana de Teología 2 (1977) 31-149; *La interpretación de las cartas de Ignacio. Contenido, alcance, simbología y su relación con la Didascalia*, Revista Catalana de Teología 2 (1977) 285-371; *The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr*, Orientalia Christiana Analecta 2, Roma 1980; TRENTIN G., *Rassegna di studi su Ignazio*, Studia Patavina (1972) 75-87; TREVIJANO R., *Patrología*, BAC, Madrid 1994, 30-38; VIVES J., *Los padres de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1988, 25ss.

IGNACIO DE AZEVEDO Y COMPAÑEROS

†1570 – mártires jesuitas – beatificados el 11 de mayo de 1854 – fiesta: 16 de julio

El P. Ignacio de Azevedo había nacido en Oporto en 1526 e ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús el 28 de diciembre de 1548. Pertenece a una renombrada familia portuguesa y uno de sus hermanos había sido virrey. Fue rector de Lisboa y Braga, provincial de Portugal y visitador de Brasil. El general de la Compañía, san Francisco de Borja lo había enviado en 1566 a Brasil con el encargo de visitar los colegios de la orden y remitirle informes sobre el país. De vuelta en Europa en 1568 el P. Azevedo reclutó a 39 compañeros para embarcarse de nuevo rumbo a Brasil. Entre ellos destacan los navarros Juan de Mayorga (nacido en 1530, pero afinado desde niño en Zaragoza) y Esteban de Zudaire (nacido en Cordara o en Zudaire, según unos u otros historiadores, y cuya fiesta se celebra en la diócesis de Pamplona el 30 de agosto) y el riojano Gregorio Escribano. El propio papa, Pío V, regaló a los misioneros una copia de la imagen de la Virgen de Santa María la Mayor, bendecida por él.

El 5 de julio de 1570 zarpa de Lisboa la flotilla de jóvenes misioneros jesuitas. Luis Vasconcellos de Pereira gobernaba la nave «Santiago». La tripulación, reducida, y los 39 jesuitas bajo las órdenes del P. Azevedo. Llegando a la isla canaria de La Palma, el «Santiago» se separa de la flotilla para dejar unas mercancías en el archipiélago. Luego, mar abier-

to, se incorporaría a la expedición. El 15 de julio cayeron en manos de corsarios calvinistas, capitaneados por el almirante Sourie. Los tripulantes se defendieron con valor, pero fueron heridos y apresados. La consigna del capitán pirata fue: «¡Que mueran todos los perros jesuitas que van a esparcir sus malas doctrinas al Brasil!». El P. Ignacio respondió: «Yo soy católico y muero por mi fe: los ángeles y los hombres son testigos». Los corsarios le cortaron los brazos y lo arrojaron al mar junto a la imagen de la Virgen. Entre el grupo de mártires también se encontraba un sobrino de santa Teresa de Jesús, llamado Francisco Pérez de Godoy. La santa comunicó en Ávila ese mismo día haber participado en su oración de la gloria con que el cielo había coronado a aquel escuadrón de mártires misioneros. Otros mártires del grupo dignos de mención fueron Manuel Álvarez, Blas Rivera, Pedro Fonseca y Santiago Andrade. Los corsarios perdonaron la vida de los demás pasajeros del navío, lo que prueba que los cuarenta jesuitas fueron asesinados por odio a la fe y merecieron el título de mártires. El papa Pío IX los beatificó el 11 de mayo de 1854.

BIBL.: DHEE I, 165-166; III, 1452 (para Juan de Mayorga); BOTERO S. M., *Los sesenta y tres santos americanos*, Medellín 1956; LEITE S., *A grande expedição missionária dos mártires do Brasil*, Studia 7 (1961) 7-48; MATTHEI M., *Esbozo para un santoral latinoamericano*, San Pablo, Buenos Aires 1992, 240; OCHAGAVIA D., *Santos de La Rioja*, Logroño 1962, 106-112; TESTORE C., *Santos y beatos de la Compañía de Jesús*, Apostolado de la Prensa, Madrid 1943, 97-112; *Boletín Oficial del Obispado de Tenerife*, mayo-junio 1992, 238-245.

P. M. García Fraile

IGNACIO DE CONSTANTINOPLA

†877 – patriarca – fiesta: 23 de octubre

Celebrado el 23 de octubre tanto en el *Martirologio Romano* como en el *Sinaxario de Constantinopla*. Segundo hijo del emperador Miguel I Rangabé (811-813) y de Procopia, hija del emperador Nicéforo I, tenía como nombre de bautismo Niceto. Cuando el 11 de julio del 813 el padre fue depuesto a manos de León V el Armenio (813-820), se exilió con su familia a un monasterio de la isla de los Príncipes y sufrió junto con su hermano la castración. Pronto se dedicó a la vida monástica, asumiendo el nombre de Ignacio y recibiendo la tonsura a los catorce años. Hombre piadoso y edificante asceta, fue consagrado sacerdote por Basilio de Pario y se convirtió en hegúmeno en el 840. Sucedió, en julio del 847, por voluntad de la emperatriz Teodora, al patriarca Metodio el Confesor, santo también él. Parece que a este nombramiento no se opuso el episcopado de su tiempo. Rígido por temperamento e intransigente y radical en la concepción y práctica de la vida religiosa, rápidamente entró en contacto con otros preladados. Ya el día de su entronización tuvo un enfrentamiento con el arzobispo de Siracusa Gregorio Asbestas, que participaba en la ceremonia, sin haber sido invitado; pronto (a inicios del 848) lo depuso junto a otros dos obispos que lo apoyaban y, hacia el 852-853, excomulgó a los rebeldes del sínodo patriarcal. La disputa era de origen dogmático, relacionada con las luchas sobre el culto a las imágenes, pero también revestía

aspectos políticos sobre las relaciones Iglesia y Estado. Ignacio estaba vinculado al rigorismo de los integristas estuditas, mientras que Gregorio era uno de los jefes de la facción moderada respetuosa del derecho y de las prerrogativas del Estado. Mientras que el papa mismo se ocupaba de la controversia, en Constantinopla cambia completamente el escenario político. De hecho, a comienzos del año 856 se convierte en curopalato (primer ministro) Bardas, tío del emperador Miguel III, que contaba con dieciséis años, y amigo del obispo Asbestas: sobre todo quiso relegar en un convento a la hermana regente Teodora, pidiendo a Ignacio la bendición del velo. Pero Ignacio se negó e incluso negó después la comunión al curopalato, porque se encontraba en una situación matrimonial escandalosa. Fue la ocasión para que Bardas decidiese exiliar a Ignacio a la isla de Terebinto (julio o noviembre del 858). El patriarca aceptó este exilio que quizá no le disgustó mucho, dada su tendencia a la vida contemplativa, poniendo como condición que su sucesor no fuese elegido entre el grupo de los seguidores de Asbestas. Focio, designado como sucesor, ofendió gravemente a Ignacio: se hizo consagrar (25 de diciembre del 858) por el obispo Gregorio, enemigo de Ignacio, y cuando este y los obispos de su partido rechazaron reconocer su consagración, Focio depuso a Ignacio, pero a su vez fue depuesto por parte de los obispos ignacianos en un sínodo convocado en Santa Irene. Focio, en otro sínodo reunido en la basílica de los Apóstoles, confirmaba la deposición de Ignacio, añadiendo el anatema. Al mismo tiempo, el emperador ordena-

ba una violenta persecución de los seguidores de Ignacio y él mismo era trasladado a la isla de Hieria, después a Prometon, en la cárcel de los *Noumera* en Constantinopla y finalmente a Mitilene. Pero Ignacio, a pesar de estas deportaciones, acompañadas de malos tratos y violencia contra sus seguidores, se mantuvo en su postura, rechazando firmemente reconocer la ilegitimidad de su elección. A este respecto el papa \nearrow Nicolás I (858-867), solicitado por Focio, envió a dos de sus representantes para participar en el sínodo, convocado por el mismo Focio, en la iglesia de los Santos Apóstoles en el 861. La resolución fue de total condena de Ignacio, por haber sido elegido por Teodora sin respetar las leyes canónicas. Ignacio sufrió otras persecuciones: fue encarcelado y, tras una breve liberación, fue obligado a huir, vestido como esclavo, el 25 de mayo del 861, para escapar de la persecución de sus enemigos. Pero mientras, desde Roma, el pontífice Nicolás I se retractaba de las conclusiones del sínodo fociano (después de una llamada de Ignacio, redactada por el monje Teognosto, su defensor, y que había tenido la aprobación, además de numerosos monjes y sacerdotes, también de diez metropolitanos y quince obispos) y en un concilio romano del 863 condenaba a Focio y rehabilitaba a Ignacio. En realidad, Focio continuaba conservando la cátedra rechazando la decisión papal y, es más, en septiembre del 867, llegó incluso a deponer al mismo papa, tras haber convocado patriarcas y obispos, por haber osado enviar misioneros latinos a Bulgaria, aliada de Constantinopla. Pero el 24 de septiembre, Miguel III fue asesina-

do por Basilio el Macedonio que, convertido en emperador (867-886), apartó a Focio y llamó a Ignacio, que ocupó de nuevo la cátedra patriarcal por diez años, desde el 23 de noviembre del 867 al 23 de octubre del 877, fecha de su muerte.

Un concilio ecuménico, el octavo, celebrado en Constantinopla (869-870), en el que estaban presentes los legados papales (y Atanasio Bibliotecario), condenó solemnemente a Focio y reconoció la legitimidad de Ignacio (en las Actas se conserva su intervención). Este segundo período de su mandato no fue del todo tranquilo, ya que continuaron las resistencias de los focianos y además Ignacio había decidido nombrar un obispo para Bulgaria y enviar misioneros griegos, lo que le hizo entrar en conflicto con Roma. Pero cuando los legados pontificios llegaron a Constantinopla para amenazarlo con la excomunión, el patriarca Ignacio ya había muerto y sus restos, tras un solemne funeral, trasladados al monasterio de San Miguel el Sático, fundado por él mismo, y su enemigo Focio, estaba para canonizarlo reconociendo sus grandes virtudes ascéticas.

Este santo monje, ingenuo y sencillo, sin duda no estaba preparado para afrontar la flexibilidad política que se requería para ser patriarca en su tiempo. Sin embargo, no es justo imputarle los excesos de sus secuaces. Para la vida de Ignacio la principal fuente es el escrito de Niceto David Paflagone. Dedicados al santo nos han llegado un *encomio* de Miguel Sincelos y un *contacio* de \nearrow José el Himnógrafo. Un retrato de Ignacio se encuentra en Santa Sofía.

BIBL.: BHG 817-818 y *Nov. Auct.* 818-818c; BS VII, 665-672; *Martyr. Rom.*, 470-471; *Synax. Eccl. Const.*, 158-160; VS X, 791-795; DVORNIK F., *Lo scisma di Fozio. Storia e leggenda*, Roma 1953; GRUMEL V., *Le schisme de Grégoire de Syracuse*, EO 39 (1941-1942) 257-267; KAZHADAN A. P., *Ignatios*, en *The Oxford Dictionary of Byzantium* II, 1991, 983-984; LEONARDI C., *Anastasio Bibliotecario e l'ottavo concilio ecumenico*, *Studi medievali* 8 (1967) 59-192; STEPHANOU P., *La violation du compromis entre Photius et les ignatiens*, *Orientalia Christiana Periodica* 21 (1955) 291-307.

A. Labate

IGNACIO DE LOYOLA

1491-1556 – fundador de la Compañía de Jesús – canonizado el 12 de marzo de 1622 – fiesta: 31 de julio

I. ESBOZO HISTÓRICO. La base biográfica más importante la ofreció el propio Ignacio hacia el fin de su vida. Ante las insistencias de sus compañeros, que le argumentaron que narrar su vida «era fundar verdaderamente la Compañía», primero se resistió, pero al fin cedió y empezó a recordar y a contar. El P. Luis González de Cámara memorizaba y transcribía lo narrado. Aun así, el resultado final sólo puede llamarse en cierto sentido autobiografía propiamente dicha, pues Ignacio no pretendió hablar de sí, sino más bien de cómo Dios le fue buscando y llevando. Lo que narra es biográfico, pero no toda su biografía.

Esta comienza en el año 1491, casi en paralelo con la de Martín Lutero (1483-1546) y en vísperas de que Cristóbal Colón toque tierra americana. Dos acontecimientos, que van a tener que ver no poco en su vida. Último de trece hermanos, su infan-

cia discurre en la casa-torre de Loyola, junto a Azpeitia, y en el caserío de Eguibar, donde es cuidado y criado, debido a la enfermedad y muerte de su madre.

Su adolescencia (1506-1521) se moverá –por cultura, ambición y costumbres– en ambientes cortesanos caballerescos de Castilla y La Rioja. Él mismo se autorretrata como «hombre dado a las vanidades del mundo». A los treinta años, defendiendo de los franceses el castillo de Pamplona, cae herido y es devuelto a Loyola. Sus pretensiones de medrar en la corte y en la milicia quedan brutalmente truncadas por esta herida.

Pero no sólo por ella. Durante la convalecencia (julio-septiembre de 1521), para matar el tiempo y el aburrimiento pide algunos libros. No hay otros a mano que la *Vita Christi* del Cartujano y el *Flos sanctorum*. Apenas abiertas sus páginas, descubre con sorpresa que hay otro Señor y otras formas de plantearse la vida. Le nace con fuerza un nuevo deseo que ya no le abandonará nunca: conocer al Señor.

Noble, apasionado, activo y decidido como es, pone en marcha inmediatamente un nuevo plan. Su objetivo primero es peregrinar a Jerusalén, expiar en penitencia sus pecados e iniciar otra vida. Aránzazu, Montserrat, Manresa son, ya en el otoño del mismo 1521, las primeras escalas de su itinerario geográfico y espiritual.

Manresa sobre todo. En los diez meses de su estancia allí vive acontecimientos interiores que analiza profundamente observando sus sentimientos y mociones íntimas, y le crece el deseo de ayudar a otros como él. Se siente ayudado por Dios. Escuela

de una profunda y agitada experiencia de Dios, allí propiamente nace el Ignacio nuevo, de «una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas» (*Autob.* 30). En su deseo de ayudar recoge en un librito los momentos esenciales de esta experiencia. Nace así el texto de los *Ejercicios espirituales* (EE).

Desde Manresa, pasa a Barcelona, Roma y Venecia, solo, porque «esta confianza y afición y esperanza la quería tener sólo en Dios» (*Autob.* 35), llega a Jerusalén (4 de septiembre de 1523), donde sólo se le permitirá estar un mes. Experiencia nueva y trascendental en su vida. Busca a Jesús, adentrarse en su conocimiento interno, pero a la vez vive la frustración de sus planes, lo que acepta como signo de la voluntad de Dios, y se dispone a buscar otros caminos.

De regreso a Barcelona, con treinta y dos años, y con el único objetivo de ayudar más, inicia un nuevo camino de formación intelectual y sacerdotal (Barcelona, Alcalá, Salamanca, París), que simultanea –no sin problemas ante la Inquisición– con un servicio de evangelización de nuevo cuño, del que son piezas esenciales la dimensión conversacional (el tú a tú) y la oferta a otros de los elementos metodológicos extraídos de su propia experiencia, los *Ejercicios espirituales*.

París (1528-1534) aporta la novedad de la adhesión como amigos, de modo estable, de siete universitarios jovencísimos. Entre ellos /Francisco Javier. Varios hacen los ejercicios espirituales bajo su dirección. Intercambian planes de vida (les fascina la utopía del grupo de apóstoles de los Hechos) y se comprometen con voto

a ir a Jerusalén o, si no fuera posible, a ponerse a disposición del Vicario de Cristo para ser enviados en misión por todo el mundo.

Débil de salud y aconsejado por los médicos y compañeros, ya maestro en Artes, regresa temporalmente a Azpeitia (1535), para pasar después a Venecia, donde esperará con sus compañeros el viaje a Tierra Santa. Una espera (1536-1538) que unos y otros emplean apostólicamente, y durante la cual reciben la ordenación sacerdotal los que aún no eran presbíteros. Ignacio mantiene la secreta esperanza de poder celebrar su primera misa en Jerusalén. Pero la celebrará, un año después, en la navidad de 1538, en Roma, ante el altar del Pesebre de Santa María la Mayor cuando, tras haber esperado sin éxito un barco para Oriente, deciden ponerse a disposición del Papa. Antes disciernen sobre su futuro y preparan la fórmula de un nuevo instituto, que será aprobado en 1540 y 1550, con importantes añadidos surgidos de la experiencia.

Roma (1541-1556). Elegido General del nuevo instituto, a pesar de sus reiteradas resistencias, simulará y compartirá con sus compañeros, hasta el fin de su vida una cuádruple labor: legislativa, de redacción orante de las *Constituciones* (un solo punto particular de la pobreza será objeto de un largo e intenso discernimiento); pastoral (da ejercicios y asesora espiritualmente); social (se interesa operativamente, de modo personal, por la comunidad judía de Roma y por la comunidad judía de Roma y por la comunidad judía de Roma y por la comunidad judía de Roma y por los nuevos jesuitas a los frentes más duros de aquel momento: Trento y Alemania, por un lado; América, Extremo Oriente y África, por otro).

La defensa y propagación de la fe como misión de Iglesia por medio del Papa en «aquella parte de la viña del Señor que tenga más necesidad», serán el objetivo y el criterio movilizador fundamental del nuevo Instituto. Un original sistema de intercomunicación epistolar mantendrá vigorosamente la relación personal y alimentará la comunión de este nuevo tipo de comunidad concebida y nacida para la dispersión y movilidad misioneras.

A su muerte (31 de julio de 1556), a sus 65 años, alrededor de mil miembros componen la Compañía de Jesús, repartidos en doce provincias y más de cien casas, la mayor parte colegios y casas de formación.

Cincuenta y tres años después (1609) es beatificado por Paulo V y en 1622 canonizado, juntamente con Francisco Javier, por Gregorio XV. Pío XI lo declarará en 1922 patrono de los ejercicios espirituales. Su fiesta litúrgica se celebra el día 31 de julio.

II. EJERCICIOS ESPIRITUALES. El signo más claro y permanente de su apertura a Dios es su interés, casi obsesión, por «ayudar» (palabra que pertenece a su léxico más propio) a otros. En principio, a todos. Es lo que le mueve, apenas concluidos sus diez meses de profunda experiencia espiritual en Manresa, a ofrecer, hecho método, el corazón mismo de su experiencia. Sagaz observador de los vaivenes de su historia interior, acabará siendo un experto en deslindar, en lo concreto de la historia personal, los caminos de Dios y los mecanismos del egoísmo humano.

Resaltar las líneas fundamentales

del método es poner al descubierto su propio itinerario cristiano personal. El objetivo es ayudar al hombre a «ordenar su vida». En la práctica, ayudarle a ordenar el amor. Ajustar libremente la voluntad humana al querer del Padre, mediante el conocimiento de Dios –presente y operante en la historia humana– y del hombre, su colaborador o su estorbo («instrumento» o «impedimento»), para usar su terminología). Es la síntesis final de este proceso cristificador que fue su propio proceso.

Líneas maestras del proceso. Como condición previa la persona debe liberar sus deseos más nobles: así lo hizo Ignacio. El proceso posibilita como experiencia fundante, la acogida del amor gratuito de Dios –amor creante y recreante, generador y regenerador– verificado en la historia personal del que se ejercita. El encuentro vivencial con la misericordia de Dios (primera semana) enciende el deseo de una respuesta que sólo se realiza «creyendo» en el enviado (cf Jn 6,28-29), arriesgando la propia persona en un proceso de transformación voluntaria por medio del «conocimiento interno» del Señor. Transformación que, familiarizándose con los criterios y objetivos de Jesús, orienta al que se ejercita en su elección y en sus decisiones libres (segunda semana). La experiencia de la pascua (tercera y cuarta semana) confirmará la elección (o elecciones) lograda y al ejercitante en ella, y le capacitará para «arriesgarse» a lo descubierto como voluntad de Dios. Al hacerlo se incorpora a la disponibilidad del Hijo («disponed a toda vuestra voluntad»), que es el final del itinerario. Con ello habrá «ordenado la vida» en este concreto

momento de su historia. Tal fue el itinerario básico de Ignacio.

Estructura. Concebido para ser realizado durante un mes en silencio y retiro, el proceso se desarrolla en cuatro semanas, no de días, sino de unidad de experiencia, y avanza apoyado en la unidad «día», que consta de cinco momentos: la experiencia meditativa-contemplativa abierta en los dos ejercicios de la mañana se condensa, por simplificación oracional, en las dos repeticiones de la tarde y se destila finalmente en la aplicación de sentidos al caer el día. Todo ello observado («examinado») al acabar de vivirlo, con atención a sus movimientos interiores más significativos.

Pertenece a la esencia del «modo y orden» formulado por Ignacio, no de una vez, sino después de una larga experiencia suya y de los otros, la aplicación personalizada a la situación espiritual de cada ejercitante y al ritmo de la experiencia misma que se va produciendo. Es esta una de sus más profundas intuiciones, y conlleva la presencia y asistencia extrínseca y objetivadora del que da ejercicios a la acción y relación inmediata Dios-ejercitante en que consiste propiamente cada ejercicio.

Junto a sus conversaciones (Ignacio es un conversador nato) sobre cosas de Dios, serán los ejercicios su modo personal más eficaz de ayudar a otros. En forma de catequesis experiencial (ejercicios «leves» los llamará él mismo) encuentra a individuos y grupos, ya desde los años de Alcalá, después de regresar de su peregrinación a Jerusalén, y mientras busca cómo servir a Dios totalmente. A sus amigos más probados y constantes les dará en su momento (París, Venecia, Roma) los

ejercicios completos, que él mismo va ordenando y perfilando hasta su aprobación pontificia en 1548.

A lo largo de su vida dio ejercicios a muchos, de cuyos nombres no queda constancia escrita, y a más de cincuenta personas con nombre y apellidos, entre los que figuran cardenales y eclesiásticos significativos, profesionales (médicos, profesores), jesuitas, religiosas, un ermitaño, seglares... Seleccionó también a varios de sus compañeros y les enseñó a darlos, inculcándoles reiteradamente los criterios fundamentales: sobre todo el respeto a la persona que se ejercita, a los ritmos y modos de su relación personal con Dios, a las decisiones resultantes del proceso, y particularmente a la elección del estado de vida.

La historia pastoral de los ejercicios espirituales, a pesar de las reservas y aun abierta hostilidad con que fueron recibidos en algunos sectores de la Iglesia, ya en tiempos del mismo Ignacio, de la pluralidad de interpretaciones del texto y los vaivenes de aplicación (directividad por un extremo y espontaneidad por otro), que Ignacio presintió y sobre los que previno, se ha señalado por una enorme vitalidad y capacidad de actualización.

El que su nombre mismo —«ejercicios espirituales»— se haya convertido en una especie de fuente de otras metodologías equivalentes confirma la fecundidad de su intuición y su vigencia hoy, aunque hace más necesario el control de calidad de lo específicamente ignaciano.

Derivaciones del método (por ejemplo, las misiones populares) han cubierto grandes sectores de la pasto-

ral popular a lo largo de estos últimos cuatro siglos y medio. Numerosos cristianos, asociaciones cristianas, familias consagradas y movimientos laicales (así, Congregaciones marianas o Comunidades de vida cristiana) han alimentado su espiritualidad y respuesta cristiana por medio de ellos.

En nuestros días pocos dinamismos cristianos han sido tan minuciosamente estudiados y sometidos a la prueba de la experiencia en sus diversos planos (psicológico, pastoral, teológico...) y analizados en multitud de aspectos particulares, poniendo de manifiesto con ello la inagotable riqueza de la intuición ignaciana.

III. LA COMPAÑÍA DE JESÚS, UNA NUEVA FORMA DE VIDA CONSAGRADA. Interés constante de Ignacio, desde sus años de Alcalá, es el buscar compañeros con quienes compartir el evangelio que va descubriendo y con quienes embarcarse en la aventura de vivirlo radicalmente e irradiarlo sin fronteras.

La utopía de la primera Iglesia y de la primera evangelización le ronda como llamada actualizable y muy necesaria en un mundo por muchos motivos culturalmente nuevo, convulsionado por las nuevas maneras de entender el cristianismo (Reforma), por la modernidad emergente (Renacimiento) y por la apertura a mundos y culturas desconocidos (era de los grandes descubrimientos).

Alrededor de Ignacio, viejo estudiante, van y vienen universitarios idealistas, mucho más jóvenes que él, en quienes su palabra y su estilo provocan «grandes mutaciones» (*Autob.* 77), que ponen en guardia a las auto-

tidades académicas y religiosas sobre aquel peregrino tan libre y tan nuevo en su modo de seguir a Jesús y de ser su noticia. Pero hasta los años de París no empezará a consolidarse un grupo, que acabará siendo de diez con Ignacio, que coinciden en el sueño de dedicar su vida a anunciar a Jesucristo «entre fieles e infieles», en una nueva evangelización que había de partir de Jerusalén. Y hasta se comprometen a ello con un voto nuevo, junto al de pobreza y castidad, el 15 de agosto de 1534 en Mont-Martre. Desde entonces, comprometidos personalmente, pero todavía libres entre sí en cuanto a la decisión final de sus vidas, comienzan a prepararse para el viaje, mientras terminan sus estudios. Marcados por los ejercicios espirituales dados por Ignacio viven, sin su presencia física, esta llamada interior que les reunirá tres años después con él en Venecia a la espera de un galeón que les traslade a Jerusalén.

Ignacio lleva un año esperándoles allí, después de haber recibido el título de maestro en Artes y haber pasado cuatro meses de convalecencia en Azpeitia, meses que aprovechó para una intensa labor catequética y social, alojándose no en la torre de los Loyola, sino en el albergue de transeúntes de La Magdalena.

De la primavera de 1537 a la de 1538 es el año que se han dado de espera para el viaje a Jerusalén, para el que han obtenido ya todos los permisos. Son ordenados sacerdotes en junio y se dedican a la catequesis popular, la predicación y los ejercicios. En esta larga espera deliberan y ponen nombre al grupo, Compañía de Jesús: «Tratando entre sí cómo se llamarían a quien les pidiese qué congregación

era esta suya, comenzaron a darse a la oración y pensar qué nombre sería más conveniente y, visto que no tenían cabeza ninguna entre sí ni otro propósito sino a Jesucristo, a quien sólo deseaban servir, parecióles que tomasen nombre del que tenían por cabeza, diciéndose la Compañía de Jesús. Y en esto del nombre tuvo tantas visitaciones el P. maestro Ignacio de aquel cuyo nombre tomaron y tantas señales de su aprobación y confirmación de este apellido, que le oí decir al mismo que pensaría ir contra Dios y ofenderle si dudase que este nombre convenía» (MHSI, *Fuentes narr.* I, 204).

Pero en todo ese año no se movió un barco de Venecia a Jerusalén, por lo que saltó automáticamente la alternativa prometida en París: presentarse al Papa, vicario de Jesús, y hacerse enviar por él. El problema es cómo presentarse, si como grupo que permanecerá unido o como individuos y, en la primera hipótesis, bajo qué forma. Tener que asumir alguna de las reglas de vida religiosa conocidas limitaría su llamada evangelizadora específica, que les requiere itinerantes por la geografía humana y presentes en los más diferentes centros de necesidad del corazón humano.

La primavera de 1539 es decisiva para responder a este interrogante. En un proceso de discernimiento espiritual en grupo, clásico en el género, concluirán que no pueden realizar en solitario el plan de Dios, sino como miembros de un cuerpo, para el que elegirán una cabeza (un superior). Una nueva forma de relación personal de fraternidad y obediencia, servirá a la movilidad y a la eficacia misioneras, que está requiriendo ya la com-

plejidad del nuevo espectro cultural mundial abierto ante sus ojos.

Lo demás es consecuencia de ello: 1) elaboración de un proyecto (*Formula Instituti*), que encomiendan a Ignacio y a otro, y que recibirá una primera aprobación oral del Papa en otoño de ese mismo año y la definitiva un año después (1540); 2) redacción de las *Constituciones*. Medio año ocuparán Ignacio y Polanco en lograr un primer núcleo que los demás aprueban; 3) elección de un superior (general): todos optan claramente por Ignacio menos él, que se resiste; consulta, expone su historia, pide una nueva votación, que obtiene el mismo resultado. Siente que el haber servido de chispa que ha encendido el proyecto que se proponen realizar no le capacita necesariamente para pilotarlo. La imagen tópica de un Ignacio ávido de poder no responde a la realidad de quien deja en libertad total a sus compañeros en estas deliberaciones y muestra sus preferencias por colaborar con cualquiera que sea escogido.

Elegido superior general, dedicará buena parte de sus energías y su tiempo, ayudado del fiel Polanco, a diseñar las *Constituciones*. Ignacio vive este servicio como una experiencia espiritual: van naciendo de la oración, más que de comparación de derechos. Hace una selección de otras constituciones clásicas, que hace estudiar y analizar, adaptando lo seleccionado a la visión que el grupo de «amigos en el Señor» se ha ido formando del seguimiento de Jesús. Pero su fuente principal, como lo ha sido en todo su camino personal anterior, seguirá siendo siempre su experiencia inicial y la experiencia misma que van vi-

viendo como compañeros. Por eso necesita no darlas nunca por cerradas y definitivas. Quince años después, poco antes de su muerte, se encontrarán perfilándolas y corrigiéndolas. En sí mismas, en la «ley interior de la caridad y amor que el Espíritu Santo imprime en los corazones», que conduce a la experiencia concreta, contienen su principio de adaptabilidad permanente.

Procede en ellas a paso de discernimiento, que genera experiencia, y de experiencia, que llama a un nuevo discernimiento. Definirá este estilo como «discreta caridad», es decir, amor, que conoce y juzga la realidad desde sí mismo (cf Flp 1,9). Concebidas como manual de formación de los seguidores de Jesús, acompañan el proceso del sujeto humano, desde el discernimiento de la llamada y la progresiva incorporación a la Compañía, hasta la muerte, en la que «cada uno de la Compañía ha de procurar que Dios nuestro Señor sea en él glorificado y servido y los prójimos edificados» (*Const.* 595).

Su punto de mira como modelo a formar es Cristo, el enviado que salva por obediencia (cf Flp 2,6), el disponible. Por eso el núcleo dinamizador de este texto, más espiritual que jurídico, es la misión en todo su horizonte de sentido: como voluntad (gloria y servicio) del Padre, que ha de buscarse siempre y en todo; como disponibilidad (obediencia radical) del Hijo; como servicio de mediaciones de misión (el papa, superiores); como destinatarios de la misión (fieles, infieles); como servicios y medios concretos (servicio de la palabra y la caridad).

Las *Constituciones* trazan el pro-

ceso de motivación y «probación» de un sujeto cristianamente libre y, por eso, disponible y servidor voluntario, como su Señor; conjuntan un cuerpo cohesionado no por observancias, sino por adhesión personal al mismo Señor y por relaciones interpersonales de transparencia y de mutuo servicio; y le dotan de una cabeza, el propósito general «de quien a todos descienda el influjo que se requiere para el fin que ella (la Compañía) pretende porque más dependiendo los inferiores de los superiores, se conservará mejor el amor, y obediencia y unión entre ellos» (*Const.* 666).

La figura ideal del seguidor de Jesús que contempla Ignacio es el jesuita profeso: sacerdote que visibiliza su disponibilidad al Señor obligándose con «voto especial (cuarto voto) a cumplir todo lo que el actual Romano Pontífice y sus sucesores nos mandaren respecto al provecho de las almas y propagación de la fe» (*Formula* 3), sin condiciones a la hora del envío; y, mediante otro voto, a no alterar la pobreza legislada, el «dar gratis lo que gratis recibisteis, si no fuese en alguna manera para estrecharla más» (*Const.* 553), y a no aspirar a dignidades eclesíásticas, ni aceptarlas. Los estudiosos han descubierto en estas páginas una especie de autorretrato no pretendido por el autor o, para ser más exactos, una proyección hacia fuera del modelo cristiano que Ignacio se sintió llamado a realizar en sí mismo.

En un segundo momento, ante la experiencia desbordante del trabajo apostólico, abre la incorporación –apostólica y espiritualmente idéntica, jurídicamente diferenciada– de

«ayudadores» (coadjutores), espirituales (sacerdotes) y temporales (laicos).

La movilidad misionera alterará muchas estructuras habituales en las formas de vida religiosa conocidas (de ahí el temor a no ser aprobados): las comunidades lo son «para la dispersión» misionera, por ello no tendrán obligaciones corales o capitulares que impidan servicios de evangelización y de caridad; en cambio se potenciará en todas direcciones una frecuentísima relación epistolar (entonces la única posible); tampoco usarán hábito singular sino, «como cosa propia de pobres» (Ex 4º 26), el común de los clérigos honestos del país; ni tendrán penitencias, ayunos u oraciones regladas, sino las que «la discreta caridad les dictare» (Const. 582), dando entrada, en lugar de la regla escrita, a la «regla viva» del discernimiento con el superior o con el confesor. Es en este discernimiento donde la relación autoridad-obediencia toca su máxima hondura, incluso hasta la confianza de una apertura de conciencia, «para que se acierte en las tales misiones, en el enviar a unos y no otros, a los unos en un cargo, a los otros en diversos» (Ex 4º 35).

Se distinguirá rigurosamente entre casas (residencias) en las que la gratuidad se visibilice, viviendo puramente de limosna y renunciando voluntariamente a contraprestaciones por los servicios apostólicos, «porque así puedan con más libertad y más edificación de los prójimos proceder en el divino servicio» (Const. 565), y colegios (o casas de estudios) con funciones de formación para los propios jesuitas o para otros, que pueden disponer de renta o dotación exclusivamente para su sustentación.

IV. APOSTOLADO Y GOBIERNO APOSTÓLICO. Mientras elabora pormenorizadamente las *Constituciones* (le llevará once años la redacción total, hasta el final de sus días), ya está la Compañía en acción misionera, no sólo en Roma e Italia, sino en Oriente y en Europa. Antes de la aprobación de la *Formula* y su elección como superior general, interviene decisivamente en el envío de Javier a la India (1539) y, dos meses después de su elección, envía otros dos compañeros a Irlanda, con instrucciones personales de un extraordinario valor pastoral sobre «el modo de negociar y conversar en el Señor».

Las necesidades no pueden esperar, y simultaneará las tareas legislativas y de gobierno misionero con su dedicación personal a los núcleos de marginación más profunda de Roma: crea orfanatos, asiste de modo muy personal al mundo de la prostitución, promoviendo procesos de recuperación y prevención, y abandera la defensa y la no discriminación de la población judía, abriendo su misma casa a la acogida de los judíos privados de sus bienes y de los injustamente expulsados. No sólo se empeña él directamente, sino que motiva y moviliza numerosas personas en estas ayudas.

Todas sus cualidades de conversador, catequista popular y director espiritual, mediante el consejo y los ejercicios, están simultáneamente en juego. Lo mismo enseña el catecismo a niños y predica al pueblo por las plazas y las iglesias de Roma que ayuda en la experiencia personalizada de ejercicios a prelados, a futuros jesuitas, a otros religiosos...

Pero ya se debe, como superior general, a la realización del ideal evan-

gelizador con el que el Señor les ha conjuntado. Y este será un primerísimo objetivo. La dispersión misionera es una de las aportaciones más significativas de la nueva orden. La dimensión universal de «ayudar a las ánimas» empieza a hacerse realidad, sin más limitaciones, que las del pequeño número de jesuitas, desproporcionado para las peticiones y necesidades que comienzan a llegarles desde las más altas instancias religiosas y civiles.

Cuatro frentes le absorben y canalizan lo mejor de sus iniciativas, sus hombres y sus medios: 1) la reforma de la Iglesia, sumándose al despertar de un nuevo vigor profético; 2) la reacción específica a la reforma protestante; 3) los nuevos mundos recién descubiertos, como campos de primera evangelización; 4) y el despertar cultural de un nuevo humanismo, fuertemente crítico de la cosmovisión defendida y divulgada por el cristianismo. Todo el equipo de compañeros entra en juego en esta «dispersión» misionera. En Roma sólo queda Ignacio de manera estable, conectado por medio de una intensísima comunicación epistolar con todos.

Para el primer objetivo que, según Ignacio, requiere una reforma desde la cúspide, aporta la reforma de los propios compañeros y la suya propia, en la que la pobreza evangélica es signo primero y un instrumento novísimo de renovación personal ampliamente utilizado por la mayor parte de los nuevos compañeros: los ejercicios espirituales. A petición de Paulo III enviará al concilio de Trento a sus tres mejores teólogos, con instrucciones muy precisas para un comportamiento evangélico en todos los aspectos.

Para el segundo objetivo (Europa) y el tercero (India, Japón, Brasil, Etiopía), al tiempo que prepara nuevas levas, envía también los primeros jesuitas, previas instrucciones de una extraordinaria sensibilidad pastoral sobre el respeto a las culturas, el diálogo, la opción por los pobres y el sentido de Iglesia, muchas de ellas actuales hoy en día. En Europa, por la confrontación con la Reforma protestante, descubre pronto el largo y profundo alcance evangelizador de la educación, que no había aparecido en el horizonte de su primera experiencia, y la incorporará a la definición y a la acción misionera de la Compañía. Y avanzará, frente a los nuevos humanismos una actitud de acogida discernidora, como quien ha hecho consigna personal de su espiritualidad, «buscar, hallar y amar a Dios en todas las cosas y a todas en Él».

Aún había de comprometerse personalmente, poniendo en juego su habilidad relacional, en numerosos servicios anónimos de Iglesia como serrenar las relaciones entre el papado y el rey de Portugal, negociar con príncipes y autoridades asuntos de interés eclesial o, simplemente, solucionar delicadas situaciones de índole familiar. Nobles y pobres, cardenales y herejes, se mueven por igual en su horizonte misionero.

Finalmente, a la eficacia apostólica de su gobierno va inseparablemente unido (y lo reflejará ampliamente en las *Constituciones*) un modo de gobierno basado en la relación personal directa, amorosa y exigente, con sus hombres.

V. VIDA Y TALANTE ESPIRITUAL. No hay mejor manera de rastrear el

camino de santidad de Ignacio que seguir la pista de su caridad concreta y plural, que se enciende, ya desde la convalecencia de Loyola, simultáneamente a su encuentro con la persona de Jesucristo. Cada página del *Vita Christi* y del *Flos sanctorum*, con que mata su aburrimiento de convaleciente, acaba alimentando, como un fuego, su necesidad vital de ayudar a los prójimos: «Perseveraba en su lección y en sus buenos propósitos; y el tiempo que con los de casa conversaba, todo lo gastaba en cosas de Dios, con lo cual hacía provecho a sus ánimas» (*Autob.* 11).

Aunque al principio este deseo surge a la sombra de un primer deseo de peregrinar como penitente a Jerusalén, poco a poco va tomando cuerpo y llenándolo todo. Ya en Manresa pasará a ser objetivo primero y, después de Jerusalén, no vivirá ya para otra cosa y a su realización ordenará todo lo demás en su vida. Por él se decide a empezar a estudiar a sus más de treinta años, y serán las trabas externas a su realización las que le vayan orientando, como signos de Dios en su autoexilio universitario, de Alcalá a Salamanca, y de Salamanca a París.

Su vida está enteramente marcada por una ardiente pasión por Jesús. Su conversión ha sido un definitivo cambio de Señor. De un Señor, que descubre y sigue como «pasión de Dios» por el ser humano. Los monjes de Montserrat dirán sobre él, en el proceso de beatificación, que «aquel peregrino era loco por amor a Jesucristo». Y eso que, cuando le conocieron, acababa de empezar su camino de búsqueda que va a caracterizar su vida y el corazón de su espiritualidad.

El proceso de los ejercicios, reflejo de su propia experiencia personal, parte a los pies del Crucificado: «Por mis pecados» (EE 53), como un proceso de apasionamiento creciente por la persona del Señor, alimentado por un «conocimiento interno», transformador de la persona que conoce y simultáneamente alimentador de un mayor conocimiento para un mayor amor y un más sincero seguimiento. La apertura permanente del deseo a la gracia siempre nueva del Señor dará a su espiritualidad personal y al método mismo de los ejercicios un dinamismo de crecimiento ilimitado, que se expresa en su ya proverbial «magis»: «Conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga» (EE 104).

Todo su camino, como el de Jesús e inspirado en él, será una «subida a Jerusalén», al amor extremo de la identificación pascual con el Señor concretada, en el que se ejercita, en su inserción en la disponibilidad radical del Hijo: «Disponed a toda vuestra voluntad» (EE 234), como talante evangélico permanente.

Esta cristología experiencial, este vivir a Jesucristo como «el Señor», «mi Señor», «nuestro Señor», «nuestro Criador y Señor» —con el término «Señor» se referirá a Jesús hasta cerca de doscientas veces en los *Ejercicios espirituales* e innumerables veces en sus otros escritos— constituye históricamente el núcleo central y el eje de su espiritualidad. De la mano de Jesucristo mediador, como «aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27) descubre al Padre y se confía a él, y al Amor mutuo de ambos, el Espíritu. Su familiaridad con

el Dios trinitario se hace presente en formas significativas ya desde su iniciación manresana, y particularmente en el comienzo de su etapa romana (1539), en la visión de La Storta: «Y estando un día, algunas millas antes de llegar a Roma, en una iglesia, y haciendo oración, sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre le ponía con Cristo, su Hijo, que no tendría ánimo para dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo» (*Autob.* 96). Esta familiaridad será estilo suyo habitual durante sus años en Roma, de lo que son evidente prueba las páginas salvasdas del *Diario*.

El Hijo, por el que Ignacio es particularmente seducido, es el enviado, «misionero» del Padre, el del «¡heme aquí!» del vaciamiento de la encarnación, identificado por entero con la voluntad del Padre, que no es otra que la voluntad trinitaria del «hagamos redención del género humano» (EE 102 y 107). Esta pasión del Señor por el hombre y por su «mayor necesidad» (*Const.* 622) será para Ignacio criterio primero de selección misionera, y el descenso a los infiernos donde el ser humano se autodestruye se convertirá en dinamismo apostólico esencial de la Compañía. De esta seducción deriva la centralidad de la misión en la concepción ignaciana de su vida y de la de la Compañía de Jesús, y el profundo sentido misionero de la obediencia de ambas.

En un segundo círculo sitúa y vive Ignacio las mediaciones establecidas por el mismo Cristo: María, la Iglesia, la eucaristía, el papa. Recorre como camino de regreso y respuesta al Padre el camino de mediaciones

singulares por el que el Padre llega constantemente al hombre.

Desde su convalecencia en Loyola, arraigado en la piedad popular, madura en su vida una relación espontánea, constante, tan ingenua como honda, con María como mediadora: «Había determinado, después que fuese sacerdote, estar un año sin decir misa, preparándose y rogando a la Virgen que le quisiese poner con su Hijo» (*Autob.* 96; EE 147). Sus escritos más autobiográficos (*Ejercicios*, *Diario espiritual*, *Autobiografía*) están llenos de indicadores de la presencia viva de María en el corazón de su seguimiento de Jesús.

La Iglesia real que vive Ignacio la contempla necesitada de un profundo replanteamiento evangélico, difícil pero posible, porque va conducida por el mismo Espíritu, amor del Padre, que condujo a Jesús (cf EE 365). El sacramento de esta fidelidad, la eucaristía, será para Ignacio el lugar teológico donde concreta en discernimiento habitual su amor a la Iglesia en su personal fidelidad histórica al evangelio.

En esta Iglesia el papa, su cabeza visible, como vicario de Jesús, es, ya desde Mont-Martre (1534), referencia misionera obligada y, desde el plan de Jerusalén (1539), definitiva, bajo forma de un cuarto voto «acerca de las misiones», que Ignacio no duda en calificar como «nuestro principio y principal fundamento» (*Declarationes circa missiones* [1544/1555], MI Const. I 162).

Del corazón de su cristología viviente brota finalmente, como tercer círculo de su espiritualidad, un talante y estilo evangélico característico, hecho de contemplar la historia humana

como lugar de encuentro, revelación de Dios y respuesta del hombre (ob-sérvese ya en los ejercicios su insistencia en «traer la historia» y en concluir que «el amor se debe poner más en las obras que en las palabras», o la intencionalidad de sus «exámenes» o análisis sobre los movimientos interiores del espíritu, como modalidades de oración sobre la historia). Su mística de la acción, en la que la contemplación se vive como servicio al hombre y la acción como relación personal con el Dios que la quiere y la confía, hunde aquí sus raíces.

Y le lleva a caminar, día a día, sin parar, su itinerario de seguidor de Jesús a paso de discernimiento, que desemboca en experiencia, y de experiencia que reclama nuevo discernimiento. Así vive y expresa la disponibilidad radical con que se injerta como «ayudador» en la disponibilidad salvadora del Hijo.

VI. «YO ESTOY QUE NO ME FALTA SINO EXPIRAR». El gozo de ver realizados sus grandes deseos –tres gracias pedía al Señor, comenta Nadal: que la Compañía fuese aprobada por la Sede apostólica, que igual gracia obtuviese el libro de los *Ejercicios* y que pudiese escribir las *Constituciones*–, el dolor del nuevo enfrentamiento entre el Papa y Felipe II y los calores romanos de aquel julio de 1556 acabaron con aquella naturaleza desgastada. El hermano enfermero testifica sobriamente: «Hasta la medianoche le oí moverse y hablar, como solía por causa de su enfermedad. Después de medianoche me parecía que descansaba, pues no me llamaba tan a menudo como solía, aunque frecuentemente invocaba al Señor

en su auxilio: “¡Ay Dios. Jesús!”» (*Fontes narr.* III, 583). La mañana del 31 de julio, en serena soledad, mientras de camino llegaba la bendición papal ansiosamente deseada, dejó de latir el corazón de Ignacio.

Inmediatamente empezó a movilizarse la veneración popular, a correr la noticia de numerosos milagros y a expresarse deseos de ver reconocida su santidad. La Compañía de Jesús lo solicitará formalmente el 13 de enero de 1594. Realizados los numerosos procesos pertinentes, Paulo V le declaró beato el 17 de julio de 1609 y Gregorio XV le canonizó el 12 de marzo de 1622. Ambos acontecimientos fueron acogidos y celebrados con extraordinarios festejos de gran resonancia popular.

En su camino de santidad se relacionó Ignacio de maneras muy diferentes con hombres y mujeres, cuya santidad ha sido también reconocida por la Iglesia: Con sus compañeros Francisco Javier, [†]Francisco de Borja, [†]Pedro Canisio y el beato [†]Pedro Fabro. Coincidió y conoció en Roma a [†]Felipe Neri. Mantuvo intercambio epistolar, y la misma preocupación reformadora, con [†]Juan de Ávila y [†]Tomás de Villanueva e indirectamente supo de [†]Teresa de Jesús. Juntamente con esta, con Felipe Neri y Francisco Javier fue oficialmente reconocida su santidad.

Su festividad se celebra el 31 de julio, día de su muerte. En sus imágenes puede ir vestido de manteo y sotana negros o con alba y casulla blancos, suele llevar en una de sus manos el libro de las *Constituciones*.

BIBL.: IGNACIO DE LOYOLA, *Obras completas*, BAC, Madrid 1991⁵; P. RIBADENEIRA,

Vida de Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, Madrid 1583 (*Vita Ignatii Loyolae*, edición bilingüe latino-española en *Fontes Narrativi IV*).

La bibliografía ignaciana es vastísima. Se indican aquí algunas obras fundamentales: ARTECHE J., *San Ignacio de Loyola*, Mensajero, Bilbao 1947; ARZUBIALDE S., *Ejercicios Espirituales de san Ignacio (Historia y análisis)*, Colección Manresa 1, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991; COATHALEM H., *Comentario al libro de los Ejercicios*, Apostolado de la Oración, Buenos Aires 1987; DALMASES C., *El padre maestro Ignacio. Breve biografía ignaciana*, BAC, Madrid 1979; GARCÍA-VILLOSLADA R., *San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1986; GIULIANI M., *La experiencia de los Ejercicios Espirituales en la vida*, Colección Manresa 9, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1994; GRANERO J., *San Ignacio de Loyola. Panoramas de su vida*, Razón y Fe, Madrid 1967; *La misión de su vida*, Razón y Fe, Madrid 1984; *Espiritualidad ignaciana*, PPC, Madrid 1987; IGLESIAS I., *Introducción a Ejercicios espirituales*, San Pablo, Madrid 1996; LARRAÑAGA V., *San Ignacio de Loyola. Estudios sobre su vida, sus obras, su espiritualidad*, Hechos y Dichos, Zaragoza 1956; LEWIS J., *Conocimiento de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio*, Sal Terrae, Santander 1987; MARTIALAY R., *Íñigo de Loyola*, Mensajero, Bilbao 1990; O'NALLEY J. W., *The First Jesuits*, Cambridge-Londres 1993; PUNCEL M., *Íñigo de Loyola*, Mensajero, Bilbao 1991; TELLECHEA J. I., *Ignacio de Loyola. Solo y a pie*, Sígueme, Salamanca 1991³.

I. Iglesias

ILDEFONSO DE TOLEDO

†667 – obispo – fiesta: 23 de enero

Según la tradición los padres de Ildefonso, que se llamaban Esteban y Lucía, eran estériles. Vivían en la noble ciudad de Toledo. Lucía, un día que se encontraba sola, pidió con fervor a la Virgen María que le concediera un hijo y que ella lo consagrara al culto de su Hijo y a la propagación de sus virtudes. La buena esposa fue escuchada y el Señor les concedió

poco después este niño a quien le pusieron el nombre de Ildefonso, que fue todo un presagio ya que significa: «Dichoso, feliz», y todo esto sería Ildefonso, y los haría a los suyos. Fue a finales del s. VI. Así lo presenta el primer poeta de la lengua española, Gonzalo de Berceo: «En Toledo la buena, esa villa real,/ que yace sobre el Tajo, ese río caudal,/ hubo un arzobispo, coronado leal,/ que fue de la Señora amigo natural». Fue educado en las verdades cristianas y, sobre todo, Lucía infundió en el corazón del pequeño Ildefonso una tierna y filial devoción hacia la Virgen María, de la que después sería un gran paladín.

Así lo retratan los biógrafos de la época: «Era de gran estatura, temeroso de Dios, grave en el andar, muy religioso, modesto, afable, piadoso y siempre complaciente menos en el pecado; favorecido con muchas gracias e inteligencia, elegante en la expresión, persuasivo en la predicación, celoso por la salvación de los hombres y entregado al amor de Dios y a la Virgen María».

Sus padres, pensando en que recibiera la más esmerada educación, lo enviaron al lado de su tío Eugenio, que después sería santo y arzobispo de Toledo. Al lado de aquel santo y gran pedagogo supo caminar con pasos de gigante en la línea de su propia formación, en la sabiduría y en la santidad. San Eugenio, no sabiendo qué más enseñar a su sobrino, lo envió a Sevilla para que se formara en la escuela que con tanta fama estaba dirigiendo allí san [†]Isidoro. Pronto se ganó la simpatía y el querer de todos. Fue la admiración por su inteligencia y por su corazón. Todos querían estar a su lado porque respiraba

virtud por todas partes. Delante de él nadie podía criticar ni hablar de cosas insulsas.

Después de doce profundos años de estudios en todas las ramas del saber de su tiempo, volvió a su patria de Toledo. Su padre tenía puestos sus ojos en él y confiaba en que muy pronto sería uno de los hombres más influyentes de la ciudad. Quiso que entrase a formar parte de la vorágine de la juventud y a tratar con las familias más acomodadas o famosas de la ciudad. No pensaba lo mismo Ildfonso, ya que pronto le manifestó a su padre sus propósitos de entregarse al Señor. Un día huyó de la ciudad y se dirigió a Agali, donde había un monasterio de monjes, y pidió ser admitido como religioso para entregarse al Señor y a la Virgen María. Pronto lo nombraron abad del monasterio como sucesor de Deodato. Por más resistencia que puso, no pudo evitarlo. En este cargo obró maravillas que cantaron poetas de nuestra literatura, como Berceo y Lope de Vega.

El año 657 moría su tío Eugenio, dejando vacante la sede arzobispal de Toledo. Su sobrino estaba tranquilo en el monasterio de Agali, pero el clero, el pueblo y el rey le eligieron para sucederle en tan alta dignidad. Por más que se opuso, no pudo evitar el cargar con aquella cruz y servicio que el Señor le encomendaba. Fue consagrado obispo el 26 de noviembre del 657. Fue siempre un gran padre y un celoso pastor de las ovejas que el Señor le había encomendado. Trabajó con gran celo por extender la fe y las buenas costumbres entre el clero y los fieles. Escribió tratados maravillosos como el *Tratado sobre el bautismo y Caminando por el desierto*. Sobre

todo fue famoso el de la *Perpetua virginidad de María*. Lo escribió para rebatir a los herejes que habían negado la virginidad de María. Se profesa con ardientes palabras fiel esclavo de la Señora: «Concédeme, Señora, servirte a ti y a tu Hijo, ser el esclavo de tu Señor y tuyo. Suyo, porque es mi creador. Tuyo, porque eres la Madre de mi Creador... Soy, por tanto, tu esclavo, pues tu Hijo es mi Señor y tú eres mi Señora». Como premio, la Virgen María se le apareció y le entregó una casulla. Así lo canta Berceo: «Hízole una gracia, cual nunca fue oída,/ dióle una casulla, sin aguja cosida,/ obra era angélica, no de hombre tejida,/ hablóle pocos verbos, razón buena cumplida», milagro immortalizado en los cuadros de Murillo, Velázquez, Rubens y Jordan.

San Ildfonso, llamado «capellán y fiel notario de María», murió el 23 de enero del año 667. Fue sepultado en la basílica de Santa Leocadia de Toledo. Más tarde sus restos fueron trasladados a Zamora. Su festividad se celebra el 23 de enero, fecha de su muerte.

BIBL.: BHL 3917-3926 y *Novum Suppl.* 428-429; AS *Januarii* II, 535-539; BS VII, 756-760; DHEE II, 1188-1189; DPAC I, 1080-1081; SAN JULIÁN, *Vida de san Ildfonso*, PL 96, 34-44.

BRAEGLMAN A., *Life and Writings of St. Ildfonso of Toledo*, Washington 1942; CASCANTE S. M., *Doctrina mariana de San Ildfonso*, Barcelona 1958; CUEVAS E.-DOMINGUEZ DEL VAL U., *Patrología Española*, en B. ALTANER, *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 103'-106"; ESTEVE F., *San Ildfonso, arzobispo de Toledo*, Madrid 1941; MADDOZ J., *San Ildfonso, a través de la pluma del arcipreste de Talavera*, Madrid 1943; RIVERA RECIO J. F., *San Ildfonso de Toledo*, BAC, Madrid 1985.

J. López Melús

ILDEFONSO SCHUSTER

1880-1954 – cardenal arzobispo – beatificado el 12 de mayo de 1996 – fiesta: 30 de agosto

Ildfonso Schuster nació en Roma de Juan Schuster, un zuavo pontificio bávaro, y de Ana María Tutzer, proveniente de Bolzano. El padre murió tempranamente y el pequeño Alfredo (su nombre de bautismo), conoció una vida difícil desde el punto de vista económico bajo la guía de su madre, mujer de profunda religiosidad. Con once años, el pequeño Alfredo entró en el monasterio benedictino de San Pablo Extramuros, donde adoptó el nombre religioso de Ildfonso. Inició el noviciado en 1898 bajo la guía de Placido Riccardi, un monje de origen umbro, beatificado en 1954, a cuyo modelo permaneció unido Schuster durante toda su vida. Riccardi contagió al joven novicio una imagen monástica fuertemente ascética: durante los períodos de tiempo pasados por Ildfonso en la abadía de Farfa, donde Riccardi vivió casi en soledad hasta 1915, continuó la amistad con él testimoniada también por una intensa correspondencia de marcado carácter espiritual. La biografía de Riccardi, escrita por el Card. Schuster, queda como un ensayo de su visión monástica.

Ildfonso se ordena sacerdote en 1904, se convierte en maestro de novicios en 1908, procurador general de la congregación cassinense en 1915, prior de la abadía de San Pablo en 1916 y, finalmente, en 1918 abad del mismo monasterio (que también es ordinario de la pequeña diócesis de la abadía *nullius*). Es una de las figuras de esplendor del monacato católico

de aquel período. El abad Schuster profundiza su visión del monacato. Cultura monástica, erudición, investigación histórica, se someten rigurosamente al primado de la vida ascética. Schuster cultiva los estudios sobre el monacato italiano. Un amplio estudio histórico sobre la abadía de Farfa y un ensayo sobre la basílica y el monasterio de San Pablo, ambos redactados antes de su nombramiento como arzobispo de Milán, son las principales obras de este género. Se aplica al estudio y comentario de la *Regula Benedicti*, texto fundamental en el monacato occidental, que en su opinión reafirma el primado de la búsqueda de Dios en la vida monástica.

En esta inclinación por el estudio, mantenida también en los siguientes decenios en los que Schuster está más absorbido por el gobierno pastoral, se perfila una profunda atracción por la Edad media. El cardenal subraya el papel moral y normativo asumido por la Iglesia en la sociedad de aquel tiempo. La función de los monasterios de aquel período le parece expresión de un primado religioso en la vida social. En concreto, apunta el papel del abad con su paternidad: el modelo de gobierno abacial le parece una alta síntesis de la tradición cristiana y de la herencia del derecho romano. La función abacial, tanto en su sentido espiritual como social y eclesial, queda como una inspiración decisiva y típica de Schuster en las responsabilidades de gobierno ejercidas por él en los años siguientes.

De hecho, en un período marcado por la crisis modernista, el joven don Ildfonso fue un hombre de cultura y, al mismo tiempo, de gran confianza

en la Santa Sede. En 1911, se convierte en profesor de historia de liturgia y de canto gregoriano en el Instituto Superior de Música Sagrada en Roma, en 1914 fue llamado como consultor de la sección litúrgica de la Congregación de ritos; en 1919 fue nombrado director del Instituto Oriental, apenas fundado con voluntad aperturista hacia el Oriente cristiano por Benedicto XV. La Santa Sede lo utilizó como visitador apostólico tanto en el campo monástico como en la diócesis de Milán. Allí trabajó por la construcción del seminario arzobispal de Venegono según las directivas de Pío XI.

Una especial aportación la realizó Schuster en el campo de la liturgia, también como hombre de estudio, luchando contra la ignorancia y la decadencia en el ritualismo. También como arzobispo de Milán, el Card. Schuster sintió la liturgia como momento central en la vida de la Iglesia, dando un impulso también al movimiento litúrgico. Las celebraciones en la catedral, a las que no faltaba, fueron un aspecto importante de su actividad diocesana. Desde 1919 comenzó la publicación de un comentario al misal romano, el *Liber sacramentorum*, en nueve volúmenes, que tuvo un gran éxito (diecinueve ediciones y traducciones en ocho idiomas).

Pío XI lo nombró arzobispo de Milán en 1929 y lo consagró personalmente en la Capilla Sixtina. Veinte días después de su nombramiento fue creado cardenal. Schuster fue el primer obispo que juró fidelidad según las disposiciones de los Pactos de Letrán. El papa había visto en el abad de San Pablo a una figura acorde con aquel modelo de obispo fuer-

te, de tipo ambrosiano, que pretendía extender entre el episcopado italiano. En esta perspectiva, Schuster representó durante veinticinco años un punto de referencia pastoral fuerte en la diócesis italiana más grande. Su actividad de gobierno fue incansable, con una especial atención al clero. En general recibía a todos en audiencia en el arzobispado, durante las mañanas, mientras dedicaba las tardes a los encuentros relacionados con el gobierno.

Las diferentes etapas de su episcopado, los años del fascismo, la guerra y la posguerra, presenta varios problemas, todos afrontados por el arzobispo con su típico corte pastoral «ambrosiano». El régimen fascista le pareció al cardenal una ocasión para realizar un Estado y una sociedad más cercanos al modelo católico. En la primera carta pastoral hizo referencia a la función de la doctrina cristiana en la enseñanza pública, prevista en el Concordato. La cristianización de la sociedad era la respuesta a aquella secularización que el cardenal veía como un grave peligro (ello se ve en la pastoral de 1930, *Contra el paganismo en el arte y en la vida*).

El régimen aparecía como disponible a una política de restauración católica con su política familiar y demográfica, con el corporativismo, con la reforma de las costumbres, con un cierto espíritu autoritario. En esta perspectiva no faltaron algunas intervenciones *filofascistas* en el cardenal, que suscitaron reacciones y problemas en los ambientes católicos más democráticos (entre otras una carta abierta en mayo de 1930): entre otros, el más conocido fue el apoyo a la guerra de Etiopía donde el colonialis-

mo italiano aparecía de manera providencial bajo el aspecto de la expansión misionera.

No faltaron los conflictos con aquel fascismo que no se identificaba con el modelo católico, como ocurrió en 1931. Sin embargo, los años 1932-1937 se caracterizaron por un intenso entendimiento con el régimen. Sin embargo la crisis vino con la alienación del régimen con la Alemania nazi y la política racial. En este momento el cardenal es consciente de que ya el régimen era irrecuperable para una visión católica. En noviembre de 1938 tuvo una dura homilía en la catedral contra el neopaganismo y en 1939 condenó el fascismo en un discurso en el sínodo menor. El fascismo le había parecido al cardenal como un régimen que habría podido realizar la síntesis entre la civilización occidental, romanidad y cristianismo, que había sido exitosa en otras épocas de la historia cristiana. Esta síntesis era para él la vuelta a una sociedad totalmente cristiana, bajo el modelo de la cristiandad medieval. Pero, en el momento en el que el fascismo se aleja de este modelo, el cardenal emprende el camino de la disensión.

Con la guerra, el Card. Schuster se convierte cada vez más en un punto de referencia, como en un legado papal para el norte, sobre todo cuando Italia se dividió en dos. Su interés por una transición lo más incruenta posible para la salvación de hombres y cosas lo empujó a una compleja mediación con fascistas, militares alemanes, CLNAI (Consejo de Liberación Nacional de Alta Italia) y mando aliado. El cardenal también se esforzó en evitar represalias y ejecuciones sumarias durante la ocupación alemana y

en los días de la liberación. En este período, la obra humanitaria y asistencial de la diócesis de Milán bajo la guía de Schuster fue amplísima. Este trabajo continuó también después de la guerra.

En este período, el cardenal fundó *Charitas* y la *Domus Ambrosiana*; se dedicó también a una presencia eficaz en el mundo obrero en el que temía la preponderancia de los partidos de izquierda y de las organizaciones sindicales de inspiración marxista. Estaba convencido de que entre Occidente y el sistema comunista se estaba librando una lucha sin precedentes. Poseía una sensibilidad muy cercana a la de Pío XII, de quien sin embargo el cardenal no compartía completamente su método pastoral, sobre todo en la movilización y la centralización de las actividades en Roma, descuidando tal vez la dimensión diocesana y la autoridad del ordinario. De hecho, a pesar de tener un espíritu de gran identificación con Roma, el cardenal tenía muy vivo —de manera paterna y abacial— el sentido de la autoridad del obispo. En 1954 el dominico P. Spiazzi fue encargado de una visita apostólica al seminario de Venegono, que suscitó cierta aprehensión en el cardenal.

Fundamental para él fue la relación con el numeroso clero ambrosiano, que guió de manera fuerte y personal. Era casi una «monasterización» del clero, como sostiene Rumi, alrededor de un arzobispo-abad. La presencia del Card. Schuster marcó de manera particular el clero milanés, cuyo reclutamiento y formación fueron cuidados por él con asiduidad. En la línea de Pío XI insistió en la obligatoriedad de

constituir la Acción Católica: un laicado fuerte y activo tenía que acompañar, según su visión, la acción del clero. La santificación de los laicos dependía mucho del compromiso profesional. La fundación de la Universidad Católica en Milán, por obra del P. Gemelli, completaba la revitalización de la diócesis y la afirmación de una cultura de inspiración católica.

El cardenal murió el 30 de agosto de 1954 en el seminario de Venegono. El regreso de sus restos a Milán fue acompañado por una multitud. En su funeral en la Catedral, el Card. Roncalli (futuro Juan XXIII) pronunció la homilía. Recordó, entre otras cosas, «...aquel cuerpecillo del Card. Schuster, que los milaneses desde hacía 25 años estaban acostumbrados a ver aquí y allá por todos los puntos de la vastísima archidiócesis, incluso en los más alejados» y «aquella voz tenue pero resonante». Además insistió en que permaneció siendo monje incluso cuando fue arzobispo de Milán, es más, que había renovado la antigua tradición por la que los obispos eran antes que nada monjes.

El 26 de marzo de 1994, Juan Pablo II proclamó la heroicidad de las virtudes del Card. Schuster, cuya causa de beatificación fue introducida a finales de los años sesenta. El 12 de mayo de 1996 fue proclamado beato.

BIBL.: Obras: *L'imperiale abbazia di Farfa: contributo alla storia del Ducato Romano nel Medioevo*, Roma 1921; *Profilo biografico e saggio degli scritti spirituali del monaco D. Placido Riccardi della abbazia di San Paolo fuori le mura (1884-1915)*, Roma 1922, Milán 1954²; *Liber sacramentorum*, 10 vols., Roma 1919-1929; *San Benedetto Abate, la «Regula monasteriorum»*, Turín 1942; *La vita monastica nel pensiero di san Benedetto*, 8 vols., Viboldone 1950.

Estudios: APECITI E., *Ciò che conta è amare. Vita del beato cardinale Alfredo Ildefonso Schuster*, Milán 1996; BASADONNA G., *Cardinal Schuster. Un monaco vescovo della dinamica Milano*, Milán 1996; CRIVELLI L., *Schuster. Un monaco prestato a Milano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996; GARZONIO M., *Schuster*, Casale Monferrato 1996; IUDICA CORDIGLIA G., *Il mio cardinale*, Milán 1961²; LECCISOTTI T., *Il cardinale Schuster*, 2 vols., Viboldone 1969; MAJO A., *Schuster. Una vita per Milano*, Milán 1996³; PENCO G., *Schuster nella storiografia monastica del novecento*, Benedictina 4 (1994).

A. Riccardi

INDALECIO

S. VIII? – obispo – fiesta: 15 de mayo

La expansión del cristianismo en la España antigua coincidió con la romanización; así, las regiones costeras de la Hispania meridional fueron las que más se beneficiaron del mensaje evangélico, que lo recibieron con pronta y numerosa aceptación. Un buen ejemplo lo tenemos en la actual provincia de Almería, que, por su privilegiada situación en las costas del suroeste peninsular, contó con varias colonias romanas, ubicadas algunas de ellas sobre anteriores asentamientos ibéricos.

No contamos con datos históricos sobre quiénes, ni cómo fue la primera evangelización en estas tierras. El primer y principal documento data de comienzos del s. IV, entre el 300 y el 306 aproximadamente. Se trata del concilio de Elvira celebrado en la cercana ciudad del mismo nombre, hoy Granada. Por sus actas, las primeras que se conservan de toda la cristiandad, conocemos los nombres de los obispos y presbíteros de las iglesias del sur peninsular, los primeros datos

ciertos que nos atestiguan con fundamento histórico la existencia de comunidades cristianas en estas tierras. Tres fueron los asistentes a este sínodo de la región almeriense: el presbítero Emeritus de Baria (Vera), y el obispo Cantonius y el presbítero Lanuaris ambos de la Iglesia de Urce, una de las poblaciones más notables de estos antiguos enclaves ibérico-romanos, la actual Pechina distante unos diez kilómetros de Almería. Ya a partir del s. IV, existían en estas tierras importantes Iglesias locales, lo que nos hace suponer que con anterioridad, en el s. II y sobre todo en el III, ya existían comunidades cristianas de cierta importancia que hicieron posible la celebración de este Concilio.

La tradición de Indalecio, como obispo de Urce (Pechina-Almería) aparece en la leyenda medieval de «los siete varones apostólicos», manuscrito del s. X que trasmite un texto anterior, redactado probablemente en los ss. VIII o IX. En opinión de algunos historiadores, se debe a la creación de un hagiógrafo mozárabe poco escrupuloso, que escapó de la región de la Bética en tiempos de la primera invasión musulmana, y que se refugió en el norte peninsular, lugar en donde nadie podía poner en tela de juicio sus fantásticas invenciones. Según esta narración sin fundamento histórico, siete varones ordenados en Roma por los santos apóstoles vinieron a España a predicar el evangelio. Una vez en Acci –la actual diócesis de Guadix–, donde se festejaba a Júpiter, Mercurio y Juno, fueron perseguidos hasta el río al ser reconocidos como cristianos por los habitantes de la ciudad; pero al romperse el puente,

la población vio en aquel acontecimiento un hecho milagroso, por el que se convirtieron muchos de ellos. A partir de ese momento, los «varones apostólicos» se dedicaron a evangelizar por distintas ciudades; Indalecio llegó a Urce donde fundó su primera iglesia. Asumidas estas leyendas por la España medieval, son incorporadas por los castellanos a las tierras del sur tras la conquista a los musulmanes. De esta forma, al erigirse la nueva Iglesia de Almería, comenzó a darse culto a Indalecio como primer obispo y santo, arraigando en la religiosidad popular a comienzos del s. XVII. Al parecer, la causa hay que buscarla en los hallazgos que tuvieron lugar a finales del s. XVI en Granada, capital de la provincia eclesiástica. En los textos encontrados sobre planchas de plomo escritas en árabe denominados «libros plúmbeos», en concreto el denominado *Libro de las acciones de Jacobo apóstol y de sus milagros*, se decía que durante la predicación del apóstol Santiago en el sur de España, sólo se convirtió un infiel, según lo había anunciado la Virgen. «Era árabe feliz, que tenía nobleza y ciencia de las estrellas y filosofía y adoraba los ídolos en duda»; se llamaba Aben Almogueira y al ser bautizado por el Apóstol recibió el nombre de Indalecio. No sabemos con certeza si las sorprendentes noticias de estos hallazgos, pudieron influir en el nuevo impulso del culto a san Indalecio en Almería, como lo hicieron con san Cecilio en la Iglesia de Granada. Lo cierto es que a los pocos años, en 1618, el obispo almeriense fray Juan del Castillo Portocarrero, comenzó a realizar las gestiones necesarias para conseguir

sus reliquias, que recibían culto en un monasterio del alto Aragón.

Según una antigua tradición, el interés que suscitara las vidas de los «varones apostólicos» como primeros apóstoles de España, llevó, en 1048, al abad del monasterio benedictino de San Juan de la Peña, situado en Jaca, a buscar sus restos para rescatarlos de las tierras dominadas por el islam y darles el culto debido. Providencialmente desembarcó en Bayana, la ciudad heredera de la antigua Urçi, donde encontró los restos de san Indalecio y los trasladó a su monasterio tras pactos y negociaciones, donde fueron recibidos con toda solemnidad por el mismo rey de Aragón, don Sancho Ramírez. La petición del obispo Portocarrero fue escuchada y atendida tanto por el rey como por el Papa y, el 21 de enero de 1620, parte de los restos fueron recibidos solemnemente en la catedral de Almería. Unos días antes, el 2 de enero, se entregó otra parte de las reliquias al cabildo de la abadía de Sacromonte en Granada, lugar de los citados hallazgos que hablaban de Indalecio como discípulo del apóstol \wedge Santiago el Mayor.

La devoción a san Indalecio se incorpora a la religiosidad almeriense a raíz de la conquista de la ciudad por las tropas castellanas a finales del s. XV. Se celebra litúrgicamente el 15 de mayo, día que conmemoran los calendarios romanos a los siete «varones apostólicos», y como tal aparece en el *Martirologio Romano*. En 1621, fue proclamado oficialmente patrono del obispado y diócesis de Almería. Especial solemnidad reviste la celebración de este día en la antigua Urçi, la actual villa de Pechina, cercana a la capital, que hizo de este día su fiesta local en

recuerdo de quien según la tradición fue su primer obispo.

Cuando en las primeras décadas del s. XVI se construyó la catedral sobre los cimientos de la primitiva mezquita, existió una imagen y altar dedicados a san Indalecio en la capilla mayor. Sería a comienzos del s. XVIII, coincidiendo con un florecimiento del arte religioso en Almería y la devoción a su patrón, cuando se le dedica una capilla en la cabecera del templo metropolitano, que estuvo presidida por una imagen tallada por el artista murciano Francisco de Salzillo en 1779, representación que sin duda marcó la pauta iconográfica de este santo y esta devoción en el barroco tardío. También consta la existencia del varón apostólico en otras parroquias, en especial la villa de Pechina. Pocas o casi ninguna representación se han conservado de siglos pasados, debido a la destrucción del patrimonio artístico-religioso español en la década de 1930, que afectó especialmente a la iconografía almeriense. Las actuales imágenes se realizaron principalmente en los años cuarenta, siguiendo el esquema iconográfico creado en el barroco tardío; se representa con ornamentos sacerdotales y la tipología y atributos de obispo, mitra y báculo, sobre una nube que se eleva al cielo.

BIBL.: AS *Maii*; ES III, 144-149, 380-384, 395-396; DHEE IV, 2715; CARPENTE B., *Almería y san Indalecio, su patrono*, Almería 1907; FABREGA GRAU A., *Pasionario hispánico I*, Madrid-Barcelona 1953; HAGERTY M. J., *Libro de las acciones de Jacob apóstol y de sus milagros*; *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Madrid 1980, 205-242; ORBANEJA G. P., *Vida de san Indalecio y Almería Ilustrada*, Almería 1699.

F. J. Martínez Medina

INÉS DE ASÍS

1197/1198-1253 – clarisa – culto confirmado en 1752 – fiesta: 16 de noviembre

Inés, hija de Favarone de Offreduccio y de Ortolana, hermana menor de santa \wedge Clara de Asís, nació con toda probabilidad en 1197 ó 1198. Las pocas informaciones relativas a Inés dependen de fuentes clarisas o relacionadas con ellas. La *Vita sororis Agnetis*, incluida en la *Chronica XXIV generalium ordinis minorum* (1369-1374), trae fielmente los párrafos 24-26 de la leyenda en prosa de santa Clara atribuida a Tomás de Celano y la carta que Inés escribió desde el monasterio de Monticelli en Florencia a su hermana Clara. El cronista añade también la narración de algunos milagros ocurridos sobre todo después de la muerte de la santa como testimonio del culto y de la fama taumatúrgica alcanzada. Sin embargo las pocas noticias y la naturaleza compilatoria de la breve vida no ofrecen elementos suficientes para trazar un perfil hagiográfico autónomo de Inés respecto al de Clara.

Inés se une a su hermana en la iglesia del Sant' Angelo de Panzo, en el monte Subasio, «dieciséis días después de la consagración de Clara», que tuvo lugar en la Porciúncula de manos de \wedge Francisco de Asís el domingo de Ramos de 1211-1212 (*Leggenda di santa Chiara* 24). El episodio se incluye dentro de un contexto hagiográfico tendente a demostrar la eficacia de las oraciones de Clara; ella deseaba ardientemente que la concordia de sentimientos experimentados en familia entre ella y la hermana Inés «se convirtiesen en

unión de voluntades entre ellas en el servicio a Dios» (*Leggenda di santa Chiara* 24).

La intercesión viene referida con el lenguaje de la tradición espiritual monástica: Clara «reza con insistencia al Padre de la misericordia para que a los ojos de su hermana Inés, dejada en casa, el mundo pierda todo atractivo, le sea dulce Dios y la convierta totalmente del propósito de las bodas carnales a su amor, y que junto con ella se despose con el Esposo de gloria en perpetua virginidad» (ib). Se aprecia en la narración una profundidad de lazos familiares interrumpidos bruscamente por la decisión de Clara de entregarse a la vida religiosa, pero en seguida recuperados gracias a la oración de Clara.

La decisión de Inés de reunirse con Clara es vista como una conversión; la común permanencia en aquel lugar como el nacimiento de una comunidad religiosa, en la que se sobreponen afinidades religiosas y afectivas en la restauración de los lazos familiares: «las hermanas, felices, siguieron los pasos de Cristo en la iglesia de Sant' Angelo de Panzo y aquella que más experimentaba la enseñanza del Señor era su novicia y hermana» (ib 25).

La oración de Clara y la firme voluntad de Inés fueron rápidamente confirmadas por la valiente y milagrosa resistencia que las dos mujeres opusieron al grupo de familiares, decididos a llevar a Inés a casa, incluso a la fuerza. Pero algunos acontecimientos milagrosos alejaron estos propósitos. Pronto, «Francisco le cortó el cabello con sus propias manos y, junto con la hermana, la adocrinó en la vía del Señor» (ib 26). La *Chronica XXIV generalium* añade el particu-

lar de que Francisco en esta ocasión habría sustituido a la hermana de Clara el nombre de Catalina por el de Inés.

Sobre los acontecimientos posteriores las pocas noticias nos vienen únicamente de la *Chronica*, que recuerda cómo Francisco de Asís habría enviado a Inés en calidad de abadesa a un monasterio en Florencia, muy probablemente el de Monticelli, donde habría introducido la observancia de la pobreza evangélica según la costumbre de San Damián de Asís. Quizá durante aquella permanencia, entre 1228 y 1232, Inés escribió a Clara una carta, en la que expresaba una fuerte nostalgia hacia su hermana y las demás hermanas de San Damián. El valor de la carta, sin embargo, supera el ámbito de los lazos personales para demostrar la obra de difusión de las costumbres de San Damián también en otros monasterios y la común petición a la Sede Apostólica por el respeto a la pobreza absoluta. Como recuerda la leyenda clarisa (*Leggenda* 43), Inés estuvo presente en la muerte de Clara, que consoló a la hermana anunciándole también su próximo fin. Esta tendría lugar a los pocos días de la muerte de Clara (ib 48), aunque tradicionalmente se fija en el día 16 de noviembre de 1253, data más acorde con las indicaciones del proceso para la canonización de Clara. Inés fue sepultada en San Damián y en 1260 fue trasladada a la nueva iglesia de Santa Clara. En 1752, Benedicto XIV confirmó su culto.

Las principales representaciones de Inés están en la misma iglesia de Santa Clara de Asís: en la mesa del Maestro de Santa Clara (1283) están representadas también algunas esce-

nas relativas a la vida de Inés (fuga de casa y acogida por parte de Clara y Francisco; milagrosa resistencia al intento de los familiares de llevarla a casa). Inés está representada también en una vela de la misma iglesia, obra del Maestro expresionista de Santa Clara (1330 ca.): viste el hábito de las clarisas (sayal gris-marrón y velo negro con el filo blanco) y tiene en la mano la palma y la cabeza rodeada de una guirnalda, ambos signos de la virginidad. Junto a ella, como en otras obras (políptico del mismo Maestro) está representada santa Inés virgen y mártir. En los frescos que han sobrevivido del ciclo clarista, también obra del Maestro expresionista de Santa Clara (1305-1310 ca.), Inés aparece llorando ante el féretro de su hermana. Finalmente se debe recordar el fresco de Benozzo Gozzoli en la iglesia de San Francisco en Montefalco (1452), donde Inés tiene un libro en la mano, en lugar de los acostumbrados atributos.

BIBL.: BHL 153; BS I, 369-370; DHGE I, 976-977; EC I, 474; LThK I, 197. Para la edición de la carta de Inés: LAZZERI Z., *Il processo di canonizzazione di Santa Chiara d'Assisi*, AFH 13 (1920) 496-497; para la leyenda, cf *Vita sororis Agnetis, germanae sanctae Clarae*, en *Chronica XXIV generalium*, editado en *Analecta Franciscana* III, 173-182; PENNACCHI F. (ed.), *Legenda s. Clarae virginis*, 24-26 en E. MENESTÒ-S. BRUFANI-G. CREMASCOLI-E. PAOLI-L. PELLEGRINI-STANISLAO DA CAMPAGNOLA (ed.), *Fontes Franciscani*. Aparato crítico de G. G. BOCCALI, Santa María de los Ángeles 1995 (Medioevo francescano, Testi 2) 2429-2431.

Sobre los escritos y sobre la vida: GARZONIO C. L., *Senza voltersi indietro. Vita di Santa Agnese d'Assisi*, Florencia 1991; LAINATI C. A., *Santa Chiara d'Assisi. Cenni biografici di Santa Agnese d'Assisi*, Santa María de los Ángeles 1983, 112-122; MENESTÒ E., *Sante e beate dell'Umbria tra il XIII e il XIV secolo*, Foligno 1986, 68-69.

Para la iconografía: BS I, 370-374; KAFTAL 1952, 11-13; KAFTAL 1965, 27-28. Para un estudio específico sobre la iconografía presente en la iglesia de Santa Clara en Asís, principal lugar de culto también para Inés: LUNGH E., *La decorazione pittorica della chiesa*, en M. BIGARONI-H. R. MEIER-E. LUNGH, *La basilica di Santa Chiara in Assisi*, Ponte San Giovanni 1994, 137-282.

S. Brufani

INÉS DE PRAGA

1211-1282 – clarisa – culto confirmado el 3 de diciembre de 1874 – fiesta: 6 de marzo

Inés nació en 1211 (algunos indican 1205) en el castillo real de Praga; trigésima hija del primer rey de Bohemia Otakar I y de Constanza, hija del rey de Hungría. La infancia y la adolescencia de Inés estuvieron fuertemente condicionadas por la sucesión de numerosas proposiciones matrimoniales con reyes, la última la del emperador Federico II. Tras la muerte del padre (1230), Inés decide rechazar el matrimonio con el emperador. Pero tuvo que esperar a obtener la aprobación y la ayuda del papa Gregorio IX, para comunicar sus intenciones al nuevo rey, su hermano Wenceslao I (cf *Leggenda* II). Inés, que ya durante su juventud había manifestado profundos sentimientos cristianos, se orientó definitivamente hacia la vida consagrada. Tras tener conocimiento por algunos frailes menores de Clara de Asís y de la comunidad de San Damián en Asís, Inés vendió todos sus bienes y donó lo obtenido a los pobres. En los años 1232-1233 fundó un hospital y un monasterio femenino junto a un convento de frailes menores; todo el conjunto fue dedicado a san Francisco

de Asís. En la solemnidad de Pentecostés de 1234 ingresó en el monasterio, acompañada por otras jóvenes nobles de Bohemia. El 30 de agosto de 1234 Gregorio IX puso bajo protección de la Sede Apostólica el hospital y el monasterio.

La solicitud de Clara por Inés está testimoniada por cuatro cartas que la santa de Asís le envió. En ellas Clara exalta la opción virginal de Inés («considerando poco dignas las peticiones de un matrimonio imperial, convertida en imitadora de la santísima pobreza en espíritu de humildad y de ardiente caridad, has seguido las huellas de aquel con quien mereces unírte en matrimonio»: 2ª Carta, 6-7). El modelo propuesto, el espejo, es Cristo pobre (cf 4ª Carta, 13-19). Alabando la opción de absoluta pobreza de Inés, Clara exhorta a la hermana a resistir a aquellos que querían alejarla de su proyecto de vida religiosa. Normalmente se interpreta esta invitación como una actitud de resistencia a Gregorio IX y a su preocupación por conferir bienes a los monasterios; el papa deseaba que tanto Inés como Clara se incorporasen al movimiento de reforma monástica femenina en el que, ya siendo cardenal, buscaba conciliar tradición y renovación, sobre todo gracias a sus constituciones de 1219. En abril de 1237, Gregorio IX concedió atenuantes a la clausura y al ayuno, y asumió la propiedad del hospital. El 15 de abril de 1238 Inés obtuvo del papa un documento muy similar al privilegio de la pobreza concedido a Clara («Vencidos completamente por vuestras oraciones y vuestras lágrimas, con la presente autoridad os concedemos que de ahora en adelante no podáis

ser obligadas contra vuestra voluntad a recibir algún tipo de propiedad»: *Santa Chiara. Scritti e documenti*, 410-411). Pocos días después, sin embargo, el pontífice con la *Angelis gaudium* (11 de mayo de 1238: cf ib, 414-416), llamando a Inés a la obediencia, impuso las *Constituciones hugolinas*, invitando a abandonar la petición de vivir según la *Forma de vida* escrita por Francisco para Clara de Asís, porque respecto a las *Constituciones* se trataba «no de un alimento sólido, sino de leche para beber».

Entonces pareció que Inés asumía una actitud de espera a ejemplo de Clara. La nueva disponibilidad y apertura hacia la comunidad de San Damián se manifestó en tiempos de Inocencio IV sobre todo en la formación de una nueva regla, *Cum omni vera religio* (6 de agosto de 1247) que reproponía normas benedictinas unidas a las hugolinas (también la posesión comunitaria de los bienes) en el contexto de una referencia genéricamente franciscana. Sin embargo, dos días antes de morir (9 de agosto de 1253), Clara obtuvo de Inocencio IV la aprobación de su *Regla*, en la que había trabajado en aquellos años; la parte principal de texto era la *Forma de vida* y la *Última voluntad* que les dirigió Francisco y la especificación de la prohibición de poseer propiedades. Inés pidió en seguida la adopción de esta *Regola* también para su monasterio y la obtuvo de Inocencio IV y después de Alejandro IV.

Inés sobrevive a Clara varios años, muriendo a principios de marzo de 1282. Pío IX aprobó su culto *ab inmemorabili* en 1874. Se festeja el 6 de marzo.

De Inés no nos ha quedado ninguna carta que permita delinear un perfil espiritual a partir de sus escritos. Son las cartas, que Clara y los diferentes pontífices le enviaron, y la leyenda las que aportan algunos datos esenciales de su espiritualidad. La *Leggenda* fue escrita por un fraile menor anónimo de Bohemia, del convento de San Francisco en Praga entre 1328 y 1338, con motivo de la petición de canonización iniciada por la Sede Apostólica; el modelo hagiográfico de esta obra es la leyenda en prosa de Clara de Asís. Estructurada en trece capítulos, el hagiógrafo pone de manifiesto sobre todo las virtudes morales y los milagros de Inés, no deteniéndose demasiado en los aspectos cronológicos y biográficos.

La preponderante espiritualidad cristocéntrica se concretó en una fuerte devoción por la pasión y la cruz, que llevó a Inés a severas prácticas ascéticas para reproducir en ella los sufrimientos de Cristo. La vida de Inés, sin embargo, asume pleno significado en relación a Clara y a sus hermanas de San Damián, decididas a seguir la pobreza evangélica de Francisco, incluso en el contexto de las políticas gregoriana e inocenciana de regulación de la vida monástica femenina.

Pocas son las representaciones de Inés de Praga. Las más antiguas son miniaturas (en el antifonario de Osek del s. XIII con hábito religioso; en el breviario de León, gran maestro de la Orden de los «Crocigeri della Stella Rossa», de 1356 con atuendos reales). Posteriormente la imagen de Inés se codificó con varios atributos, aunque de manera intermitente: vestida con hábito religioso y cruz en el

pecho; en la mano, al menos en la representación tradicional, tiene un lirio, símbolo de la virginidad, en la otra la maqueta de una iglesia. Su nombre es evocado por la presencia a sus pies de un cordero (*agnus*). También está presente algún atributo que recuerda su origen real: la corona o una suntuosa capa.

BIBL.: BHL y *Novum Suppl.* 154; BS I, 374-375; DHGE I, 977-979; EC I, 475; LThK I, 197. Para las cartas de Clara de Asís: CHIARA D'ASSISI, *Scritti*, ed. de M. F. BECKER-J. F. GODET-T. MATURA, traducidos por G. G. ZOPPETTI, Vicenza 1986, 94-131 (traducción de la ed. de SC 325: se reproponen la edición de J. K. VISKOCIL de 1932; la ed. de G. BOCCALI de 1976 ha sido publicada nuevamente en *Fontes Franciscani*, Santa María de los Ángeles 1995, 2261-2284; la leyenda, editada ya en 1932 por J. K. VISKOCIL, se puede encontrar con una traducción italiana paralela de M. DONNINI en J. NEMEC, *Agnese di Boemia. La vita, il culto, la «Leggenda»*, Padua 1987, 72-141. Un compendio de esta leyenda es la *Vita* (I) editada en las *AS Martii* I, 509-513 (BHL 154). Compilación de antiguos manuscritos es la *Vita* (II) editada en ib, 513-532. Para la biografía de Inés: FASSBINDER M., *Die selige Agnes von Prag. Eine königliche Klarissin*, Werl Westfalia 1957.

S. Brufani

INÉS DE ROMA

S. III? – virgen y mártir – fiesta: 21 de enero

La extraordinaria difusión del culto de Inés, a partir al menos de la primera mitad del s. IV, fue debida a los entusiastas elogios de algunos santos padres de la Iglesia (¿ Ambrosio, ¿ Agustín de Hipona, ¿ Dámaso I, ¿ Jerónimo, ¿ Máximo de Turín, ¿ Gregorio I Magno y ¿ Beda el Venerable), quienes propusieron a la niña romana como modelo ejemplar

de virgen, de fe inquebrantable y de gran fuerza de ánimo, contrapuestas a la fragilidad de su cuerpo de adolescente. Todos los testimonios recogen una tradición oral precedente, cuyos únicos datos ciertos son el nombre, derivado del griego *agne* = casta, pura; la joven edad, 12 ó 13 años; el martirio sufrido en Roma en época indeterminada, probablemente a mediados del s. III, durante una persecución anterior a la de Diocleciano, quizá de Decio (250-251) o Valeriano (258-260), porque el acontecimiento ya resultaba remoto para el papa Dámaso (366-384). En torno a este núcleo se fueron añadiendo poco a poco otros particulares, que llevaron a la redacción de la *passio*, en las versiones siríaca, griega y latina del s. V ca., retomada por la *Legenda aurea* de Jacobo de VoráGINE en el s. XIII, todas atentamente analizadas a comienzos de este siglo por P. Franchi de' Cavalieri.

Ambrosio (*De virginibus*, I, 2; II, 5-9; IV, 19; *Dialogorum*, I, 3) presenta a Inés sometida a juicio, como todos los primeros mártires, con la amenaza de torturas y muerte si no sacrificaba a los ídolos, contraponiendo su debilidad física y la minoría de edad, que por la ley le negaba la capacidad jurídica, a su ejemplar heroísmo para afrontar la decapitación, buscada con el ansia gozosa de una esposa que sale al encuentro del esposo, hasta el punto de turbar al juez y al verdugo. En el himno *Agnes beatae virginis*, atribuido a Ambrosio (BHL I, 27; PL 17, 1249), se añaden las particularidades de la fuga de Inés de la casa donde sus padres la tenían escondida y, en el momento del martirio, el gesto púdico de cubrirse con la

ropa y taparse el rostro con las manos al caer herida en la garganta: en este caso la pena es la degollación. En el elogio métrico del papa Dámaso (A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana*, Ciudad del Vaticano 1942, 176), la joven, desnudada ante una hoguera encendida y amenazada de muerte, sueltos los cabellos para cubrirse el cuerpo, con un gesto que repetirá la hagiografía posterior, afrontó las llamas con valor, tal vez lanzándose en ellas, como \nearrow Apolonia, o bien, según otros, sin ceder al miedo, acabando después decapitada. Prudencio (*Peristephanon* XIV), retoma la tradición del interrogatorio, de la invitación a sacrificar, en este caso a Minerva, y de la decapitación, añadiendo la infamante pena de la exposición en un rincón de la calle a las puertas de un prostíbulo. Incluye también el primer milagro, la curación, por intercesión de la santa, de un joven que había osado mirarla, cayendo al suelo ciego y desmayado. Todos estos elementos convergen en la *legenda* griega, y en su variante siríaca, donde Inés es presentada como una muchacha culta, tan preparada como para enseñar a las matronas que se reúnen en torno a ella y poder discutir con el juez sobre el sentido que asume la amenazada desnudez, nada temible por cierto, pues mostrando un cuerpo creado por Dios no se prejuzga la nobleza del alma. Ulteriormente es elaborado el episodio de la exposición en un lupanar, con la presencia de un ángel vestido de blanco a su lado que la defiende de los calaveras, y la transformación del milagro de la curación en una resurrección del joven libidinoso, gracias a la intercesión de Inés solicitada por el mismo juez. Esto no le

evita la muerte, porque, acusada de magia, es condenada a la hoguera.

La *passio* latina añade aspectos novelescos, introduciendo la figura del hijo del prefecto Sempronio o Sinfroonio prendado de la bellísima muchacha, según un *topos* literario difundido en la hagiografía relativa a las jóvenes vírgenes, que defendieron su pureza y su fe a costa de la vida, tentadas y denunciadas después por enamorados rechazados. Imperturbable a las lisonjas y amenazas, conducida desnuda al prostíbulo, Inés, cubierta por la abundante cabellera que le ha crecido milagrosamente, encuentra a un ángel que le entrega una blanca estola y la hace intangible aplacando a los jóvenes conducidos a ella por el vengativo pretendiente, que cae muerto al intentar violarla. Con gran caridad, la muchacha intercede por su vuelta a la vida, compadecida de las lágrimas del padre, que no tiene sin embargo el valor de salvarla de la acusación de hechicería, entregándola a su vicario Aspasio, identificado por algunos con la figura histórica de Aspasio Paterno, que desterró a san \nearrow Cipriano de Cartago durante el reinado de Valeriano. Condenada a la hoguera, sale indemne de las llamas, que se revuelven contra la muchedumbre amenazante, y es degollada. A esta versión, ya conocida por Máximo de Turín y que por ello se remonta aproximadamente al s. V, se añade, con probabilidad en el s. VII, una última parte, formada por cinco párrafos, con algunos episodios posteriores al martirio, que después fueron recogidos en el texto definitivo, texto que entra en la liturgia occidental, transcrito en verso por un anónimo poeta carolingio (MGH *Poetarum*

Latinorum Medii Aevi VI, f. 1, 107-120) y retomado por la *Legenda aurea*, alcanzando un éxito enorme a lo largo de toda la Edad media. En esta última ampliación, para justificar la presencia del cuerpo de santa \nearrow Emenciana en la necrópolis cercana a aquella en la que había estado sepultada Inés, en el segundo miliario de vía Nomentana, la *legenda* imagina que las dos jóvenes eran hermanas de leche (otro *topos* difundido), y que la primera, todavía catecúmena, murió lapidada mientras discutía sobre la tumba de la pariente con una multitud de paganos, arrollados después por un terremoto. Otro episodio, que se ha hecho famosísimo, es la aparición de Inés a sus padres en el octavario de la muerte: la joven avanza entre una falange de vírgenes vestidas de oro acompañada por un cándido corderillo. Este particular será recogido por la iconografía de la santa, convirtiéndose en su símbolo característico. La noticia de una intervención, históricamente verificada, de la hija de Constantino el Grande, Constantina, que entre el 338 y el 350 hizo construir una primera basílica en el lugar de la sepultura de la mártir, fue retomada y ampliada, transformando el nombre en Constancia, presentada como virgen y cristiana, enferma de un tipo de lepra gravísimo (a imitación de la leyenda de Constantino), que acude en peregrinación a la tumba de Inés y obtiene la curación. Constancia hizo erigir entonces en aquel lugar una iglesia, su mausoleo y una casa en la que vivió con otras vírgenes. Este particular es un eco de la presencia de un monasterio femenino, junto a la basílica *ad corpus*, testimoniado desde el s. IV. El último

episodio es el más fabuloso: un sacerdote, Paulino, de la iglesia de Inés, solicita al obispo poderse casar, y recibe un anillo de esmeraldas con la exhortación a pedir el permiso al retrato de la santa; así lo hace, e Inés alarga milagrosamente el anular recibiendo el anillo, que permaneció después impreso en la imagen. Según otra versión, estando en ruinas el edificio, el papa pidió a un sacerdote si quería custodiar y alimentar a una esposa, entregándole un anillo para que se casase con la imagen, que alargó y retiró el dedo.

La fecha del martirio, el 21 de enero, es recordada ya en la *Depositio martyrum* y figura en todos los martirologios y los textos litúrgicos más antiguos con pocas variantes. En el lugar de la *Depositio* se levantó un cementerio tanto subterráneo como en la superficie y sobre la tumba surgió, como ya se ha recordado, una primera basílica por deseo de Constantino (LP I, 180); reparada varias veces, fue reedificada en estilo bizantino por Honorio I (625-638) y embellecida por el espléndido mosaico absidal; a lo largo de los siglos sufrió varias reformas hasta la ordenada por Pío IX entre 1855 y 1856. Otro oratorio surgió dentro de la ciudad *ad dua furna* en Santa Práxedes, en el Esquilino; a la segunda mitad del s. VIII pertenece la iglesia de Santa Inés en plaza Navona, que se eleva sobre el lugar del estadio Domiciano, donde según la tradición la santa fue expuesta o, más probablemente, donde existían prostíbulos. También fuera de Roma empezaron pronto las dedicaciones a mediados del s. V en Bezières y Ravena.

La iconografía es riquísima, empe-

zando por los vitrales decorados de los ss. III-IV y por un plúteo marmóreo de la época del papa ↗Liberio, en la procesión de las mártires de San Apolinar Nuevo de Ravena, donde Inés ya es representada con el cordero al lado, que se convertirá en su símbolo característico, constantemente presente, sobre todo a partir del s. XII, en recuerdo del nombre y también del sueño de sus padres. En la Alta Edad media prevaleció la tipología de la hierática virgen bizantina, cubierta de joyas, tal como la veían los peregrinos en el mosaico absidal de su basílica en la vía Nomentana. Los más grandes artistas europeos, a partir de Giotto, se inspiraron en su *passio*, repetida a menudo en las elaboradas historias narradas por la *Legenda aurea*, y Borromini transformó la iglesia de Santa Inés en plaza Navona en el triunfo del barroco.

El motivo del cordero está presente también en el culto popular, en particular en la bendición de los corderos en la basílica *ad corpus* (el 21 de enero), cargando de valores simbólicos un gesto en origen sólo relacionado con un canon en especie que había que pagar en Letrán. Con la lana de estos corderos las benedictinas de Santa Cecilia tejen los palios sagrados, bendecidos después por el pontífice en el sepulcro de San Pedro la tarde del 28 de junio, víspera de su fiesta.

BIBL.: BHL I, 27-28, 156-157c y *Novum Suppl.* 156-167c; BHG I, 13, 45-46; BHO 9, 34; *AS Januarii* II, Venecia 1734, 350-363; DHGE I, 971-972; EC I, 457-458 y 467-474; JACOBO DE VORÁGINE, *Legenda aurea*, ed. EINAUDI, Turín 1995, 140-144; BS I, 382-411; DACL I, 905-965; DPAC I, 1090-1091; LCI I, 69; LTHK I, 196-197.

CONSOLINO F. E., *Modelli di santità fem-*

minile nelle più antiche Passioni romane, Augustinianum 24 (1984) 1-2, 99-101 y 107; FABBRI P. G., *Un'immagine speculare: il culto di sant'Agnese a Bagno di Romagna*, Romagna 11 (1984) 33-46; FERRETTI A. F., *Santa Agnese nel culto. Il monastero «Ad dua Furna», gli oratori attigui a S. Prassede e all'almo Collegio Capranica in Roma*, Bessarion, serie 3ª, 8 (1911) 218-245; FERRUA A., *Epigrammata Damasiana*, Ciudad del Vaticano 1942, 176; FRANCHI DE' CAVALIERI P., *Scritti agiografici*, (Studi e testi, 221-222), Ciudad del Vaticano 1962, I, 293-381, II, 337-340; FRUTAZ A. P., *Il complesso monumentale di Santa Agnese e di Santa Costanza*, Roma 1960; GIANNARELLI E., *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografía cristiana del IV secolo*, Roma 1980; JUBARU J., *Ste. Agnès vierge et martyre de la voie Nomentane d'après de nouvelles recherches*, París 1907; *Sainte Agnès*, París 1909.

M. Airoidi

INOCENCIO ↗FIDEL, INOCENCIO Y RENOVATO, Y NANCTO

INOCENCIO I

†417 – papa – fiesta: 28 de julio

Según el *Liber Pontificalis* habría nacido en Albano, hijo de un tal Inocencio, pero en una carta san ↗Jerónimo sostiene que fue hijo y sucesor de ↗Anastasio I. Fue elegido papa con toda probabilidad el 22 de diciembre del 401 y su pontificado, a pesar de coincidir con un período particularmente difícil (saqueo de Roma por parte de los Godos en el 410), se distinguió por el enérgico impulso dado al desarrollo del primado romano. Inocencio se movía por el firme convencimiento de que la Iglesia de Roma era la depositaria de las tradiciones confiadas directamente por el príncipe de los apósto-

les y que la *cura* pastoral del obispo de Roma, sucesor de ↗Pedro, tendría que extenderse a todas las Iglesias. Durante todo su largo pontificado, Inocencio se dedicó a difundir la práctica de las costumbres eclesiásticas romanas, como prueba el elevado número de cartas que nos han llegado (algunas han sido incorporadas tempranamente a las colecciones canónicas). Inocencio también recurrió frecuentemente al instrumento de las decretales, con las que reafirmó la autoridad de los decretos papales y las decisiones sinodales. Desde sus primeros actos oficiales, Inocencio no pretendía establecer nuevos preceptos en materia de disciplina eclesiástica ni litúrgica, sino que se esforzó en recuperar el conjunto de las reglas de uso antiguo, que en su opinión sólo Roma había conservado en toda su pureza original. De tal orientación son testimonio las cartas enviadas en el 404 y en el 405 a los obispos Victricio de Rouen y Esuperio de Tolosa. Según la definición dada por el mismo Inocencio, estas pueden ser consideradas como los *libri regularum*, ejemplares de la costumbre romana.

Inocencio ejerció su acción tanto en Occidente como en África y en Oriente, interviniendo a menudo en las cuestiones eclesiásticas, movido por el principio del derecho de Roma a intervenir como última instancia. Inocencio también combatió duramente las diferentes herejías que entonces azotaban a la Iglesia: en España intervino en las disputas causadas por el priscilianismo, amenazando con la excomunión a aquellos que no se atuviesen a las decisiones tomadas por el concilio de Toledo del

400; intervinieron también en África, en la controversia de Pelagio y Celestio, y de acuerdo con ↗Agustín de Hipona y Aurelio de Cartago condenó a Pelagio y a su discípulo por sus tesis sobre el pecado original, el bautismo y la redención. Cuando en Oriente se desencadenó la disputa entre el obispo de Alejandría Teófilo y el obispo de Constantinopla ↗Juan Crisóstomo, que en el 404 fue obligado al exilio, Inocencio tomó parte por este último e intentó imponer la autoridad de la sede romana. En Oriente encontró mayores dificultades, también porque la primacía de Roma sobre otras Iglesias no era una doctrina unánimemente aceptada. Inocencio consiguió en el 412 que se extendiese la influencia de la sede romana a Iliria, que entonces dependía administrativamente del Imperio de Oriente, nombrando su vicario para aquella región al obispo de Tesalónica Rufo. Murió el 12 de marzo del 417 y con esta fecha se recuerda en el *Martirologio Jeronimiano*, mientras que el *Liber Pontificalis*, seguido del *Martirologio Romano*, recoge la fecha del 28 de julio. Fue sepultado en el cementerio de Ponziano en la vía Portuense y posteriormente sus reliquias fueron trasladadas a la basílica de los Santos Martín y Silvestre.

BIBL.: AS Iulii VI, Venecia 1748, 548-561; *Collectio Avellana*, en CSEL, 35, 92-98; BS VII, 840-843; DThC VII, 1940-1950; LP I, 42; PL 20, 460-638; GAUTHIER N., en P. LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, París 1994, 873-874; GREEN M. R., *Pope Innocent I*, Diss. Oxford 1973; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 41-43; PIETRI C., *Roma Christiana*, Roma 1976, *passim*.

U. Longo

INOCENCIO V

1224-1276 – papa – culto confirmado el 13 de marzo de 1898 – fiesta: 22 de junio

Sobre los orígenes de Pedro de Tarentaise nos han llegado pocas y contradictorias noticias. Con toda probabilidad nació alrededor de 1224 en Tarentaise, una aldea no identificada claramente (podría ser una localidad de Bas-Forez, en la diócesis de Lyon o en el reino de Borgoña, o incluso en Saboya). Ingresó en el convento de los Hermanos Predicadores de Lyon, hacia el 1240. Las primeras fechas importantes y conocidas de su vida son las relativas a su carrera académica: inició los cursos de teología en París en 1255, bajo el maestro Florencio de Hesdin y fue bachiller de sentencias, primero con Hugo de Metz y después con Bartolomé de Tours, para convertirse posteriormente en maestro de teología en la universidad de París en 1258. En aquella época tomó parte junto a ^oTomás de Aquino, ^oAlberto Magno, Bonhomme y Florencio de Hesdin, en la comisión de los maestros instituida por Humberto de Romans para la reglamentación del régimen de los estudios en los conventos dominicos, que redactaron juntos las reglas para los diferentes grados que constituían una especie de *ratio studiorum* dominicana, ratificada por el capítulo general de la orden, celebrado en Valenciennes en 1259. Pedro desempeñó el oficio de maestro hasta 1264 ca. cuando asumió el priorato de la provincia dominicana de Francia (la interrupción se relacionó con un ataque anónimo contra 108 afirmaciones de los primeros dos libros del *Comentario a las*

sentencias de Pedro, ataque al que replicó una *Responsio* de Tomás de Aquino en 1265-1266, dirigida al Maestro General, Juan de Vercelli). Tras una pausa de pocos años, volvió como maestro de teología en el trienio 1267-1269, en el momento en el que se retomaba la lucha entre los maestros de la universidad y los maestros pertenecientes a las órdenes mendicantes, que ya había tenido un agitado período entre 1252 y 1257, incluso con desórdenes callejeros.

En esta época la relación entre los dominicos y la monarquía francesa era bastante buena: en el conflicto universitario parisino, ya desde el verano de 1256, el rey ^oLuis IX había tomado posición claramente contra Guillermo de Saint-Amour y los demás detractores de la Orden dominica en la universidad de París e incluso, en los momentos más difíciles, había mandado a sus soldados defender el convento de Santiago. Pedro se ve involucrado en este conflicto: dejando definitivamente la escuela parisina, de nuevo es elegido prior de la provincia de Francia en 1269, cargo que le abrió una brillante carrera eclesiástica: fue nombrado por ^oGregorio X arzobispo de Lyon y primado de las Galias el 6 de junio de 1272 (mediando en los conflictos que surgieron entre Felipe III, sucesor de ^oLuis IX, y el papa). La aceptación del encargo, inusual en la costumbre de los dominicos del s. XIII, seguramente se debió al hecho de que Lyon debía de ser la sede del concilio ecuménico, a cuya preparación se dedicó Pedro. El 28 de mayo de 1273 fue hecho cardenal ostiense, sin dejar el gobierno de su diócesis y dedicándose más intensamente a la preparación

del concilio ecuménico de 1274. Durante este, pronunció los discursos de apertura de la tercera y cuarta sesión (7 de junio y 6 de julio de 1274) y el elogio fúnebre de san ^oBuenaventura (15 de julio).

El 21 de enero de 1276 fue proclamado papa (asumiendo el nombre de Inocencio V) para serlo por pocos meses, ya que murió en Roma el 22 de junio de 1276: dedicó estos meses a la realización de los dos grandes compromisos asumidos por el concilio: la cruzada y la unión con los griegos. Para ello se apoyó sobre todo en Carlos de Anjou, favoreciendo la paz entre los Anjou y las repúblicas de Génova y Pisa.

A Pedro se deben algunas obras de comentarios a la Biblia: han llegado hasta nosotros las postillas a las cartas de Pablo, mientras que se han perdido las exposiciones del Pentateuco y del evangelio de Lucas (es presumible que los comentarios a Pablo y Lucas perteneciesen a su primera enseñanza y el del Pentateuco al segundo período). Estos textos también documentan el esfuerzo académico de la Orden dominica por crear los instrumentos exegéticos esenciales (que favoreciesen la actividad de los predicadores que necesitaban una comprensión unitaria del Antiguo y Nuevo Testamento). Tuvo una amplia difusión su *Comentario a los cuatro libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo, que se remonta a sus años de bachillerato y que completó en los años 1259-1264. La autoridad de la *Postilla* bíblica de Pedro y su relación con la escuela dominica puede apreciarse en el hecho de que acudiendo a ese texto se pueden colmar algunas lagunas del comentario de Tomás de

Aquino a la primera Carta a los corintios. A estas obras se deben añadir algunas colecciones de sermones y de cuestiones, entre las que se distinguen un *Quodlibet* de temática moral (inmediatamente precedente al 1271) y las *Quaestiones de lege et praeceptis* y las *Quaestiones de moto corporis gloriosi, de materia coeli et de aeternitate mundi*.

La enseñanza filosófica de Pedro no ha despertado especial interés entre los estudiosos: en general, es recordado como representante de la recepción de la enseñanza aristotélica, aunque en su orientación agustiniana, en la misma línea de la enseñanza de Tomás de Aquino.

Las principales fuentes de la vida de Pedro son el *Chronicon pontificum et imperatorum* del hermano Martín de Troppau, penitenciario apostólico de Clemente IV que, con toda probabilidad, lo conoció personalmente; también nos hablan de él las obras historiográficas de Tolomeo de Luca, a finales del s. XIII, y la *Continuatio Vindobonensis* de los *Annales Austriae*. Entre las crónicas y los catálogos dominicanos han de recordarse el *De quattuor in quibus* atribuido a Esteban de Salagnac, que nos ha llegado en una versión de Bernardo Gui. De estos autores dependen otros muchos biógrafos y entre todos ellos hay que destacar a Bernardo Gui, en concreto por sus *Flores chronicorum seu catalogus pontificum Romanorum*, compuesto entre 1311 y 1331, y por su *Compendium* (1314-1316).

La memoria de Inocencio pronto fue objeto de culto y como maestro fue honrado con el título de *Doctor spectabilis*; sin embargo, no fue beatificado hasta el 13 de marzo de 1898

por León XIII, que fijó su conmemoración el 22 de junio. De hecho, no existió un especial interés por parte de la Orden dominicana en promover su canonización, y su culto estuvo más bien unido al hecho de haber sido papa. De hecho, Alejandro IV (desde 1259) comenzó a celebrar la memoria de los pontífices en la Iglesia de Roma, confirmando la idea de que, tras la muerte, el cuerpo del papa pertenece a la serie de cuerpos de los santos sucesores del apóstol \wedge Pedro, que son por ello *cenizas de Pedro*.

La magnificencia con la que fue realizado el sepulcro de Inocencio V evoca estas costumbres de culto. En concreto, su realización debía reafirmar el carácter imperial de la dignidad del papado y se sabe que Carlos I de Anjou, ordenó al camarlengo de la ciudad de Roma que buscara para construirlo una «conca porfidis vel alicuius alterius pulcri lapidis». El sepulcro se encontraba en San Juan de Letrán, pero de él no queda nada en la actualidad. Para la iconografía de Inocencio se debe mencionar el dibujo a lápiz de Caccia, en el convento de los dominicos de Orvieto y en los frescos de Tomás de Módena en la sala capitular de San Nicolás en Treviso; al Beato \wedge Angélico se debe en el convento de San Marcos en Florencia un medallón. En el s. XVI Holbein el Viejo lo representa en el árbol de los dominicos, conservado hoy en el Museo de Frankfurt. Entre las miniaturas se recuerdan la del código conservado en la Biblioteca Nacional de París con la traducción francesa de Roberto de Praelles de la *Ciudad de Dios* de san \wedge Agustín de Hipona: Roberto viene representado en el gesto de ofrecer su traducción a

Carlos de Anjou, que está rodeado de Alberto Magno, Tomás de Aquino y Pedro de Tarentaise.

BIBL.: BHL 6772-6777 y *Novum Suppl.* 718M; AS *Maii* II, 322-345; BS VII, 844-847; KAEPPEL, Roma 1980, III, 261-264 con añadidos de E. PANNELLA, Roma 1994, III, 239; SIMONIN H. D., *Les écrits de Pierre de Tarentaise*, en *Beatus Innocentius PP. V (Petrus de Tarantasia OP) Studia et documenta*, Roma 1947, 163-335; STEGMULLER F., *Repertorium Biblicum Medii Aevi IV, Auctores N-Q*, Madrid 1989, 397-416; el apéndice de L. B. GILLON a la monografía de M. H. LAURENT, *Le bienheureux Innocent V (Pierre de Tarentaise) et son temps*, Ciudad del Vaticano 1947.

Sobre las ediciones: Recherches de théologie ancienne et médiévale 50 (1983) 195-199. Pocos textos han tenido ediciones recientes: el comentario a las *Sentencias* fue publicado en Toulouse en 1649-1652 en cuatro volúmenes por T. TURCO-G. B. DE MARINIS. El *Quodlibet* ha tenido una ed. crítica de P. GLORIEUX, en *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 9 (1937) 237-280, mientras que las cuestiones del *De lege et praeceptis* sólo la primera fue publicada por O. LOTTIN, *Les premiers exposés scolastiques sur la loi éternelle*, *Ephemerides theologicae Lovanienses* 14 (1937) 295-297. De las *Quaestiones quattuor de materia coeli*, la cuestión *De aeternitate mundi* ha sido editada por O. ARGERAMI, *Patristica et mediaevalia* 2 (1981) 74-84, y que ahora también se puede encontrar en R. C. DALES-O. ARGERAMI, *Medieval Latin Texts on the Eternity of the World* (traducción y comentario), Leiden 1991.

AFFELDT W., *Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese*, Göttinga 1969 (sobre sus ideas políticas); BARMANN L. F., *Peter of Tarentaise*, *Revue de l'Université d'Ottawa* 31 (1961) 96-125; GÁL G., *Commentarius Petri de Trabibus in IV Librum Sententiarum Petri de Tarantasia falso inscriptus*, AFP 45 (1952) 241-278; GRABMANN M., *Handschriftliche Mitteilungen über Abbreviationen des Sentenzenkommentars des heiligen Papstes Innozenz V (Petrus de Tarantasia OP †1276)*, *Divus Thomas* 24 (1946) 109-112; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 226-227. SMERALDO B., *Intorno all'opuscolo IX di san Tommaso d'Aquino: Pietro di Tarantasia ha errato in teologia?*, Roma 1945; Para la iconografía: FRINGUELLI I., *La statua di Innocenzo V al Laterano*, *Memorie domenicane*

54 (1937) 47-51; MONTINI R. U., *Le tombe dei papi*, Roma 1957.

F. Santi

INOCENCIO XI

1611-1689 – papa – beatificado el 7 de octubre de 1956 – fiesta: 12 de agosto

El futuro papa nació en Como (Italia) el 19 de mayo de 1611 y fue bautizado con el nombre de Benedicto, hijo del noble Luca Odescalchi. En su juventud destacó por sus éxitos en los estudios, realizados con los jesuitas, sin que todavía manifestase ninguna particular vocación religiosa. Al quedarse huérfano de padre siendo aún joven, su tío lo destinó al mundo de los negocios, ya que este dirigía la compañía de la familia, la Sociedad Odescalchi. La epidemia que asolaba Italia en aquellos años atacó a la familia del futuro papa: en 1630 sería víctima mortal la madre. En 1635, Benedicto, que todavía no había encontrado su camino, fue nombrado por el virrey español comandante de las milicias de Como, cargo prácticamente honorífico.

En 1636 se trasladó a Roma, donde inició los estudios de derecho que concluyó en Nápoles, en 1639. Mientras tanto, en su interior, se fraguaba el deseo de consagrarse a Dios, por lo que en 1640 recibió la tonsura.

De regreso a Roma, entre 1640 y 1644, fue protonotario apostólico y presidente de la Cámara Apostólica: su austeridad de vida, su gran honestidad, insólita en el ambiente de la Cámara, y su caridad hacia los necesitados, lo hicieron especialmente apto para administrar el Tesoro papal,

que él supo utilizar, con gran habilidad, para atender las necesidades de las gentes que vivían bajo el gobierno de los Estados Pontificios.

En 1645, Inocencio X lo nombró cardenal-diacono de San Cosme y San Damián. En 1648 tuvo ocasión de demostrar, una vez más, sus cualidades de hombre honesto y hábil administrador, dando consuelo a la población de las Marcas, afectadas por una grave carestía; no se limitó a hacer llegar desde Apulia el grano que no se encontraba en el mercado; también fue inflexible a la hora de atajar el mercado negro y los abusos de los especuladores, que aumentaban abusivamente el precio de los cereales.

El 4 de abril de 1650, cuando todavía no era sacerdote, fue nombrado obispo de Novara, donde se dedicó a la reforma del clero local, inspirándose en el ejemplo de san \wedge Carlos Borromeo. No permaneció mucho tiempo en ese cargo porque prefirió renunciar a su obispado (1656), antes que tener que guiar la diócesis desde Roma, donde era llamado demasiado a menudo, solicitado por otras responsabilidades.

Fue elegido papa el 21 de septiembre de 1679 y tomó el nombre de Inocencio XI como muestra de gratitud hacia su predecesor, a quien también debía la púrpura cardenalicia.

Innumerables y delicados fueron los problemas que Inocencio tuvo que afrontar como pontífice: quizá el más complejo fuese el de la amenaza turca. Parecía que el islam triunfaba, amenazando hasta el corazón mismo de Europa, por lo que el papa concentró sus energías en el intento de llevar a cabo acuerdos entre los príncipes católicos en defensa de la fe común.

En este campo, como en tantos otros, estuvo en desacuerdo con Luis XIV quien, tras haber contribuido eficazmente y durante un tiempo a frenar a los otomanos, en un segundo momento prefirió establecer acuerdos diplomáticos con aquellos que constituían el principal peligro del Imperio austríaco, su tradicional adversario. Así, cuando en 1638 los turcos llegaron a las puertas de Viena, fue el rey de Polonia, Juan Sobieski, y no el poderoso soberano francés, quien respondió a la desesperada llamada del papa y socorrió al emperador austríaco. Con la gran victoria de Kahlenberg, la amenaza turca fue alejada y, en los decenios siguientes, la recuperación de los imperios trajo decisivas victorias también en los Balcanes.

Pero no menos graves fueron los problemas de moral católica afrontados por Inocencio: en aquel momento se enfrentaban el rigorismo jansenista y el laxismo jesuítico, polémica que se vería reflejada en las páginas de las *Provinciales* de Pascal. A pesar de no tener ninguna simpatía por el jansenismo, el papa condenó, en 1679, toda una serie de proposiciones laxistas y, al año siguiente, también el probabilismo, doctrina de la que se nutría la casuística jesuítica. Aunque no puede considerarse un adversario de la Compañía de Jesús, el pontífice mostró en ocasiones pocas simpatías por la excesiva independencia de la que gozaban los seguidores de san Ignacio de Loyola, sobre todo en tierras de misión. Pero el papa Inocencio también se ocupó activamente de la creación de estructuras educativas que pudiesen contribuir a una adecuada formación religiosa de los pueblos, recientemente incorporados a la fe católica, y favo-

reció la fundación de universidades en Manila y en Guatelama. Por otro lado, esto estaba en consonancia con la capitulación electoral, que quiso fuese suscrita por todos los miembros del Sagrado Colegio, y que disponía, como primer deber del pontífice, la defensa y la propagación de la fe católica.

Sin embargo, fue menos intransigente la posición de Inocencio en relación al quietismo, que evidentemente le pareció al inicio menos peligroso para la moral cristiana; la condena de Molinos no llegó hasta 1687, cuando ya el pontífice se había dado cuenta de la imposibilidad de mostrarse más indulgente.

También después de su elección, Inocencio se mantuvo fiel a aquella austeridad de vida y de absoluto desprendimiento que había caracterizado toda su actividad precedente. Rompiendo con una tradición secular, el papa no favoreció a los miembros de su familia; el abandono del nepotismo, práctica habitual de gobierno, fue uno de los rasgos de su pontificado que más impresionaron a sus contemporáneos. Como soberano de Roma, buscó que todos respetasen aquellos que le parecían los fundamentos mismos de la vida cristiana: así, prohibió los espectáculos teatrales, los bailes; intervino con duras leyes para reducir los excesos de la moda femenina. Quiso que a todos se impartiese una cuidada educación católica desde la primera infancia, difundiendo el conocimiento del catecismo y fundando para este fin un colegio de maestras que adoptaron el nombre de maestras «Odescalchi». También se preocupó de la reforma del clero, reduciendo drásticamente el número de los beneficios de los que un

clérigo podía gozar y buscando que se cumpliera la obligación de residencia por parte de los eclesiásticos.

Junto a estas medidas, que estaban orientadas al saneamiento de las costumbres, pero que poco podían incidir sobre la sociedad romana, desde hacía tiempo acostumbrada a otro tenor de vida, Inocencio también se dedicó a una obra (que le agradecieron siempre sus súbditos) de reforma y control de la administración pontificia. En este campo puso de manifiesto las mismas cualidades de las que había dado prueba en sus años juveniles. Logró sanear la desastrosa situación financiera del Estado, sin imponer nuevos gravámenes a la población, sino sometiendo a un severo control a los administradores y reduciendo cualquier tipo de gasto superfluo.

El punto más conflictivo de su pontificado fueron las difíciles relaciones con la Francia de Luis XIV. Ya hemos hablado de las dificultades que Inocencio encontró al implicar al Rey Sol en su política anti-otomana. Pero los puntos de enfrentamiento fueron más numerosos e incidieron prolongadamente en las relaciones entre la Santa Sede y Francia. Inocencio intentó intervenir sobre todo en el antiguo derecho del soberano francés de poder disponer de las entradas de los beneficios eclesiásticos vacantes; además, no siempre aceptó las propuestas del rey en el asunto de los nombramientos de los cargos más importantes: así, por ejemplo, en 1680 se negó a ratificar la elección de una abadesa cisterciense desencadenando una violenta reacción no sólo por parte del soberano, sino también por parte del clero francés que llegó, durante una asamblea convocada en 1682,

a la formulación de cuatro artículos que definían la libertad de la Iglesia galicana. También se enfrentó con el rey de Francia en relación al nombramiento del arzobispo de Colonia. Ni siquiera la revocación del Edicto de Nantes (1685), que durante un siglo había garantizado la paz entre las comunidades católica y protestante en Francia, tras las sangrientas guerras de religión de finales del s. XVI, contó con la aprobación del papa, que la juzgó un acto eminentemente político y causa de nuevos enfrentamientos. En la misma ciudad de Roma las relaciones entre el papa y Francia se hicieron más tensas cuando la sede romana intentó limitar el derecho de asilo del que gozaban los embajadores.

Atormentado por la enfermedad, que supo soportar con gran valor, Inocencio murió en Roma el 12 de agosto de 1689, en medio de la polémica con Luis XIV. Fue sepultado en el Vaticano y su familia hizo levantar sobre la tumba un grandioso monumento. Pío XII lo proclamó beato el 7 de octubre de 1956, tras varios intentos fallidos en el s. XVIII, cuando Benedicto XIV prefirió no hacerlo para no enemistarse con Francia.

BIBL.: BS VII, 848-856; LCI VII, 1-2; LThK, V², 493-495; *Enc. du Catholicisme* V, 1670-1672; MICCINELLI C., *Il grande pontefice Innocenzo XI*, Roma 1956; PAREDES J. (dir.), *Diccionario de los Papas y Concilios*, Ariel, Barcelona 1998, 365-368; PASTOR L., *Storia del Papi XIV, ad indicem*.

G. Barone

**INOCENCIO
DE LA INMACULADA
✓ CIRILO BERTRÁN
Y COMPAÑEROS**

INOCENTES (SANTOS)

NT – mártires – fiesta: 28 de diciembre

Con la escueta noticia de la matanza de unos niños recién nacidos de la región de Belén, el lector del evangelio de Mateo se sitúa ante un episodio breve en extensión y escaso en información. Por una parte, sólo ocupa tres versículos (Mt 2,16-18), por otra, sólo tenemos noticia del trágico episodio por este evangelista, sin que nos dé referencias directas o indirectas ningún otro escrito canónico o apócrifo, suscitando serios problemas sobre la historicidad del trágico incidente. Los conocidos popularmente como «santos inocentes» aparecen en el material propio de los relatos de la infancia de \nearrow Mateo, dentro de la narración de los magos de Oriente, en el contexto más amplio del nacimiento de Jesús, el Mesías. Al ser avisados los magos en un sueño (2,12) para que no volvieran a ver a Herodes después de adorar al niño Jesús, tal como les había indicado, el rey, sintiéndose engañado, ordena la matanza de los recién nacidos de los alrededores de Belén. Hasta aquí lo que sabemos por el relato evangélico.

Cuando el viajero o peregrino busca las huellas de las narraciones evangélicas encuentra la conmemoración de este episodio en el actual pueblito de Ain Karem, a unos 6 km de Jerusalén. Apartándose un poco del centro de la actual población, dominando el pueblo desde la altura, se alza la basílica de la Visitación. El edificio consta de dos partes bien diferenciadas; en la superior se hace memoria de la visita de \nearrow María a su prima \nearrow Isabel, en la inferior el viaje-

ro puede entrar en una minúscula gruta que hace presente a los inocentes masacrados por la orden de Herodes. Según la piadosa tradición de la zona, santa Isabel logró esconder al recién nacido \nearrow Juan Bautista de los esbirros de Herodes, ocultándole tras una piedra, a la vista de los que allí se acercan. Si este episodio nos es desconocido por las fuentes históricas, no lo es sin embargo la crueldad despiadada de Herodes el Grande con quienes consideraba rivales, llegando incluso a dar la orden de asesinar a su propia esposa Mariamme y los hijos tenidos de ella, Aristóbulo y Alejandro. Mateo lo presenta como prototipo de ensañamiento contra víctimas inocentes que no pueden defenderse, y todo por la inseguridad de perder su reino. Herodes es, en el gran relato evangélico, el arquetipo de todos los sanguinarios que no dudan en sacrificar a los indefensos, de ahí el sobrenombre que la tradición les ha dado, por antonomasia, de «inocentes».

El relato en sí debemos leerlo en el contexto de los conocidos como evangelios de la infancia, partiendo de sus características literarias y teológicas peculiares. Mateo se sirve de recursos literarios propios de la literatura judía, probablemente semejantes al conocido como *midrash haggadico* que consiste en reflexionar o comentar teológica o espiritualmente un texto de la Escritura desarrollando un relato. Cinco de los seis relatos de Mt 1-2 están contruidos sobre citas del Antiguo Testamento; concretamente, el que nos ocupa Mt 2,16-18, tiene como fondo el texto de Jer 31,15. La diferencia entre Mateo y los escritores judíos es que para estos el intérprete de la Escritura es la Torá misma

(la Torá se explica con la Torá) mientras que para Mateo el verdadero intérprete de la Escritura es Cristo: en Jesús se cumplen las Escrituras. Esta es la lectura mateana que recorrerá todo su evangelio.

Sirviéndose de esta peculiar forma de leer los textos sagrados –bien conocida entre los escribas judíos–, Mateo intenta responder a las dos preguntas que en su cultura definían a una persona: ¿quiénes son los ascendientes de Jesús?, ¿dónde nació? Así, el primer capítulo respondería a este primer interrogante, mientras que el segundo haría lo mismo con el segundo. Mateo quiere presentarnos a Jesús como el enviado de Dios a su pueblo. De esta forma podemos establecer ciertamente un paralelismo entre los relatos de los primeros años de \nearrow Moisés –elegido de Dios para salvar a Israel– y los de Jesús, Hijo de Dios en el que toma carne el verdadero Israel. Leyendo el primer capítulo del Éxodo nos encontramos con que el faraón manda dar muerte a los varones recién nacidos de los hebreos (Éx 1,15-16); dos capítulos más adelante descubrimos a un joven Moisés que debe huir porque el faraón trata de acabar con él (2,14-15) y cómo el enviado de Dios regresa a Egipto cuando han muerto los que querían matarle (Éx 4,19). Por su parte, en la presentación mateana del Mesías, Jesús es condenado a muerte por Herodes, nuevo faraón. Los santos inocentes son, consecuentemente, las víctimas de la persecución que iba destinada al Mesías de Dios. Igualmente, la huida de la sagrada familia a Egipto evoca el viaje de los hijos de \nearrow Jacob; desde allí, Jesús, nuevo y verda-

dero Israel, iniciará su nuevo y definitivo éxodo, tal como afirma Os 11,1.

Mateo une la matanza al llanto de \nearrow Raquel en Ramá (Jer 31,15), usando gran libertad, como lo hace con otros textos del Antiguo Testamento. La cita mateana no corresponde ni al texto hebreo del Texto Masorético ni al griego de los LXX. El texto original se refiere a la destrucción de la monarquía israelita por los asirios en el año 721 a. C. La confusión Belén-Raquel tiene su origen en las glosas de Gén 35,19; 48,7 que identifican Éfrata –en el territorio de Benjamín, lugar de la sepultura de Raquel– con Belén, que pertenece a la tribu de Judá. La tumba de Raquel estaría en Benjamín, en Betel y Ramá (1Sam 10,2; Jer 31,15), y por motivos no aclarados (probablemente porque parte del clan de Éfrata se instaló en Belén, 1Sam 17,12) se trasladó la conmemoración de la muerte de Raquel a las cercanías de Belén. Actualmente se sigue conservando su recuerdo en el camino que une Belén con Jerusalén. Volviendo al texto del profeta \nearrow Jeremías, citado por Mateo, debemos leerlo en su contexto, donde el llanto es el preludio de un nuevo éxodo.

Jesús, enviado de Dios, sufre la persecución de Herodes, déspota cruel que no duda en sacrificar la vida de inocentes. Herodes es el prototipo de todos los opresores que asesinan sólo por miedo a perder un ápice de poder. En los inocentes de Belén vemos una realidad que siglo tras siglo, década tras década, empaña la historia de la humanidad y se torna en rostros concretos, independientemente de las razas o religio-

nes. La matanza de inocentes es una realidad que no podemos negar, de la misma forma que cada época ve surgir un nuevo faraón-Herodes que hace de la vida humana un objeto de trabajo, de libre uso o de placer, sobre el que decide según su conveniencia. Los santos inocentes están vivos hoy y siguen mostrándonos sus rostros perseguidos.

Su conmemoración litúrgica aparece unida en la segunda mitad del s. IV a la celebración del nacimiento del Señor en homilías sobre la natividad, como las de [✓]Gregorio Nacianceno (PG 36, 311-344) y [✓]Gregorio de Nisa (PG 46, 1127-1150); pero, entre finales del s. IV y mediados del V, en Occidente su fiesta también se asocia a la de la epifanía cuando esta se relaciona con la adoración de los magos, como ocurre en África o Roma. Se supone, por tanto, que a lo largo del s. V se instituyó una conmemoración propia de los santos inocentes que en África y Roma se fijó el 28 de diciembre y, en el rito mozárabe, el 8 de enero.

BIBL.: DPAC I, 1095-1096; BONNARD P., *Evangelio según san Mateo*, Madrid 1976; BROWN R., *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; GUBARRO S., *Evangelio según san Mateo, en Comentario al Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1995; LEMARIE J., *Les sermons Mai 193 et l'origine de la fête des Saints Innocents en Occident*, AB 39 (1981) 135-150; MCKENZIE J. L., *Evangelio según san Mateo*, en *Comentario Bíblico San Jerónimo III*, Cristiandad, Madrid 1972; SCORZA BARCELONA F., *La celebrazione dei santi Innocenti nell'omiletica latina dei secoli IV-VI*, Studi Medievali, serie 3ª, 15 (1974) 705-767; *La celebrazione dei santi Innocenti nell'omiletica greca*, Bolletino della Badia di Grottaferrata, 29 (1975) 105-135; 30 (1976) 73-101.

P. I. Fraile Yécora

ÍÑIGO

S. XI – abad – fiesta: 1 de junio

San Íñigo fue abad del monasterio de San Salvador de Oña (diócesis de Burgos). Al parecer, nació en Bilbilis (hoy Calatayud), de padres mozárabes. En 1034, ya desde hacía bastantes años, vivía en la soledad de los montes aragoneses, dedicado, con hábito de monje, a una vida de durísima penitencia. En este tiempo, Sancho el Mayor, rey de Navarra y de Aragón, eligió a algunos monjes cluniacenses que se habían establecido en el monasterio de San Juan de la Peña con el deseo de llevar una mayor observancia de la vida religiosa, y les entregó el monasterio de Oña. Muerto su primer abad, García, el rey pensó en Íñigo para ocupar la silla abacial, cargo que el santo no quería aceptar. Al fin, Íñigo, instado por muchos ruegos, se puso al frente del monasterio de Oña, de tal manera que, bajo su mandato, consiguió elevar el renombre del monasterio y hacerlo más ilustre de lo que anteriormente era. Se conservan muchos documentos en los que aparece su firma como testigo. Las donaciones hechas al monasterio de Oña bajo su gobierno confirman la confianza que en él depositaron los reyes de Navarra, García, Fernando I y Sancho II. Durante 35 años rigió santamente el monasterio de Oña y las muchas iglesias a él encomendadas. Como verdadero pastor, enseñaba a los monjes, sustentaba a los pobres y asistía a los enfermos, solícito siempre del bien de los demás. Se dice que, habiéndose agravado la enfermedad que padecía, llamó a su presencia a los monjes y los instruyó con piadosos consejos y que, después de recibir con toda devoción los sacramentos de la

Iglesia, moría con fama y santidad el 1 de junio de 1068. De él se cuentan varios milagros, unos todavía viviendo en este mundo y otros después de su muerte ante su sepulcro. No obstante, no hay huella de su culto hasta 1163, año en que, en el sínodo de Tours, fue canonizado por una bula del papa Alejandro III, autorizando su fiesta. Fue sepultado en el mismo monasterio de Oña, en cuya iglesia se conservan y veneran piadosamente sus reliquias hasta nuestros días. Alejandro IV concedió una indulgencia de 40 días a los fieles que visitaran la iglesia del monasterio el día 1 de junio. Y Gregorio XIII, en 1575, concedió indulgencia plenaria. El rey Felipe V pidió que se incluyera a Íñigo en el *Martirologio Romano*, petición que fue concedida por Clemente XII, mediante un decreto del 13 de marzo de 1736.

BIBL.: AS *Iunii* I, Venecia 1741, 107-126; BS I, 1207; ES XXXVI, 142-175; ARZALLUZ N., *El monasterio de Oña. Su arte y su historia*, Burgos 1950, en part. 29-33, 162-165; DAME-TO J. B., *Historia de san Íñigo, abad del Real Monasterio de San Salvador de Oña*, Zaragoza 1612; FITA F., *Canonización del abad san Íñigo*, Boletín de la Real Academia de la Historia 27 (1895) 76-136; HERRERA ORIA E., *Oña y su Real Monasterio*, Madrid 1917; *Autenticidad de las reliquias de san Íñigo, abad de Oña*, Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos 38 (1919) 360-381; SERRANO L., *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII*, II, Madrid 1935, 405-407.

J. J. Rodríguez Velasco

IRENEO DE LYON

130/140-200 ca. – obispo – fiesta: 28 de junio

I. VIDA. Intelectual y obispo, hombre de paz y comprometido en una

gran lucha contra las herejías de la época, Ireneo representa un modelo de santidad que se alimenta y concreta en la adhesión a la Iglesia, guardiana infalible de la verdad cristiana transmitida por los apóstoles y sus legítimos sucesores.

Para los datos sobre su vida y obras, debemos acudir a la *Historia ecclesiastica* de Eusebio de Cesarea (V, IV-XXVI pássim), recordada en el c. 35 del *De viris illustribus* de san [✓]Jerónimo, y por algún pasaje de la obra misma de Ireneo. Por el *Adversus haereses* (III, 3, 4) sabemos que durante su juventud había escuchado, en Esmirna, de san [✓]Policarpo, obispo de la ciudad, informaciones de primera mano sobre «Juan y... los otros que habían visto al Señor» (*Hist. eccl.* V, 20, 6), logrando de este modo, llegar hasta las fuentes mismas del anuncio cristiano e introducirse en una tradición apostólica ininterrumpida y directa, para obtener la regla de oro y garantía de la genuina fe.

En base a estos datos, puede fijarse el nacimiento de Ireneo en el decenio 130-140, quizá en Esmirna, ciudad en la que tuvo, como se dice, encuentros importantes en orden a la fe. Las fuentes sobre Ireneo no dicen nada sobre este aspecto, y, para salir del silencio, es necesario trasladarse a Lyon, donde, sufriendo la persecución en tiempos del papa [✓]Eleuterio (175-189), los cristianos presos enían al pontífice una carta de la que es portador Ireneo, presbítero de aquella Iglesia, como sabemos por el relato de Eusebio (*Hist. eccl.* V, 4, 2). Nos situamos alrededor del año 177 y debe recordarse que entre los cristianos perseguidos por la fe, en Lyon, se encontraba también el obispo Potino,

muerto con noventa años por los malos tratos sufridos en la prisión (ib V, 1, 2 y 5, 8), de quien Ireneo es el sucesor. Alrededor de estos datos incompletos, los historiadores se mueven con hipótesis, sobre todo para colmar el vacío de los años entre la época en la que Ireneo era discípulo de Policarpo de Esmirna, y aquella que lo presenta como presbítero sobresaliente de la Iglesia de Lyon, encargado de comunicarse con el pontífice de Roma.

En el amplio perfil dedicado al personaje en el *Dictionnaire de spiritualité* (VII, 1923-1969), L. Doutreleau cita del *Adversus haereses* y de textos transmitidos por Eusebio, una amplia documentación en la que Ireneo aparece al corriente de hechos y detalles bien concretos referentes a la vida y a la comunidad cristiana de Roma, de modo que hace creíble que él haya completado su formación tras haberse instalado allí, desde Asia Menor. Otro tema de estudio, para los historiadores, es el alcance del término «presbítero» con el que Ireneo se presenta en la citada carta de los mártires de Lyon, firmada también por los de Vienne. De hecho, Potino, con noventa años y en la cárcel, fue sustituido por Ireneo en la guía de la diócesis, y no es descabellado conjeturar que este fuese ya obispo, dado que el término citado anteriormente se usaba, en los textos de la época, también para indicar a quien gobernaba con funciones episcopales las comunidades cristianas. La firma de los mártires de Vienne ha suscitado entre los historiadores otro interrogante, respecto a la condición de esta comunidad cristiana, es decir, si esta, en tiempos de Ireneo, era independiente

o si, por el contrario, no se diferenciaba de la de Lyon. Entre las hipótesis se recuerda la de quien, para hacer concordar los textos, considera que Potino fue solamente obispo de Lyon, mientras que Ireneo, obispo de Vienne antes de la persecución, habría asumido la carga pastoral de ambas diócesis, consideradas una sola comunidad.

También en el ámbito de las hipótesis, parece que es más fiable la que considera a Ireneo como el autor de la carta enviada al papa Eleuterio. Esta, formulada ya por Tillemont (*Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique...*, 3, París 1965, 82), está corroborada por el análisis estilístico y por los temas tratados en el discurso, bastante próximos a aquellos típicos de la doctrina de Ireneo, aún sin olvidar que toda comparación entre los textos tiene una dificultad añadida, dado que la carta está en griego, mientras que del *Adversus haereses* tenemos la versión latina y sólo algunos fragmentos del original griego. El martirio, en estos textos, siempre aparece como fruto de la fuerza del Espíritu, que anula la debilidad de la carne y hace posible el testimonio supremo, en la esperanza de la resurrección. Significativa, como correspondencia textual, es la indicada por A. Rousseau (SC 100, 258-261), que observó las semejanzas de dos fórmulas bíblicas en el *Adversus haereses*, en la *Demostración de la predicación apostólica* y en la carta (*Hist. eccl. V, 2,3*).

De regreso en Lyon, a Ireneo le aguardaba el cuidado pastoral de la grey a él confiada, dedicándose también a las tareas que afectaban a toda la Iglesia, como se testimonia en los escritos que nos han llegado. De he-

cho, se opuso a la herejía elaborando una gran arquitectura teológica basándose en los datos bíblicos y de la tradición, rebatiendo las últimas voces del paganismo y buscando por todos los medios la paz entre Oriente y Occidente, apagando cualquier germen de división que ya comenzaba a brotar en los dos sectores del mundo cristiano. La carta al papa Víctor I, de la que hablaremos, da fe de este esfuerzo, y es la última referencia cronológica respecto a Ireneo, que la envió al pontífice (189-198) al reaparecer la cuestión sobre la fecha de la pascua.

No se conoce la fecha de la muerte de Ireneo, definido como mártir en algunos testimonios, como es el caso del comentario de san Jerónimo a Isaías (XVII, 64) y los dos pasajes de Gregorio de Tours (*Hist. Franc. I, 29; Liber in gloria mart. 50*). Sin embargo se trata de datos poco fiables. Del mencionado pasaje del *Liber in gloria martyrum* de Gregorio de Tours tenemos noticias también de la iglesia en que Ireneo fue sepultado, y los estudiosos creen que esta puede ser la dedicada en la actualidad al santo en la colina de Fourvière. Ireneo es recordado en el *Martirologio Jeronimiano* el 28 de junio, y con esta fecha es venerado en la Iglesia católica, mientras que los ortodoxos han fijado su memoria litúrgica el 23 de agosto. El santo es patrón de la diócesis de Lyon, que celebra con solemnidad su fiesta, como obispo, mártir y doctor de la Iglesia.

En la iconografía, Ireneo está representado generalmente con los paramentos episcopales y con los símbolos que recuerdan su compromiso de maestro de la fe: la espada indica su

lucha contra la herejía, la antorcha el esplendor de su enseñanza, el libro las obras en las que elaboró su teología.

II. OBRAS. Ireneo a menudo es definido como padre de la teología cristiana, y esta fórmula expresa la extraordinaria labor que desarrolló para presentar la tradición como fundamento para la tutela de la recta doctrina, así como su exposición de los contenidos de la fe en la lucha contra la falsa gnosis, movido por su ministerio pastoral. Sobre la influencia de sus obras, hay que recordar la presencia de un fragmento, salido de ellas, en el *Contra Julianum* de Agustín de Hipona, antes del olvido casi total en que las envolvió la historia, hasta el descubrimiento de Erasmo de Rotterdam, que preparó la *editio princeps* del *Adversus haereses* en 1525. Desde entonces la fama de Ireneo fue creciendo, llegando a ser el autor más citado en los documentos del Vaticano II tras Agustín y Tomás de Aquino.

Eusebio de Cesarea, refiriendo los escritos compuestos por Ireneo que se han perdido, reproduce fragmentos, sobre todo de las cartas, como una a Florino, en la que rechaza las doctrinas con estas palabras: «tales opiniones no te las han transmitido aquellos que fueron presbíteros antes de nosotros, aquellos que rodeaban a los apóstoles» (*Hist. eccl. V, 20, 4*). A Florino, Ireneo dirigió también un tratado *Sobre la monarquía, o Dios no es el autor del mal*, y cuando aquel se pasó a los valentinianos, compuso un escrito *Sull'Ogdoade*, «en el que también dice haber recibido la primera sucesión de los apóstoles» (ib V, 20, 1). También se ha de recordar la

carta *A Blasto, sobre el cisma*, con ocasión de la controversia relacionada con la fecha de la pascua, de la que trata también el texto enviado al papa Víctor, que Eusebio recoge, antes de concluir: «Ireneo fue digno del nombre que llevaba, siendo paciente de nombre y de obras» (ib V, 24, 18). Casi nada sabemos, a parte del título, de estas otras obras mencionadas por Eusebio (ib V, 26): «un tratado contra los griegos, breve pero necesario, titulado *Sobre la ciencia...* y un libro de diferentes discusiones, en el que se menciona la *Carta a los hebreos* y la llamada *Sabiduría* de Salomón».

También se han conservado íntegramente, aunque traducidas, las obras citadas normalmente con estos títulos: *Adversus haereses* y *Demonstración de la predicación apostólica*. De la primera se conservan en griego sólo fragmentos, ya que nos ha llegado la versión latina de los cinco libros, la armenia del cuarto y del quinto, y 23 fragmentos en siríaco. Del texto latino se conocen nueve manuscritos, casi todos ellos posteriores al s. XIV. En cuanto al contenido, Ireneo expone, en el primer libro, la doctrina gnóstica de Valentino, para contraponerle en síntesis la de la Iglesia. Tras este «desenmascaramiento» del gnosticismo, se presenta la «réplica», articulada en los otros libros, siguiendo argumentos ordenados según la razón, la tradición, la enseñanza de los apóstoles, los dichos del Señor y pasajes de los profetas del Antiguo Testamento. El quinto libro está dedicado sobre todo a escatología, y en él existen testimonios de la interpretación de Ireneo sobre el milenio del que se habla en Ap 20,2-7, entendido por él como un tiempo intermedio

entre la condición terrestre y la eternidad definitiva, tras el cual «qui digni fuerunt assuescunt capere Deum» (V, 32, 1). En la obra se expone en síntesis la doctrina expresada en los escritos de los autores gnósticos y se nota la familiaridad con los escritores y los textos de la primitiva literatura cristiana, como \nearrow Clemente de Roma, \nearrow Ignacio de Antioquía, Policarpo, \nearrow Papías, el Pastor de Hermas, \nearrow Justino, el *De resurrectione*, Hegesipo, etc...

Hasta 1904 no se descubre la traducción armenia de la *Demonstración de la predicación apostólica* recordada por Eusebio (ib V, 26) en la que se presenta catequéticamente un compendio de la fe cristiana. Escrita después del *Adversus haereses*, al que remite, retoma los temas que se refieren a la Trinidad y al misterio de Cristo, mostrando la conformidad de la predicación apostólica con lo que los profetas habían anunciado.

III. DOCTRINA. La perspectiva anti-gnóstica es fundamental para comprender la construcción de la doctrina de Ireneo, elaborada y provocada por las circunstancias, entre las que destaca la presencia de Marcos el Mago, seguidor de Valentino y llegado desde Asia para difundir sus teorías entre las comunidades de Lyon (*Adv. haer.* I,13). Frente a las divisiones de la herejía es necesario establecer la norma de la fe, el *charisma veritatis certum* (ib IV, 26, 2), custodiado en la doctrina transmitida por los apóstoles y vivo en la Iglesia. La garantía provenía de una sucesión de obispos ininterrumpida, que podía remontarse hasta los apóstoles, e Ireneo, ante la imposibilidad de poder

reconstruir el árbol genealógico de todas las Iglesias del mundo, se limita a la de Roma, «la más grande... fundada por los gloriosos apóstoles Pedro y Pablo», a la que se le atribuye la *potentiorum principalem* (ib III, 3, 2). A continuación ofrece la lista de los obispos de esta Iglesia, mostrando que, con ella, se llega hasta los apóstoles: por tanto, la doctrina es aquella que ellos han anunciado.

Apoyado en esta seguridad, se opone a las novedades del dualismo gnóstico, poniendo en el centro de su doctrina el tema de la presencia y de la continua acción del Verbo en la historia del mundo para la salvación del hombre íntegramente acogido y redimido, en el espíritu y en la carne, recuperado de modo que puede ser gloria de Dios (ib IV, 20, 7: *gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*). Remite a esta doctrina el tema de la recapitulación en Cristo de todas las cosas, con reminiscencias paulinas, a través de la que Ireneo explica la historia del hombre y del mundo como cumplimiento de una redención que es más que una gnosis comunicada, porque en ella se cumple el paso del primer al último Adán, del hombre «psíquico», para utilizar una terminología que ponga en realce la diferencia entre el «soplo de vida» que hace al hombre «psíquico», y el «Espíritu vivificante» que lo hace «espiritual».

En la teología de Ireneo, el misterio del Verbo que se hace carne para redimir al mundo es la síntesis y la cumbre de todo encuentro del hombre con Dios, y la recapitulación debe ser entendida en los dos aspectos por los que está constituida: Cristo asume en sí toda la humanidad y, sobre todo, la

redime según el plan ordinario del Creador, a imagen y semejanza del cual aquella ha sido constituida. La dignidad del hombre se alcanza, por tanto, en la estela del misterio de Cristo que se hace carne para realizar la salvación, que llega a ser hijo del hombre para que los hombres pudiesen convertirse en hijos de Dios. Paralelamente con la doctrina de Cristo, nuevo Adán, Ireneo elabora la de \nearrow María, nueva Eva, siendo la Virgen madre del Verbo encarnado y, por tanto, de toda la humanidad. Por ello, Hans Urs von Balthasar ve en el discurso de Ireneo el comienzo de la mariología (*La Gloire et la Croix* II, 48) y se debe recordar que en la *Lumen gentium* (56-57) se alude en más de un pasaje a este tema, preferido de Ireneo, de la recapitulación de \nearrow Eva por obra de María, paralela a la de \nearrow Adán por obra de Cristo.

De gran importancia, en la teología de Ireneo y en su visión del mundo y de la historia, es el lugar asignado a la Eucaristía, porque esta es el signo admirable de la obra de recapitulación en la que se expresa el don de la salvación, ofrenda del Omnipotente a todo lo creado, en Cristo. El admirable misterio «consiste en dos cosas, una terrena y otra celeste» (*Ad haer.* IV, 18, 4), y así el segundo Adán, con su presencia, recapitula en sí no sólo al hombre, sino también a la naturaleza, al cosmos y a las realidades de la tierra, en un prodigio que socava los fundamentos de cualquier gnosis que no coincidiera con el mensaje bíblico y con la tradición apostólica. El fruto más alto de la *cogitatio fidei* de Ireneo está en esta visión sintética y armoniosa del universo, creado por Dios y resumido en la realidad del

Hombre-Dios, que es el centro y la meta.

Por tanto, el camino a la santidad fue recorrido por Ireneo en el compromiso «de combatir las herejías con la verdad de la doctrina y de consolidar la paz en la Iglesia», como se dice en el texto latino de la oración recogida en el Misal Romano en el día de su celebración litúrgica. La lucha contra la falsa gnosis y el esfuerzo por consolidar la paz se tradujeron en un compromiso de pensamiento y de obra por una Iglesia fuerte en la unidad de la fe y en los vínculos de la caridad, dentro de la cual se ofrece a cada uno la posibilidad de ver realizado en sí el proyecto de Dios.

BIBL.: *Adversus haereses*, ed. de A. ROUSSEAU-L. DOUTRELEAU: SC I, 263-264; II, 293-294; III, 210-211; IV, 100; V, 152-153; versión armenia de E. TER-MINASSIANTZ, en TU 35,2; en español: *Contra las herejías*, Prod. Compactos, Barcelona 1993; *Demonstración de la predicación apostólica*, Ciudad Nueva, Madrid 1991.

Uno de los mayores especialistas irenianos es el jesuita Antonio Orbe quien ha publicado numerosos artículos sobre Ireneo y su teología. Destacamos en castellano: ORBE A., *Antropología de san Ireneo*, BAC, Madrid 1969; *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Ciudad Nueva, Madrid 1994; *Introducción a la teología de los siglos I y II*, Sigüeme, Salamanca 1988; *Teología de san Ireneo. Comentario al Libro V del «Adversus haereses»*, BAC, Madrid-Toledo 1985.

BS VII, 891-899; DPAC I, 1098-1104; DSP VII, 1923-1969; ALTANER B., *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1956, 137-144; BACQ P., *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon saint Irénée*, París 1978; BENOÎT A., *Saint Irénée. Introduction a l'étude de sa théologie*, París 1960, VIII-275; CAMPENHAUSEN H. VON, *Los Padres de la Iglesia I: Los Padres griegos*, Cristiandad, Madrid 1974, 28-37; COLIN J., *Saint Irénée était-il évêque de Lyon?*, Latomus 23 (1964) 81-85; DATTRINO L., *La dignità dell'uomo in Giustino martire e Ireneo di Lione*, Lateranum 46 (1980) 209-249; DE ANDIA Y., *Homo vivens. Incorruptibilität et divination de l'homme chez Irénée de*

Lyon, París 1986; FANTINO J., *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, París 1985; GONZÁLEZ FAUS J. I., *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo*, Barcelona 1969; HOUSIAU A., *La christologie de saint Irénée*, Lovaina 1955; JASCHKE H. J., *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon*, Münster 1976; JOPPICH G., *Salus carnis. Eine Untersuchung in der Theologie der hl. Irenäus von Lyon*, Münsterschwarzach 1965; JOSSA G., *Regno di Dio e Chiesa. Ricerche sulla concezione escatologica ed eclesiológica dell'Adversus haereses di Ireneo di Lione*, Nápoles 1970, X-263; LASSIAT H., *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon, témoin de la tradition des apôtres*, París 1974; NIELSEN J. T., *Adam and Christ in the theology of Irenaeus of Lyon*, Assens 1968; PLAGNIEUX J., *La doctrine mariale de saint Irénée*, Revue des Sciences Religieuses 44 (1970) 179-189; QUASTEN J. (dir.), *Patrología I*, ed. esp. por I. OÑATIBIA, BAC, Madrid 1961, 276-304; QUINN J. D., *Charisma veritatis certum. Irenaeus. Adversus haereses IV, 26, 2*, Theological studies 39 (1978) 520-525; ROSSI S., *Ireneo fu vescovo di Lione*, Giornale italiano di filologia 17 (1964) 239-254; SAGNARD F. M., *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, París 1947; TREVIJANO R., *Patrología*, BAC, Madrid 1994, 77-86; VIVES J., *Los padres de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1988, 111ss.

G. Cremascoli

ISAAC

AT – patriarca – fiesta: 25 de marzo

Isaac, como \nearrow Abel, es un personaje secundario. Se encuentra entre el preponderante protagonismo de su padre, \nearrow Abrahán, y las diferentes hazañas de su hijo menor, \nearrow Jacob. En el relato bíblico no irradia luz propia, pues ningún episodio lo describe como protagonista principal.

El nombre de Isaac está en estrecha relación con su nacimiento. Ninguno lo esperaba. Abrahán se consi-

deraba anciano tras el nacimiento de Ismael, hijo de la esclava Agar (Gén 16). Su mujer, \nearrow Sara, se había resignado a no tener hijos por su esterilidad y avanzada edad. Por lo que cuando el personaje divino le prometió un hijo, el anciano se echó a reír (Gén 17,17), y mucho más aún Sara (18,11-15).

Ahora bien, reír en hebreo se dice *sajaq*; si atendemos al texto bíblico, los padres le pusieron el nombre de Isaac (en hebreo *yisjaq*) en relación con su sonrisa y con la de quien se entera de que dos padres ancianos tienen un hijo en la vejez (Gén 21,6).

Isaac es el hijo de la promesa, el hijo del don absolutamente gratuito e impensable, porque nada es posible para Dios, ni siquiera hacer florecer el infecundo vientre de Sara (Gén 18,14). Sobre él se derraman las promesas hechas al padre (Gén 17,19-21; 20,16-18; 26,2-5).

El verbo análogo, *sajaq* (jugar o bromear, incluso de forma pesada), recurre a la historia del juego entre Isaac e Ismael siendo niños. En el juego que equilibra las relaciones, Sara verá un peligro para la primogenitura del propio hijo, por ello impone a Abrahán que aleje de la casa a Agar y a su hijo. Muy dolorido, pues Abrahán amaba mucho a Ismael, tuvo que ceder (Gén 21,8-21).

Pero ni siquiera Isaac estaba a salvo, pues Dios mismo lo acosó pidiendo a Abrahán el sacrificio del único hijo que le quedaba (Gén 22). En silencio, Abrahán se encaminó con este dolor, más profundo que el anterior. El relato dedica una parte a Isaac, se trata de una pregunta, como las que hacen los muchachos planteando milles de porqués a sus padres: ¿dónde

está la víctima del sacrificio? Sin saber que él mismo era la víctima (v. 7).

Ingenuidad de un muchacho, sin duda, pero que lo marcará para toda su vida: ¿no será otra ingenuidad, y grande, dar la bendición a Jacob en vez de a Esaú, aunque aquel recurriese al conocido engaño? (Gén 27).

Para el matrimonio de Isaac, Abrahán actuó según su costumbre: hizo traer a la esposa de su familia dejada en Jarán (Gén 24). Se llamaba \nearrow Rebeca, la hija de Betuel y la hermana de Labán, y que dará a su hijo dos gemelos, Esaú y Jacob (Gén 25, 19-28).

Como en toda familia, las simpatías de Isaac se dirijan hacia el primogénito porque era un hábil cazador y a él también le gustaba la caza; Rebeca, por el contrario, era más partidaria de Jacob porque era un hombre tranquilo y amante de la tierra (25,27-28).

Esta simple anotación hace suponer una educación de los hijos demasiado blanda e interesada por parte del padre, y los resultados no tardaron en hacerse notar: Esaú se casará con mujeres extranjeras contra la voluntad de sus padres, especialmente de su madre; se convirtió en alguien arrogante y prepotente (Gén 26,34-35; 36,1-5).

También en la vida de Isaac se repetirá un episodio como el que le ocurrió a Abrahán, cuando le arrebataron la mujer por su belleza (cf Gén 12,10-20 y 20,1-18). Sólo que Isaac en esta ocasión fue ingenuo una vez más. A Abimelec, rey de Guerar, donde se encontraba de paso, había dicho que Rebeca era su hermana y después dejó entreabierta la tienda un día que estaba con ella en la intimidad, dándose cuenta el rey. Tuvo suerte, por-

que nadie se había permitido tocar a la que todos consideraban su hermana, y nadie por orden del rey se acercará a la mujer después de saber la verdad (Gén 26,6-11).

La Iglesia latina fijó su memoria (después del s. IX) el 25 de marzo en diferentes martirologios. En la iconografía es representado en la escena del sacrificio, en el que predomina generalmente la figura de Abrahán. Menos frecuente es el episodio en el que Isaac, engañado por Jacob, lo bendice haciéndolo primogénito.

BIBL.: BS VII, 909; DSp VII, 1987-2005; ALONSO SCHÖKEL L., *¿Dónde está tu hermano?*, Edilva, Valencia 1994; BOUDART A., *Isaac*, en *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993, 774; DANIÉLOU J., *La typologie d'Isaac dans le cristianisme primitif*, *Biblica* 28 (1947) 363-393; GAUBERT A., *Isacco e Giacobbe, gli eletti del Signore*, Turín 1967; WENIN A., *Abraham à la rencontre de Yhwh: une lecture de Gn 22*, *Revue théologique de Louvain* 20 (1989) 162-177.

A. Fanuli

ISAAC JOGUES

✠MÁRTIRES DE CANADÁ

ISABEL

NT – madre de Juan Bautista – fiesta: 5 de noviembre

Madre de ✠Juan Bautista, mujer de ✠Zacarías, pariente de ✠María según Lc 1,36. Las únicas noticias sobre Isabel las obtenemos de Lc 1. No es descabellado aceptar como históricamente posible que también la madre de Juan, si el padre era de familia sacerdotal, fuese de la tribu de Aarón; el nombre es muy común en la tradición sacerdotal, siendo el

mismo nombre de la mujer de Aarón (Éx 6,23).

Como la figura del marido, también la de Isabel está en función de Juan Bautista y, como tal, ha sido recogida en la tradición eclesiástica. También, ese estar «llena del Espíritu Santo» (Lc 1,41), que la convierte en una mujer-profeta, en realidad se considera una consecuencia de la bajada del Espíritu Santo sobre Juan, al que lleva en sus entrañas. Ya que esta escena se desarrolla en el momento de la Visitación, es posible que ✠Lucas pretenda con ella mostrar que el Espíritu, presente en Cristo en el seno de María, haya sido comunicado entonces a Juan, profeta desde el vientre materno (1,44). Juan habría sido bautizado de alguna manera y hecho cristiano por Jesús antes incluso de nacer: tal es, al menos, una difundida interpretación del pasaje entre los padres de la Iglesia.

La figura de Isabel asume cierta importancia en los relatos apócrifos sobre la infancia de Juan Bautista. Dado que Zacarías ha sido asesinado por los soldados de Herodes, queda solamente la anciana madre para salvar al pequeño Juan: los dos son protegidos por un ángel que, librándolos de los perseguidores, les acompaña por el desierto a una montaña o –provisionalmente– a una gruta, que se abre milagrosamente ante su llegada y se vuelve a cerrar de modo prodigioso tras su entrada (mientras que los malvados quedan fuera). En Ain Karem, donde había un edificio considerado tradicionalmente como casa de Zacarías, también existía una entrada en la roca, donde según la tradición Juan e Isabel se refugiaron, mezclándose con la tradición de los santos ✠Inocentes.

Mientras que en las tradiciones islámicas el lugar de refugio definitivo puede ser una montaña, en las cristianas, en consonancia con Lc 1,80 («[Juan] vivió en el desierto hasta el día de su manifestación»), el destino final de los fugitivos es el desierto. Allí son asistidos por uno o más ángeles, hasta que Isabel, ya avanzada en edad, muere. A menudo la muerte viene cuando Juan tiene tres años; otras veces inmediatamente, otras más tarde, después de los cinco años del niño. En cualquier caso, parece que la única finalidad de la vida de Isabel es nutrir a Juan, amamantándolo, hasta que este pueda sobrevivir solo (pero siempre con la ayuda de un ángel, que, además del alimento, le proporciona las vestimentas, parecidas a las que los israelitas habían llevado durante cuarenta años en el desierto).

Isabel se festeja, junto con Zacarías, el 5 de noviembre por los latinos y el 5 de septiembre por los griegos.

Normalmente es representada con hábito largo, con un manto con capucha. La escena más extendida es la de la Visitación, aunque tampoco faltan obras inspiradas en el legendario episodio de la roca que se abre para hacerles entrar en el refugio.

BIBL.: BS IV, 1079-1093; LCI VI, 128-130; VIRGULIN S., *Juan Bautista*, en P. ROSSANO-G. RAVASI-A. GIRLANDA (dirs.), *Nuevo diccionario de teología bíblica*, San Pablo, Madrid 1990, 932-938.

E. Lupieri

ISABEL ANA BAYLEY SETON

1774-1821 – fundadora de las Hermanas de la Caridad de San José – canonizada el 14 de septiembre de 1975 – fiesta: 4 de enero

Isabel Ana Bayley nació en Nueva York el 28 de agosto de 1774 de Richard y Catherine Charlton. Su familia, de distinguida posición social, pertenecía a la Iglesia episcopaliana y en ella trabajó activamente hasta los 30 años.

Estados Unidos vivía los años de la lucha y de la declaración de la Independencia, y en esta atmósfera vivió su infancia. Tras la muerte de su madre, acaecida cuando tenía tres años, pasó su niñez y adolescencia en un clima de agitación y soledad, aunque recibiera una buena formación literaria y musical. El padre se casó de nuevo y la muchacha transcurrirá largos períodos fuera de casa con sus parientes. Esto no impidió que progresara en la vida espiritual. Buscaba a Dios y lo demostraba con la oración asidua, las buenas lecturas y la asistencia a la Iglesia. Tenía asimismo un corazón sensible, vigoroso, atento. El 25 de enero de 1794 se casaba con William Magee Seton, un rico comerciante de Nueva York, con quien tuvo dos hijos y tres hijas.

Con otras buenas señoras neoyorquinas fundó la «Society for the Relief of poor Widows» (Sociedad para la ayuda a las viudas pobres), prestando al mismo tiempo un generoso servicio a los pobres, enfermos y moribundos que le mereció el título de «Protestant Sister of Charity». En estos años fue dirigida espiritualmente por el reverendo John Henry Hobart, que le ayudó en algunos aspectos a ampliar los horizontes espirituales de su vida.

Mientras tanto, dos pruebas turbaban la serenidad de la familia Seton: la bancarrota financiera y, sobre todo, la tuberculosis que padecía el

marido. El 3 de octubre de 1803 se embarcaron para Livorno William, Elizabeth y la hija Ann Mary, de ocho años, con la esperanza de que el marido encontrara alivio para su salud. Llegados a Livorno, tuvieron que pasar la cuarentena en el lazareto del puerto, ya que había llegado la noticia de que la fiebre amarilla arrasaba en Nueva York. El 27 de diciembre, en Pisa, moriría el marido con sentimientos de piedad y resignación cristiana.

En Livorno había conocido a una rica familia de comerciantes, los Filicchi, Felipe, Antonio y su mujer Amabilia, generosos amigos del marido. El testimonio de vida y las palabras de los Filicchi la ayudaron con delicadeza y respeto a desarrollar su orientación hacia la Iglesia católica de manera progresiva. Tuvo que hacer frente a la oposición de la familia, de los amigos y del reverendo Hobart. Superados los obstáculos, fue recibida en la Iglesia católica el 14 de mayo de 1805 en la iglesia de San Pedro de Nueva York.

La conversión había sido una decisión radical, un salto en el vacío. La abierta hostilidad de sus parientes le impedirá ganarse la vida para sí misma y sus seres queridos, por lo que en 1808 aceptó la invitación del P. Luis Guillermo Valentín Dubourg (1766-1833), futuro obispo de Nueva Orleans y admirador de la familia vicentina, a abrir una escuela para chicas en Baltimore, Maryland. En breve, algunas mujeres jóvenes se unieron a Seton para vivir la vida religiosa y el servicio a los pobres bajo su guía, dulce y fuerte al mismo tiempo. El 25 de marzo de 1804 había hecho los votos privadamente. El 31 de julio de 1809, la

escuela fue trasladada a Emmitsburg, donde tuvo comienzo la primera comunidad de las Hermanas de la Caridad de San José. La comunidad de la madre Seton fue aprobada por el celoso y piadoso arzobispo de Baltimore, John Carroll (1753-1815), el 17 de enero de 1810. Había adoptado la regla de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl con algunas adaptaciones necesarias para el ambiente estadounidense. El 19 de julio de 1813 pronuncia públicamente los votos con dieciocho compañeras.

A las alegrías se unieron las cruces tanto familiares como comunitarias; en efecto, en el espacio de pocos días, murieron varias religiosas, se quedó sin dos hijas, y sus hijos varones le dieron no pocas preocupaciones. Superó estas pruebas gracias a la fe que animaba su innato valor. No carecía de esperanza; es más, a pesar de todo, era tenaz y optimista, capaz de transmitir serenidad y paz. Hasta que la tuberculosis se apoderó también de ella, muriendo en Emmitsburg el 4 de enero de 1821. En el momento de su muerte su comunidad contaba con unas cincuenta religiosas presentes en diferentes obras: la primera escuela parroquial, una clínica en Mont St. Mary's, dos orfanatos en Filadelfia y Nueva York. Con el paso de los años la comunidad creció en miembros y en obras. Ella misma vivió y enseñó a sus compañeras a ser «hijas de la Iglesia».

En diciembre de 1907 comenzaba el proceso diocesano y después fue introducida la causa de beatificación y canonización (1940). Reconocida la heroicidad de sus virtudes, el 18 de diciembre de 1959 Isabel Ana Seton fue beatificada por \nearrow Juan XXIII

el 17 de marzo de 1963, y canonizada el 14 de septiembre de 1975 por Pablo VI. Era la primera santa de Estados Unidos y una de sus figuras más relevantes.

Los numerosos escritos de la Madre Seton (lecturas, diarios y el documento *Dear Remembrance*) nos permiten trazar un buen perfil espiritual. Fuerte personalidad, humildad profunda, desapego del mundo, gusto y discernimiento de las cosas de Dios, delinean su imagen de mujer, cristiana y consagrada.

Las notas características de su santidad fueron la búsqueda constante de la unión con el Señor y consiguientemente el empeño en hacer la voluntad de Dios en medio de los acontecimientos, incluso más dolorosos e incomprensibles, de la vida.

BIBL.: BS XI, 897; *App.* I, 444; DIP III, 1113-1114; ANGELI R., *La donna della speranza. Elisabetta Anna Seton*, Roma 1975; DE BARBEREY H. B., *Elisabeth Seton et les commencements de l'Église catholique aux États-Unis*, París 1868; DIRVIN J., *Beata Madre Elisabeth Seton. Fondatrice delle Suore americane della Carità*, Turín 1963; POINSENET M. D., *La vita straordinaria e affascinante di Elisabeth Seton*, Roma 1976; WHITE C. I., *Life of Mrs. Elizabeth A. Seton*, Nueva York 1853.

L. Nuovo

ISABEL CANORI MORA

1774-1825 – laica – beatificada el 24 de abril de 1994 – fiesta: 5 de febrero

La figura hagiográfica femenina de Isabel Canori Mora es muy parecida a la de su paisana y contemporánea \nearrow Ana María Giannetti Taigi, que, como ella, fue esposa, madre de familia y terciaria trinitaria.

Nació en Roma el 21 de noviembre de 1774, en el seno de una familia acomodada que confió la educación de la hija a las agustinas para después incorporarla a la vida mundana de la alta sociedad romana. Con veintidós años, Isabel se casará con el joven y brillante abogado Cristoforo Mora (10 de enero de 1796). Pero el matrimonio, en contra de todos los pronósticos, en vez de ser feliz, se vio enturbiado por las infidelidades y arbitrariedades del marido. Las graves dificultades económicas por las que pasó su familia y las traiciones del marido no doblegan a la futura beata: profundamente convencida de la santidad del sacramento matrimonial, se comportó con absoluta fidelidad, dedicación y abnegación hacia su esposo, asistiéndolo con amor en la enfermedad, soportando el escándalo, teniendo cuidado de la casa y ganándose la vida para sí y para sus hijas con el trabajo de sus propias manos. Isabel también encuentra tiempo para dedicarse a la oración y al ejercicio de la caridad hacia los pobres y los enfermos y, en 1807, para abrazar la orden seglar de los trinitarios.

Una lectura religiosa de la propia trayectoria personal, la llevó a relacionar su propio dolor e incomprensión con el dolor e incomprensión sufridos por Jesús; así, ofrecerá sus padecimientos y su vida misma por la paz y la santidad de la Iglesia, así como por la conversión del marido y de todos los pecadores. De hecho, el ofrecimiento fue aceptado e Isabel moriría el 5 de febrero de 1825, asistida por sus hijas. Su muerte repercutió en la vida de su marido que, finalmente, se convirtió, haciéndose él

también terciario trinitario, posteriormente hermano menor y luego sacerdote.

La dimensión mística de la experiencia espiritual de esta madre de familia romana no se agota en aquel ofrecimiento. Es más, como Ana María Taigi, fue bendecida con extraordinarios dones proféticos, escrutando corazones, «viendo» la liberación de algunas almas del purgatorio (el alma de Pío VI, en concreto), anunciando la lucha contra la «herejía» en la Iglesia, pero también el regreso de Pío VII de su prisión napoleónica, la restauración de la Compañía de Jesús y el triunfo final de la fe.

La causa de beatificación de Isabel fue introducida con un cierto retraso, el 20 de febrero de 1874, cuando el clima eclesial y espiritual comenzaba a tener necesidad de un adecuado modelo conyugal y familiar. Pero fue Pío XI quien deseó su glorificación (reconocerá la heroicidad de sus virtudes el 26 de febrero de 1928), viendo la posibilidad de dirigir a los fieles un mensaje de igual significado y del mismo alcance al de la beatificación de Taigi (1920). Sin embargo, la falta de milagros realizados por la intercesión de la madre de familia romana frenará el éxito de la causa –al menos durante algún tiempo–. Tendría que esperarse al pontificado de Juan Pablo II quien, el 10 de abril de 1992, aprobaría el decreto sobre el milagro, elevándola al honor de los altares, coincidiendo con el Año Internacional de la Familia. La nueva beata (24 de abril de 1994) fue nombrada protectora de la institución matrimonial y de los tradicionales «valores de la fidelidad, de la castidad, del sacrificio».

BIBL.: BS III, 750-751; GIOVETTI P., *Madri e mistiche: Anna Maria Taigi e Elisabetta Canori Mora*, Milán 1991; *Elisabetta Canori Mora. Sposa, madre e mistica romana*, Roma 1994; KLITSCHKE DE LA GRANGE ANNESI D., *Una mistica dell'Ottocento: la venerabile Elisabetta Canori Mora terziaria trinitaria*, Roma 1953; PAGANI A., *Un vero modello di madre cristiana nel secolo decimonono. Biografia della ven. serva di Dio Elisabetta Canori Mora*, Roma 1911; REDD P., *Elisabetta Canori Mora. Un amore fedele tra le mura di casa*, Roma 1994.

F. de Palma

ISABEL DE HUNGRÍA

1207-1231 – duquesa – canonizada el 27 de mayo de 1235 – fiesta: 17 de noviembre

Isabel de Hungría, hija del rey Andrés II de Hungría y de Gertrudis de Merano, nació en 1207, fue prometida a la edad de cuatro años al hijo de Hermán I, landgrave de Turingia, y educada en la corte de este último en Eisenach y Wartburg. Contrajo matrimonio con Luis IV en 1221 y, según algunas noticias que poseemos, tuvo un matrimonio feliz, dando a luz tres hijos: Hermán (1222), Sofía (1224) y Gertrudis (1227).

Sobresalió por su especial devoción a los nuevos ideales religiosos predicados por las órdenes mendicantes recientemente fundadas. Se convierte en protectora de los primeros franciscanos de Turingia y en 1233 eligió a fray Rüdiger como director espiritual. Su vida, marcada por la caridad y la renuncia, contrastó con la fastuosa atmósfera de la corte de Wartburg, residencia privilegiada de los célebres *Minnesänger* como Walter von der Vogelweide o Wolfram von Eschenbach. Según parece, Luis IV ha-

bría dado su consentimiento al nuevo estilo de vida de su mujer, dado que él mismo se ocupó de una empresa religiosa, decidiendo participar en la VI cruzada y enviando a la corte al principal predicador de las cruzadas en Alemania, Conrado de Marburgo. Conrado, probablemente un monje premostratense y seguramente personaje de relieve en la época, se convierte en el director espiritual de Isabel en 1226, cuando ella prometió obediencia solemnemente a su nuevo confesor.

En 1227 Luis partió con Federico II a la cruzada, pero murió en Otranto víctima de una epidemia, antes incluso de llegar a Tierra Santa. La joven viuda, según la leyenda, se enfrentó con sus cuñados y tuvo que dejar Wartburg. Rechazando los consejos de volverse a casar, eligió consagrarse a una vida de pobreza absoluta y de renuncia. Se estableció finalmente en Marburgo, bajo la dirección del confesor Conrado, y ofreció su propia dote para la construcción de una leprosería dedicada a san Francisco. Transcurrió los últimos años de su vida observando las reglas de renuncia, a veces excesivas, y curando con gran celo a los enfermos, asistida solamente por unos pocos fieles de entre sus criados. Al final de su vida estos últimos fueron sustituidos por orden de Conrado. A pesar de los sufrimientos que le proporcionaban sus duras condiciones de vida, Isabel rechazó regresar a Hungría a la corte de sus padres, que buscaban en vano persuadirla para que abandonase su voluntaria pobreza. Murió a la edad de 24 años el 17 de noviembre de 1231.

El culto a Isabel surgió poco des-

pués de su muerte, y su tumba se convirtió pronto en la meta de peregrinaciones y lugar de milagrosas curaciones. En su lucha contra los herejes valdenses y predicando un renovado fervor religioso, Conrado de Marburgo propuso el ejemplo de la santa princesa como modelo de una nueva espiritualidad para las damas de la nobleza, convirtiéndose en el principal promotor de su canonización. Aprovechó la visita de Sigfrido II, arzobispo de Maguncia, en agosto de 1232, para presentar públicamente algunos testimonios que refirieron sesenta milagros ocurridos hasta ese momento en la tumba de Isabel. El documento contiene estos relatos, recogidos con prisa, y fue considerado suficiente para enviar una petición al papa en la que se solicitaba iniciar el proceso de canonización. La carta escrita por Conrado de Marburgo fue acompañada por una primera biografía de Isabel (*Summa vitae*) redactada por él mismo. Esta fue acogida favorablemente por el papa Gregorio IX, quien dispuso el inicio de la *inquisitio* en octubre de 1232 y pidió a Conrado que formara parte de la comisión que se nombró. Esta comenzó sus trabajos en 1233, formada por tres nuncios apostólicos, interrogando a seiscientos testigos y registrando 105 milagros. A la comisión se le confió también el encargo de recoger testimonios sobre la *Vita et conversatio* de Isabel, interrogando a su familia religiosa.

A pesar de que los protocolos fueron enviados correctamente al papa, Conrado no pudo llevar a término el proceso. A causa de las enemistades que se había ganado por su actividad inquisitorial, fue asesinado en julio de

1233. Los procedimientos de canonización se detuvieron por algún tiempo y fueron abiertos posteriormente gracias a la iniciativa de la familia de su marido. En octubre de 1234 fue nombrada una nueva comisión, formada por el obispo Conrado de Hildesheim y por los abades Hermán Georghenthal y Luis de Hersfeld, que escuchó numerosos testimonios precedentes y registró 24 nuevos milagros. Toda la lista e informaciones fueron reorganizadas de nuevo, con nuevos testimonios. Estos documentos dieron pie a la leyenda más popular de Isabel, los *Dicta quatuor ancillarum*.

Los nuevos protocolos fueron llevados a Perusa donde residía el papa Gregorio IX. El rápido examen de los documentos llevó probablemente a un debate, dado que este fue el primer proceso de canonización que se realizó tras las promulgaciones de las nuevas reglas de procedimiento. La canonización de Isabel fue proclamada solemnemente en la iglesia de Santo Domingo en Perusa, con ocasión de Pentecostés del 1235 (27 de mayo), en presencia de Conrado, cuñado de Isabel. Fue sancionada por una bula papal, emanada el 1 de junio de ese mismo año.

El culto a Isabel fue sostenido por numerosos monarcas y dinastías principescas: el 1 de mayo de 1236, en Marburgo, se procedió a la traslación del cuerpo, en presencia del emperador Federico II y con la participación activa de la familia señorial de Turingia. Este culto también fue muy vivo en la corte húngara de la dinastía Árpád, de la que provenía, en la zona de la Silesia de santa \nearrow Eduvigis, la tía materna, y en la corte de la Praga de

los Premysl (su sobrina \nearrow Inés de Praga fue la primera en seguir su ejemplo). En la corte de París, en la época de los capetanos, Blanca de Castilla, la esposa del rey Luis VIII, también sobrino de Isabel, sería una de las fervientes promotoras de su culto.

El conjunto de los documentos hagiográficos sobre Isabel es uno de los más ricos de la Europa medieval y, también por esta razón, no se ha podido realizar aún un estudio exhaustivo del material. Los dos textos anteriormente citados, el perfil biográfico de Conrado de Marburgo y los *Dicta quatuor ancillarum* son los únicos que se basan en experiencias y pruebas directas. La *Summa vitae* de Conrado (BHL 2490) ofrece un doble retrato de Isabel: el primero es el de una esposa devota, que siente remordimiento por haber perdido la propia virginidad, y que desarrolla gradualmente sus dones espirituales, confortando a los pobres, nutriendo a los hambrientos y curando a los enfermos; el segundo es el de una viuda ejemplar, que promete una completa obediencia al propio confesor Conrado, renunciando solemnemente a todas las riquezas y bienes mundanos, que son utilizados para fundar un hospital para la asistencia heroica a los enfermos.

Los *Dicta quatuor ancillarum*, conservados en una versión breve y en otra más extensa, ambas redactadas entre 1236 y 1244, son más conocidos bajo el título de *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (BHL 2493). El texto que es una ingeniosa combinación de los testimonios de cuatro criados de Isabel, perfecciona y amplía el esquema de Conrado, trayendo en primer plano cuatro momentos de

la vida de Isabel: la infancia, el matrimonio, los primeros años de viudez y el período posterior a la fundación del hospital de Marburgo.

La *traslatio corporis* de 1236 constituyó para Cesario de Eisterbach la ocasión para una nueva redacción de la *Vita* (BHL 2494). El texto reorganiza el material de las leyendas precedentes, completándolo con una descripción de la familia de Isabel (también se ofrece un retrato ejemplar de su madre Gertrudis y se presenta su asesinato como un martirio), y con un elenco de los milagros. La única novedad digna de mención es el acento que se pone en los orígenes reales de Isabel, y la constante oposición entre la nobleza de su estirpe y su humildad.

Entre los escritos hagiográficos posteriores nos limitamos a citar el texto *Beata autem E. regis orta natalibus*, conocido también como la *Vita* de Zwettl (BHL 2495b), que puede remitirse a los círculos franceses y al ambiente imperial y que, como indica el título mismo, prosigue en la misma línea de Cesario al subrayar los orígenes reales de Isabel. La vida de la santa fue reescrita por Tomás de Celano (BHL 2510), por Vicente de Beauvais en su *Memoriale omnium temporum*, por Rutebeuf en francés, y por Jacobo de Vorágine dentro de la *Legenda aurea*.

De entre todos los relatos y episodios narrados, el milagro de las rosas es un tema que se hace de los más populares, aparece en Toscana, en el último cuarto del s. XIII, en la leyenda *Beata E. filia regis Ungarorum in purpura et deliciis nobiliter educata* y se puede relacionar con los círculos franceses (BHL 2510b). La versión

más elaborada de la vida de Isabel, escrita poco después de 1290 (BHL 2496), fue la obra de un dominico de Turingia, Teodorico de Apolda, en el que el originario ideal de pobreza franciscana pierde parte de su importancia y frescura.

Los primeros ciclos iconográficos, su relicario de oro y sus vidrieras de la iglesia de Marburgo en la que está sepultada, representan principalmente escenas de su vida matrimonial, y en particular la presentan como mujer de un cruzado (con ocasión de la marcha del marido Luis para Tierra Santa), y mientras realiza obras de caridad que tuvieron gran éxito en Alemania. Isabel fue también representada como fundadora y patrona de la Tercera Orden franciscana o como patrona de diferentes hospitales. Otra representación, más abstracta, muestra a Isabel con tres coronas —un tema que seguramente alude a sus orígenes reales, a su religiosidad y a su dedicación caritativa tras quedar viuda—. En España, pueden mencionarse las representaciones de Vicente Carducho (1576-1638) en la iglesia de San Pedro el Viejo (Madrid) o la más famosa de Valdés Leal (1622-1690) en Sevilla.

BIBL.: BHL 2488-2514 y *Novum Suppl.*; BS IV, 1110-1123; LThK III, 819-820; FOLZ R., *Les saintes reines du Moyen Âge en Occident (VI-XIII siècles)*, Bruselas 1992, 105-127; GRACIOTTI S., *Per una rilettura della «leggenda» su Elisabetta d'Ungheria, tra biografia e agiografia, in Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*, Florencia 1995, 111-131; HUYSKENS A., *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth*, Marburgo 1908; *Der sogenannte Libellus de dictis quatuor ancillarum s. Elisabeth confectus*, Munich 1911; *Die Schriften über die Heilige Elisabeth von Thüringen*, en A. HILKA (ed.), *Die Wundergeschichten des Caesarius*

von Heisterbach III, Bonn 1937, 329-390; KLANICZAY G., *I modelli di santità femminile tra i secoli XIII e XIV in Europa centrale e in Italia*, en *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*, Florencia 1995, 75-109; LEMMENS L., *Zur Biographie der heiligen Elisabeth, Landgräfin von Thüringen*, Mitteilungen des historischen Vereins der Diözese Fulda 4 (1901) 1-24.

G. Klaniczay

ISABEL DE LA TRINIDAD

1880-1906 – carmelita – beatificada el 25 de noviembre de 1984 – fiesta: 8 de noviembre

Isabel de la Trinidad nace el 18 de julio de 1880 en Camp d'Avor (Bourges, Francia), de José Catez y María Rolland, y fue bautizada el 22 del mismo mes. En 1882 la familia se traslada a Dijon. El 19 de abril de 1891 recibe por primera vez la eucaristía. El mismo día, visitando a las carmelitas de la ciudad, se le revela el significado de su nombre: Isabel, *casa de Dios*. Durante toda su vida, la palabra con la que ella tratará de comprender su experiencia será esta: «Estoy habitada».

Jovencísima aún, Isabel se une para siempre a Dios con el voto de virginidad: «Un día, después de la comunión, me pareció oír en el fondo del alma la palabra *Carmelo*, y desde entonces no pensé más que en sepultarme detrás de sus rejas» (SICARI, 22).

Se le prohíbe mantener cualquier contacto con las carmelitas. Debe vivir una existencia «normal»: vacaciones, fiestas, música, etc. Era una reputada pianista y no obstante quienes la observaban notaban en ella «cierta extrañeza», una extraña ausencia: «Ella no está aquí. Ella ve a Dios», comentaban.

En 1899 la madre le da el consentimiento para entrar, después de dos años, en el ansiado Carmelo, tratando al mismo tiempo de proponerle matrimonios ventajosos para apartarla de su decisión. De este tiempo es la siguiente oración: «Crea en mí a la carmelita, que yo viva en mi interior en esa celda que tú construyes en mi corazón..., que mi vida sea una continua oración; también en el mundo puedo pertenecerte» (*Diario*, 23/1).

En febrero del año siguiente tiene un importante encuentro con el célebre dominico P. Vallée. Tenía «un don especialísimo para hablar de la Trinidad». Este encuentro fue para Isabel una magnífica ocasión para acercarse a la intimidad de Dios. «La primera vez que lo vi, recuerda, me habló de la caridad divina. Casi me sentí anonadada... no veía la hora de que callase para poderme encontrar a solas con Él y abandonarme plenamente a Él» (SICARI, 62).

Isabel, liberada de posibles influencias jansenistas gracias a esta nueva intuición sobre el amor de Dios-Trinidad y a la lectura de la *Historia de un alma*, de [✓]Teresa del Niño Jesús, entra en el Carmelo de Dijon el 2 de agosto de 1901. Pocos meses después, recibe el hábito carmelita (8 de diciembre de 1902). Pasa un año de noviciado difícil y doloroso, angustiada a menudo por los escrúpulos. El 11 de enero de 1903 emite la profesión religiosa. En los años que siguen, Isabel vive un tiempo de gran paz y progresa en el descubrimiento de la intimidad con Dios-Trinidad. A comienzos de 1904 (*Carta* 186, 25 de enero) descubre la riqueza de las cartas de san [✓]Pablo y empieza a firmar con el nuevo nombre de *laudem gloriae*.

Mientras tanto la situación de la diócesis de Dijon presenta numerosas dificultades: la autoridad civil cierra conventos y monasterios, el obispo de la ciudad es acusado de pertenecer a la masonería. De todo esto nada parece traslucirse en las obras de Isabel, sino un gran deseo de inmolación por la Iglesia en ese único lugar de adoración que es el corazón humano habitado por el Señor.

El 21 de noviembre compone la *Elevación a la Trinidad*. Además de este célebre escrito, Isabel nos ha dejado una recopilación de *Cartas* (287), 113 *Poesías*, pocas páginas del *Diario* (correspondientes a los años 1899-1900), algunas *Notas espirituales*, dos *Retiros*, dedicados a la hermana Guite (*Cómo se puede encontrar el cielo en la tierra*), y a la priora Germana de Jesús (*Último retiro de laudem gloriae*).

A finales de 1905 se manifiesta la enfermedad que la llevará en poco tiempo a la tumba (enfermedad de Addison y tuberculosis). El año siguiente lo dedica por completo al sufrimiento, como conformación física con la muerte de Cristo. Durante el último verano escribe el texto de los dos *Retiros*, que son su testamento espiritual. A medida que avanza la enfermedad crecen los sufrimientos físicos y las pruebas interiores. «Dios es fuego que consume, yo sufro su acción», exclama. Y añade: «Yo lo encuentro en la cruz, ahí es donde Él me da su vida». Concluye su vida terrena en 1906 diciendo: «Voy a la luz, al amor, a la vida» (DE MEESTER, 104).

Isabel de la Trinidad no es teóloga y, sin embargo, todo en su vida y todo lo que escribe se remite a un solo pensamiento necesario, del que todo

brota y al que es preciso aferrarse, no tanto para conocer cuanto para adorar. Ella se mantiene firme a este propósito: «La estructura de su concepción del mundo es de una coherencia y solidez realmente compacta» (VON BALTHASAR, 264).

Durante toda la vida Isabel está como absorta, está «en otra parte», allí donde es eternamente niña. Lo que contempla es al Padre que la ha *predestinado* «naturalmente» entre aquellos que Pablo considera predestinados, que son, por ello, originariamente y para siempre niños. De este modo, Isabel no expresa otra cosa que la teología radical del bautismo. Vive toda la vida como una consecuencia de esta predestinación. Usa constantemente el término «fijar» en el doble sentido de establecer la propia morada y de contemplar atentamente esta sola verdad.

El segundo principio inspirador de la espiritualidad de Isabel es la referencia a María, que conserva el misterio de la encarnación de Dios en su corazón: es necesario que todos los hombres ofrezcan el espacio materno de la propia humanidad, ya que el misterio sigue habitando el corazón del hombre. Escribe a una hermana, poniendo en boca de María estas palabras: «Vengo para acabar de revestirte de Cristo, a fin de que camines con él a la profundidad del abismo con el Padre y el Espíritu de amor, para que seas edificada sobre él, tu roca, tu fortaleza» (*Escritos*, 598). El ideal de todo cristiano es vivir en Cristo, es decir, «vivre toujours avec...» hasta ser introducidos en el corazón de la Trinidad.

El tiempo en que vivimos no es otra cosa que el lugar de la manifes-

tación de la caridad de Dios predestinada desde siempre para el hombre. Precisamente este amor inmenso de Dios hace del presente un «cielo en la fe», y la vida del cristiano una vida eterna. La gran *Elevación a la Trinidad* es toda una contemplación de Dios en aquella «visión beatífica» que el cristiano ya puede gozar en este mundo. Isabel en esta plegaria pide estar «inmóvil y quieta», es decir, enteramente recogida como en un solo gesto en el amor a Dios y adorar. «La adoración es el amor aplastado por la belleza, por la fuerza, por la grandeza inmensa del objeto amado» (*Último Retiro*, 8). En la adoración nada es banal, todo se vuelve sagrado. En un alma así dispuesta Dios se manifiesta como Padre; inclinándose sobre su pequeña criatura, Cristo la sustituye realizando una humanidad sobreañadida a la suya; el Espíritu lo consume todo para realizar una nueva encarnación del Verbo.

La expresión paulina «alabanza de su gloria» (Ef 1,7) representa la síntesis del mensaje de la carmelita. Un cristiano puede expresar en estos términos la santidad cuando ha entrado en el sagrario de la Trinidad. El Padre entrega la creación al Hijo, el Hijo al Padre, y el Espíritu la ofrece continuamente a ambos; la creación en este intercambio lleva Dios a Dios. La criatura existe, pues, sólo para la gloria de Dios, pero él encuentra su gloria en darse incluso a la paupérrima criatura; nosotros nos convertimos así en su misma gloria. El fin de la vida para Isabel consiste en hacerse una alabanza viva de Dios y «desaparecer en los tres» sacando de todo, como de un instrumento, el sonido de la alabanza. «Una alabanza

de su gloria es un alma de silencio que se porta como una lira bajo el toque del Espíritu Santo, para hacer salir de ella armonías divinas» (*Primer Retiro*, 10,2); «es vivir como el Padre en un eterno presente, sin antes ni después, toda entera, en la unidad de su ser en este “ahora eterno”» (*Último Retiro*, 10).

BIBL.: ISABEL DE LA TRINIDAD, *Obras completas*, ed. de A. APARICIO, Monte Carmelo, Burgos 1985; *Testamento espiritual*, ed. de A. APARICIO, Monte Carmelo, Burgos 1977; *Scritti*, Roma 1988.

DE MEESTER, *Pensamiento y mensaje de Sor Isabel*, Monte Carmelo, Burgos 1984; MORETTI R., *Introduzione a Elisabetta della Trinità*, Roma 1984; PHILIPON M. M., *La dottrina spirituale di Sr. Elisabetta della Trinità*, Milán 1966; POINSENET M. D., *Questa presenza di Dio in te*, Milán 1976; SESÉ B., *Vida de Isabel de la Trinidad*, San Pablo, Madrid 1994; SICARI A., *Elisabetta della Trinità. Un'esistenza teologica*, Roma 1986; VON BALTHASAR H. U., *Sorelle nello spirito. Teresa de Lisieux e Elisabetta di Digione*, Milán 1974.

G. Pozzobon

ISABEL DE PORTUGAL 1271-1336 – reina – canonizada el 24 de junio de 1626 – fiesta: 4 de julio

Santa Isabel de Portugal nació en Zaragoza en el año 1271. Era hija de Pedro III el Grande y doña Constanza, nieta de Jaime el Conquistador y Federico II de Alemania, y sobrina nieta de santa ↗ Isabel de Hungría. Desde niña fue muy inclinada a la piedad y más atenta a las virtudes de su tía abuela que a las hazañas de su padre y de su abuelo.

Pronto empiezan a llegar embajadas pidiendo la mano de Isabel. Príncipes lejanos quedaron deslumbrados por su belleza y también por el poder

de la Casa de Aragón. Su padre se decide por el joven rey de Portugal, don Dionisio. A Isabel parece que no le entusiasma el matrimonio. Además es casi una niña, con apenas doce años, pero algo sabe ya de intrigas cortesanas. Isabel se deja llevar. Sale de Zaragoza y llega a Trancoso, donde la esperaba el rey.

Isabel llenó la corte portuguesa con el suave perfume de sus virtudes. Todos exaltan la dulzura de su trato, la gracia de su sonrisa, su admirable vida de piedad y su generosidad con los necesitados. En medio de su palacio, Isabel vivía con el fervor de una monja: oía misa y rezaba el breviario, ayunaba y pasaba muchas noches en oración, disfrutaba sobremedida ayudando a los pobres, llegando a vender sus joyas. «¡Madre, madre!», clamaban los mendigos apenas la veían. Los viernes daba de comer a doce pobres en su palacio, los servía ella misma y les daba vestidos, calzado y dinero.

Su amor a los pobres no disminuía el amor a su marido. Le ayudaba en sus empresas, le acompañaba por los pueblos y con su dulzura lograba que dominase sus arrebatos y que triunfasen en él los nobles sentimientos. El rey amaba a su mujer, pero era débil y enamorado, trovador y galanteador. A veces los cortesanos le acusaban ante la reina de sus infidelidades, Isabel callaba, se refugiaba en la capilla y rezaba. Se entretenía con el huso y la rueca preparando ropas para los pobres.

Su heroica resignación la llevaba hasta a preocuparse de los bastardos de su marido, lo que exasperaba a sus hijos legítimos. El mayor no lo podía tolerar. Discutía con su madre, que le

pedía paciencia y resignación. Hasta que un día el hijo se declaró en rebelión contra su padre. Estalló la guerra civil. Isabel lloraba. Amaba a su hijo, pero se mantenía como fiel esposa. Era un alma llena de paz y la comunicaba a los demás. Había reconciliado a muchos enemigos y ahora tenía que presenciar aquella guerra entre los dos hombres que más amaba en el mundo. Cuando el padre y el hijo iban a entrar en batalla, Isabel tuvo una feliz inspiración. Se presentó en el campo de batalla montada en un caballo blanco y enarbolando un estandarte con el signo de la cruz. Este gesto les desconcertó: padre e hijo se abrazaron y firmaron la paz. Dos años más tarde reanudaron las hostilidades. Isabel fue recluida en la fortaleza de Alanquer, allí rezaba y sufría. Otra vez se presenta en la batalla y logra la reconciliación definitiva entre padre e hijo.

Los últimos años de su vida los pasó el rey recluido en palacio, debido a una grave depresión. Isabel le cuidó como la más fiel y amante de las esposas, sin apartarse un momento de su lado, consolándole y animándole. El rey murió el año 1325. Delante de su cadáver, Isabel se vistió el hábito de la Tercera Orden de San Francisco y empieza una vida completamente consagrada a Dios, a los pobres y a los enfermos. Se hace peregrina, llega a Compostela y, ante el apóstol, deja todas sus insignias reales. Visita hospitales y, mientras besa a los apestados, va realizando milagros.

En sus últimos días aún hubo de intervenir en otra contienda de odios familiares. Oyó decir que la guerra iba a estallar entre su hijo Alfonso IV,

rey de Portugal, y su nieto, Alfonso XI de Castilla. Cansada de años y trabajos se puso en camino hacia la frontera. Al llegar a Estremoz enfermó de gravedad. Se confesó con devoción, recibió con alegría el cuerpo de Cristo, se sintió confortada con una visión de la Virgen y, rodeada de los suyos, otra vez en paz, exhaló el último suspiro, invocando a la Virgen María. Era el 4 de julio de 1336. Sus restos fueron trasladados al convento de Santa Clara en Coimbra. Urbano VIII la canonizó el año 1626. La tienen por patrona Zaragoza, donde nació, Estremoz, donde murió, Coimbra, donde reposan sus restos, y todo Portugal, donde brilló como reina santa.

Fue siempre sembradora de paz y reconciliación. En la oración litúrgica del día de su fiesta se dice que el Señor «otorgó a santa Isabel de Portugal la gracia de conciliar a los hombres enfrentados» y le pedimos ayuda para «poner nuestros esfuerzos al servicio de la paz».

De su iconografía, puede mencionarse la representación de Eugenio Cajés (1613-1699) en la iglesia de San Antonio de los Alemanes (Madrid).

BIBL.: AS *Iulii* II, 169-213; BS IV, 1096-1099; DHEE II, 1210-1211; VS VII, 195-198; ALFONSO D., *Vida e milagres de santa Isabel, rainha de Portugal*, Coimbra 1560; BASO A., *Novos documentos para a historia da rainha santa Isabel*, Coimbra 1957; CARRILLO J., *Historia de santa Isabel infanta de Aragón*, Zaragoza 1615; CRESPO J., *Santa Isabel na doença e na morte*, Coimbra 1942; LLANOS Y TORRIGLIA F. DE, *Santa Isabel de Aragón, reina de Portugal*, Barcelona 1920; VASCONCELOS A. DE, *Evolução do culto de dona Isabel de Aragão*, Coimbra 1894; VIANA J., *A vida da rainha santa Isabel*, Coimbra 1936.

J. López Melús

ISABEL DE SCHÖNAU

1128 ca.-1164 – mística – fiesta: 16 de junio

Isabel nació probablemente en Bonn en 1128 ó 1129 de una familia noble y bien relacionada. Su hermano Egberto (1132 ca.-1184), que tendrá una influencia significativa sobre ella, era amigo de Reinaldo de Dassel, más tarde arzobispo de Colonia y canciller de Federico I Barbarroja. Entró muy pronto en el monasterio benedictino de Schönau (Nassau), tal vez con 12 años, y pronunció sus votos en 1147. Del doble monasterio de Schönau, aunque grácil de constitución y a menudo sufriendo y enferma, Isabel fue nombrada en 1157, a los 25 años, *magistra*, al mando del monasterio femenino. El hermano, después de una peregrinación a Roma, se había convertido a la vida religiosa y había entrado en el monasterio masculino de Schönau en 1155, llegando a abad del doble cenobio en 1165 y 1166.

Poseemos escasas informaciones sobre su vida, aunque se conoce la fecha de su muerte a los 36 años, el 6 de junio de 1164. Sin embargo, al menos desde 1152 había tenido una experiencia mística importante, documentada por sus obras, junto a un especial carisma profético, testimoniado en particular por su correspondencia. El hermano entabló relaciones con \nearrow Bernardo de Claraval y con el ambiente victorino, mientras que tanto Egberto como Isabel habían trabajado relaciones de amistad con Hildegarda de Bingen (1098-1179), de las que quedan cuatro cartas intercambiadas entre ambas mujeres.

La mística de Isabel, junto a la de Hildegarda, es una de las primeras de

la Edad media en dejar testimonios directos. Se conocen cuatro obras suyas. La colección principal es el relato de sus visiones, de 1152 a 1160, los tres *Libri visionum*. También, en forma de relato de experiencias espirituales contamos con el *Liber viarum Dei* (1156-1163), las *Revelationes de sacro exercitu virginum Coloniensium* (1156-1157) y las *Visiones de resurrección de beatae Mariae virginis* (1156-1159). El hermano la había persuadido para que escribiera las visiones y las locuciones que veía y oía, y con sus preguntas condicionó y limitó sin duda las respuestas; él mismo escribió o reescribió en parte los textos de su hermana. No obstante, estos siguen siendo de gran interés: su autenticidad es segura, pues, a diferencia de Egberto, Isabel escribe con una espontaneidad total, transcribiendo las experiencias de lo divino en los términos más sencillos, como lo haría una niña. En el *Liber viarum Dei* es evidente la imitación del análogo *Sci vias* de Hildegarda; las *Revelationes* son una transcripción fantástica de la vida de \nearrow Úrsula y de las demás 11.000 vírgenes (un error numérico anterior a Isabel, serían 11); singulares son también las visiones sobre la asunción corporal de la Virgen. Más complejo y rico es el *Liber visionum*, donde las visiones se suceden iluminando a Isabel sobre la vida divina y pidiéndole que dirija la vida humana.

Isabel se mantiene en la tradición del antiguo monaquismo, en el que la ascesis, la mortificación y la renuncia a sí mismos juegan un gran papel y donde, casi paralelamente, está vivo el deseo de Dios, de encontrarse con él y de contemplarlo. Pero la novedad de Isabel es la evidencia del diálogo

entre lo divino y lo humano, sea directamente, sea mediante la Virgen, los santos o los ángeles; desaparece la transcendencia dentro de la cual el monaquismo había considerado a Dios, para duplicarse en inmanencia, en diálogo y en cercanía. Aún no se dan de modo explícito y central los temas del amor hombre-Dios y de la participación en la muerte de Jesús, que están asimismo presentes; se trata más bien de representaciones, en visión, de episodios de la vida de Cristo y de otros de la Escritura, así como de la vida de los santos del día, como hechos y momentos contemporáneos a Isabel, que ella presenta como visibles y que puede compartir con otras personas.

En este cuadro visionario-místico aparece también una orden de parte de Dios: dirigirse a hombres concretos o a colectivos (obispos, poderosos, sacerdotes, monjes, teólogos, etc.) mediante las *verba admonitionis* que un ángel le confía y que ella transmite. En otros términos, practica una función profética determinada de guía y de consejo en la historia (así como también de respuesta visionaria a preguntas y problemas que se le someten). En dicha función, no tiene importancia que Isabel siga a su hermano en el apoyo al antipapa Víctor IV frente a Alejandro III.

Isabel es una mística que junto con Hildegarda inaugura un nuevo conocimiento espiritual; lo hace con gran trepidación. Isabel es una mujer muy enferma, herida, poco autónoma humanamente, a menudo extasiada en la visión, sensible y muy frágil, tan predispuesta a la alegría que proporciona la visión como a angustiarse por la más pequeña duda o temor, como un

signo de la grandeza de Dios en la debilidad del hombre.

Venerada en la muerte, Isabel no gozó de culto litúrgico. Escribió su biografía su hermano Egberto (BHL 2485), autor también de una carta de *obitu dominae Elisabeth* (BHL 2486), en la que Isabel aparece sobre todo como visionaria. Sus obras fueron muy conocidas en la Edad media (se tradujeron parcialmente al alemán) y su nombre figura en el *Martirologio Romano* el 6 de junio (1584); existe un *proprium* para la diócesis de Limburgo (1854).

BIBL.: BHL 2485-2487 y *Suppl.*, 284; AS *Inii* IV, 499-532; PL 195, 119-194. La edición de las obras por F. W. ROTH, Brünn 1886.

Estudios: CLARK A. L., *Elisabeth of Schönau. A Twelfth-Century Visionary*, Filadelfia 1992; DINZELBACHER P., *Die Offenbarungen der Elisabeth von Schönau. Bildwelt, Erlebnisweise und Zeittypisches*, Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seinen Zweige 97 (1986) 462-482; JARON LEWIS G., *Christus als Frau. Eine Vision Elisabeths von Schönau*, Jahrbuch für internationale Germanistik 15 (1983) 70-80; KÖSTER K., *Elisabeth von Schönau, Werk und Wirkung...*, Archiv für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte 3 (1951) 243-315; *Das visionäre Werk Elisabeths von Schönau*, ib 4 (1952) 79-119; MOULNIER L., *Elisabeth, Ursule et les onze mille vierges: un cas d'invention de reliques à Cologne au XII^e siècle*, Médiévales. Langue, Textes, Histoire 22-23 (1992) 173-186.

C. Leonardi

ISAÍAS

AT – profeta – fiesta: 6 de julio

Isaías fue llamado a interpretar y a contrastar, a la luz de la fe, en la segunda mitad del s. VIII a.C., una triple violencia: las invasiones militares de los reinos de Israel y de Judá por parte de Asiria (Is 5,27-30), las dife-

rentes formas de opresión de la clase dirigente sobre los pobres (1,21-23), y la ofensa y la ingratitud del pueblo que se dirige a Dios con cultos superficiales y sin conexión con la vida (29,13).

I. ILUSTRE CIUDADANO DE JERUSALÉN. Isaías, de familia noble, que vivió en la ciudad santa en tiempos del rey Ozías, Jotán, Acáz y Ezequías (1,1), llamado a la misión profética en el 740/739 (6,1), participa activamente en los acontecimientos de la ciudad durante más de cuarenta años: seguramente fue asesinado por el impío rey Manasés que lo habría partido en dos con una sierra de madera, según testimonia un apócrifo cristiano, en la *Ascensión de Isaías* (cf Heb 11,37). Ya la etimología de su nombre, y *sa'yahu* (Yavé salva), revela el sentido de su vida, es decir, ser mediador de un plan divino en favor de los ciudadanos, de modo que el Sirácida puede afirmar: «el Santo se apresuró a oírles desde el cielo y los libró por manos de Isaías» (48,20). Esta perspectiva es confirmada por los nombres de su mujer, llamada «profetisa» (Is 8,3) y de los dos hijos *Sear Yasub* («Un resto volverá»: 7,3) y *Maher Salal Has Baz*, («Presencia veloz»: 8,1), que testimonian una promesa divina de salvar un «resto».

Isaías interviene de forma diferente en cuatro momentos que sitúan su acción en un horizonte internacional. El primer pronunciamiento acontece en el 733-732, con ocasión de la llamada «guerra siroefraimita», que ve involucrados al rey de Damasco y de Israel en un asedio a Jerusalén para obligar al rey Acáz a adherirse a la liga antiasiria. Isaías, en aquel difícil

momento para la casa reinante amenazada por un pretendiente, Tabel (7,6), asegura tranquilidad y paz (7,4) al tiempo que pide una fe firme en la presencia divina (7,9b): nace alrededor del episodio el más célebre texto mesiánico (7,14), desarrollado en posteriores reflexiones (9,1-16; 11,1-9) que dan origen al «Libro del Emanuel» (cc. 7-11). Llama después a una urgente conversión de Samaria con el fin de evitar la propia caída que, de hecho, se consumará en el 722 (cf 28,1-6) por mano del asirio Sargón II y anuncia la ruptura de la liga de Asod en el 711 (20). También será decisiva su intervención en el 701 para liberar a Jerusalén del asedio (29) del nuevo rey asirio Senaquerib, cuyo insulto sobre la ayuda divina es rechazado (37,22-29), del mismo modo que había sido rechazada la arrogancia de los predecesores (cf 10,5-15 y 14,24-27).

Estas posturas de naturaleza política, que han hecho hablar de «una política de la fe» en Isaías, junto a los pronunciamientos en el campo religioso (1,10-20) y social (1,2-9; 2,7; 5,1-7), muestran a un hombre decidido y fuerte con los poderosos, por ejemplo con el ministro Sobná (22,15) y con las autoridades responsables de la situación desastrosa de los ciudadanos (1,21-28): él no perdona a las mujeres entregadas al lujo (3,16-24), ni a aquella parte del pueblo dedicada al mal (5,8-24).

Contestatorio con el modo corriente de pensar, Isaías actúa inspirado por una sabiduría divina que deshace la humana (29,1-14), por lo que sin ser superficial o cambiante, unas veces aconseja la resistencia, otras quiere la rendición, unas veces es antiasirio,

otras antiegiptio. Hombre de gran cultura, conocedor de las tradiciones antiguas del pueblo, así como de los aspectos geográficos, sociales y militares de la ciudad, creador de una escuela (8,16), se familiariza con los ambientes del templo, de la corte, de los círculos de extranjeros: equilibrado en sus reacciones, se expresa con un estilo incisivo y cortante, sólido y esencial, lleno de efectos, sin ser rebuscado.

II. LA EXPERIENCIA DEL DIOS SANTÍSIMO. La fuerza con la que llama a la coherencia a los ciudadanos, la fidelidad a los altos valores de fe y de moral, encuentran su origen en aquel íntimo e inefable encuentro con el Señor, en aquella embriagante experiencia del momento de su vocación, definida como «gustación del absoluto» (A. Neher). El relato (6,1-13) a pesar de ser sobre todo una interpelación a sus contemporáneos, dirigido a hacerles conscientes del mandato divino, contiene experiencias que, releídas a distancia, también testimonian la fidelidad del profeta al encargo recibido. La experiencia de lo divino llega a los sentidos, por lo que Isaías ve, escucha y habla; se inicia desde la tierra, desde el templo, donde el profeta se encuentra en oración, se extiende al cielo, donde resuenan cánticos de serafines, para volver a la tierra, lugar de la misión. Dios, de quien hasta ahora el profeta tenía conocimiento, se hace cercano en el encuentro, en el diálogo y en el amor. Él es alguien que le habla y a quien el profeta habla, no sólo sobre el que se discute. Lo percibe con plenitud, sombreada por las orlas de su manto que recubría el templo (lleno de humo) y acompañada por aquel

ritmo ternario que se repite más veces: alas de serafines, trisagio, triple reacción del profeta que se siente perdido e impuro en medio de los impuros.

Esta plenitud divina trasciende la tierra como el sol respecto a su rayo, llenándola de luz radiante, es decir, de una «gloria» capaz de iluminar los ángulos más recónditos del espíritu del profeta: él no sólo reconoce haber pecado, sino ser pecador, poniéndose ante la verdad. «El descubrimiento del pecado comienza por el encuentro con Dios. La revelación del pecado es una gracia: no es replegándose sobre sí mismo como se pueden sondear los abismos de la propia rebelión, sino solamente en la confrontación acogedora, donde Dios me dice en la silenciosa palabra de su aparición: tú eres pecador» (B. Renaud).

Reconociendo como justo el juicio divino, Isaías aguarda la muerte. Por el contrario, constata con sorpresa que la confesión del pecado lo lleva a la vida. Perdonado por la gracia, experimenta anticipadamente la cruz: aceptando la propia y radical pobreza, participa de la grandeza y omnipotencia divina y se convierte en un hombre nuevo, capaz de un anuncio sorprendente. «Escuchad bien, pero sin comprender; mirad, pero sin ver. Embota el corazón de este pueblo» (6,9-10). La palabra que el profeta está llamado a anunciar agrava en un primer momento la situación del pueblo reacio a la conversión. La voluntad salvífica de Dios se realiza de hecho para Isaías, de dos modos: adhiriéndose a la Palabra, o volviendo a Dios después de haber experimentado amargamente la destrucción provocada por el propio pecado. Fracasado

por culpa del hombre el primer modo de salvarse, no queda más remedio que dar el paso a través de la «devasación y la desolación» (6,11), aceleradas por el anuncio profético. Entonces, ¿no sería mejor permanecer callado? Un acontecimiento trágico vivido sin la luz y la fuerza de la Palabra conduce a la desesperación; sin embargo, iluminado por ella permite al pueblo renovar aquella experiencia de la vida a través de la muerte ya hecha por el profeta: la salvación de algunos alcanza al final a toda la comunidad (6,13).

III. LA FE COMO SOPORTE DE UNA MISIÓN DIFÍCIL. «Si no creéis, no podréis subsistir» (7,9). La fe es para Isaías seguridad en la perennidad de la dinastía davídica (7,6-7; cf 2Sam 7) y comporta confianza, paz y tranquilidad (30,15), humildad, obediencia, compromiso para el «derecho y la justicia» (5,7; 1,16-17). El profeta confirma la presencia divina en la historia, como revelan, por una parte, acentuados antropomorfismos (1,15; 3,8; 9,11) y, por otra, la capacidad de realizar milagros (7,10), mostrarse roca (17,10) y consuelo (5,1). Dios castiga la soberbia, que es ruina de la fe, y está dispuesto a salvar «un resto». Este, formado inicialmente por discípulos (8,16) y por aquellos que se apoyan en el Señor (10,20) encuentra la plena realización con la venida del Mesías-rey, de la descendencia de David, lleno del Espíritu (11,1-3), capaz de colmar las grandes esperanzas de Israel y colocarse como estandarte de los pueblos (11,10).

Isaías, al que se le atribuyen muchos capítulos de la primera parte del libro (cc. 1-11; 28-33; 13-23 en par-

te) se ha convertido en punto de referencia para las generaciones futuras. Bajo su nombre se esconde el anónimo personaje que vivió en Babilonia a mitad del s. VI a.C., llamado Segundo Isaías, conocedor de la triste situación del pueblo en el exilio, lleno de miedo y de incredulidad, de rebeliones y de indiferencia religiosa, pero en todo momento abierto a la esperanza de volver a la patria. A este autor se le atribuyen los cc. 40-55 que motivos de orden histórico, literario y teológico distancian dos siglos de los precedentes. Is 56-66, atribuidos al Tercer Isaías, forman más bien una colección de textos, surgidos a lo largo de un siglo, a partir del edicto de Ciro del 539. Todo el libro es ampliamente citado en el Nuevo Testamento.

La fiesta de Isaías en la Iglesia latina se celebra el 6 de julio. La mayoría de las veces el profeta es representado con una antorcha (en recuerdo de su purificación) o con otros atributos referidos a su vida.

BIBL.: BS VIII, 927; ALONSO SCHÖKEL L., *Estudios de poética hebrea*, J. Flors, Barcelona 1963, 359-534; ALONSO SCHÖKEL L.-SICRE DÍAZ J. L., *Profetas. Comentario I*, Cristiandad, Madrid 1980, 93-395; ASURMENDI J. M., *Isaías 1-39*, Cuadernos Bíblicos 23, Verbo Divino, Estella 1978; CAVEDO R., *Profetas. Historia y teología del profetismo en el Antiguo Testamento*, San Pablo, Madrid 1996; MARCONCINI B. (dir.), *Logos*, Corso di Studi Biblici 3, *Profeti e apocalittici*, LDC, Leumann, Turín 1995, con amplia y actualizada bibliografía; *Il libro di Isaia (1-39)*, Guide Spirituali all'Antico Testamento, Città Nuova, Roma 1993; *Culto e giustizia nel libro di Isaia*, en *Universa nostra caritas est eucharistia*, EDB, Bolonia 1993, 31-46; *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro de Isaías (40-66)*, Ciudad Nueva, Madrid 1999; NEHER A., *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1974; RAVASI G., *Isaías* en P. ROSSANO-G. RAVASI-A. GIRLANDA (dirs.), *Nuevo diccionario de teología bíblica*, San Pablo, Madrid

1990, 814-829; RENAUD B., *La vocation d'Isaïe, expérience de la foi*, La Vie Spirituelle 119 (1968) 129-145; SALAS A., *Los profetas. Heraldos del Dios que actúa*, San Pablo, Madrid 1993; VERMEYLEN J., *The Book of Isaiah*, University Press, Lovaina 1989; VIRGULIN S., *Isaías y sus continuadores*, en T. BALLARINI (ed.), *Introducción a la Biblia III/2*, Mensajero, Bilbao 1971, 105-291; VON RAD G., *Teología del Antiguo Testamento II: Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, Sígueme, Salamanca 1980; WIENER C., *El Segundo Isaías. El profeta del nuevo Éxodo*, Verbo Divino, Estella 1985.

B. Marconcini

ISIDORO BAKANJA

1880 ca.-1909 – mártir – beatificado el 24 de abril de 1994 – fiesta: 12 de agosto

Isidoro Bakanja nació en Bokendela (región del ecuador africano, actual República Democrática del Congo), hijo de Inyuka, mujer proveniente de un poblado de pescadores, y de Yonzwa, un agricultor del poblado de Bokendela. Se formó por tanto entre las tradiciones agrícolas y las de las poblaciones del río. Estos diferentes modos de vivir le proporcionaron lecciones de vida que contribuyeron, junto al contacto con los colonizadores belgas, a darle una particular apertura hacia el exterior y gran deseo de conocer el mundo.

De los poblados del río Botato, heredó una fuerte personalidad que lo empujó a dejar su poblado natal y marcharse a Coquilhatville, la actual Mbandaka, ciudad que entonces estaba en plena expansión tras la llegada de los belgas; allí fue en busca de una ocupación para ganarse la vida y después volver para encontrar una mujer. De este modo, en 1905, con 25 años,

se encontraba en Coquilhatville, trabajando como peón de albañil. Allí fue donde oyó hablar de la fe cristiana. Fue más tarde a Boloko wa Nsimba, donde encontró a los primeros catequistas. Fue el comienzo de su conversión.

El 6 de mayo de 1905, día de su bautismo, el padrino, Bonifacio Bakutu, uno de los primeros catequistas del Congo Belga (entonces llamado Estado Libre del Congo, bajo Leopoldo II de los Belgas), eligió para él el nombre de Isidoro. Aquel día le entregaron un escapulario y el rosario, los símbolos distintivos usados por los cristianos en aquella región del África ecuatorial. El 25 de noviembre de 1906 recibió la confirmación y el 8 de agosto de 1907 la comunión.

Terminado su contrato laboral decidió volver entre su gente, pero no permaneció allí mucho tiempo. De hecho quiso trasladarse a Ikili, donde comenzó a trabajar como sirviente al servicio de un belga llamado Reyners, ayudante del responsable de zona de una agencia comercial Van Cauter, llamado también Longange. Para nada sirvieron los intentos de disuadirlo por parte de su padre y de su fiel amigo Boyoto que conocían bien las condiciones de vida entre la sociedad blanca. Bakanja, lleno de confianza en el prójimo, estaba convencido de que los blancos, que se consideraban cristianos, habrían compartido con él el amor y la benevolencia de la religión. La realidad, sin embargo, era muy distinta. El sistema de la sociedad estaba planteado de manera brutal para la explotación. La estrategia de los premios, que incentivaba celos, competencias desleales, malos

modos y explotación, habían destruido cualquier respeto hacia los trabajadores de los pueblos indígenas y de los recursos naturales de una región hasta entonces intacta. En este clima, las extorsiones y las crueldades gratuitas estaban a la orden del día.

La confianza que Isidoro había puesto en los blancos se desvaneció rápidamente. Desde el comienzo de su estancia en la agencia comercial de Ikili se opuso a las vejaciones de Van Cauter que, para vengarse, le prohibió ir a rezar al pequeño centro donde se reunían los cristianos y los catecúmenos. Bakanja, sin desanimarse, se recogía en un pequeño camino entre los naranjos para rezar al no poder hacerlo en la misión católica. Un día, hacia finales de enero de 1909, Van Cauter se percató del escapulario que Isidoro llevaba en el cuello y le ordenó que se lo quitase, pero él no lo hizo. Algunos días después, Van Cauter, dándose cuenta de que le había desobedecido decidió castigarlo con veinticinco latigazos. En realidad el suplicio fue mucho más inhumano y, según algunos testigos, el mártir recibió cien o cientocincuenta golpes con un látigo con clavos, según otros el número fue incluso mayor. Tras el castigo, Bakanja fue encerrado en un lugar destinado al secado del caucho y allí permaneció durante tres días hasta que sus amigos, entre los que se encontraba el fiel Iyongo Mputu, cocinero de Van Cauter, lograron hacerle huir a los pantanos. Allí permaneció entre atroces sufrimientos provocados por las profundas heridas de su espalda hasta la llegada a Ikili, el 6 de febrero de 1909, del doctor Dorpinghaus, inspector de las plantaciones, minerólogo y químico de notable ta-

lento a quien se le había confiado el cargo de agente principal de las plantaciones de la zona.

Dorpinghaus encontró a Bakanja, que apenas podía moverse con la ayuda de dos bastones. El doctor quiso saber las razones de aquella tortura. Van Cauter, el verdugo, se defendió afirmando que lo había castigado por haber robado numerosas botellas de vino. Pero Dorpinghaus que ya conocía las ferocidades de muchos colonos blancos creyó en seguida en las palabras del joven africano: «El blanco me ha castigado porque soy cristiano». Lo llevó a Isongu confiándolo a los cuidados del jefe Isengaukoi. El 4 de junio Isidoro fue trasladado a Busira, con su primo Camille Boya, pero sus condiciones físicas empeoraron rápidamente. Al confesor, el misionero trapense P. Dubrulle, que le preguntó si quería perdonar a su verdugo, le dio la siguiente respuesta: «Padre, yo no tengo nada contra él. Aquel blanco me ha azotado, y bien, son cosas de él, sabrá lo que hace... Está claro que en el cielo rezaré por él». El 15 de agosto de 1909, a pesar de la imposibilidad casi total de moverse, se unió a los catecúmenos de Busira para rezar, después se alejó entre las plataneras donde, estando en recogimiento, le llegó la muerte. Bakanja fue sepultado con un nuevo escapulario al borde de la plantación. Ocho años después, sus restos fueron trasladados de Busira a la misión de Bokoto. Los sufrimientos y el valor del joven mártir suscitaron la admiración de muchos africanos. De hecho, en 1914, el padre misionero De Writte observó que en los meses siguientes a aquel 15 de agosto se registraron más de cuatro mil bautismos sólo en la región de Busira.

Gracias a los trapenses, la historia de Bakanja se difundió. De hecho, Dorpinghaus luchaba para que toda la historia fuese conocida y los monjes misioneros trabajaron por la causa de beatificación de Isidoro Bakanja. Fue beatificado por Juan Pablo II el 24 de abril de 1994 con ocasión del Sínodo Especial de los Obispos para África con la presencia de más de doscientos padres africanos.

BIBL.: BS *App.* I, 113-114; CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, *Mbandakana Biko-roën (Zaire). Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Isidori Bakanja, viri laici, 1885 ca.-1909, positio super Martyrio...*, Prot. n. 1310, Roma 1991 (fundamental para la documentación y para la bibliografía); VANGROENWEGHE D., *Isidoro Bakanja, martire dello Zaire*, EMI, Bolonia 1993.

F. González Fernández

ISIDORO DE SEVILLA

560/570-636 – obispo, doctor de la Iglesia – fiesta: 26 de abril

Doctor de la Iglesia, arzobispo de Sevilla. Nació en la década de los años 560-570, quizá en la misma Sevilla, tras la migración de su familia desde Cartagena, cuando fue ocupada por los bizantinos. De hecho, existía una marcada diferencia de edad entre Isidoro y sus hermanos Leandro, Fulgencio y Florentina, también sevillanos. San Leandro, en el epílogo de su *Regla* a su hermana santa Florentina, le dice: «Finalmente, te ruego, queridísima hermana mía, que te acuerdes de mí en tus oraciones y que no eches en olvido a nuestro hermano pequeño Isidoro; cómo, al dejarlo nuestros padres bajo la protección de Dios y de sus tres hermanos vivos, tranquilos y sin

preocupación por su niñez, descansaron en el Señor. Como yo lo tengo verdaderamente por hijo y no antepongo al cariño que le debo ninguna preocupación terrenal, y me vuelco totalmente en su amor, quíerelo con tanto cariño y ruega a Jesús tanto por él cuanto sabes que fue querido con toda ternura por nuestros padres».

Huérfano en corta edad (su padre, Severiano, fue un alto funcionario del reino visigodo; su madre, de nombre desconocido, se convirtió más tarde al cristianismo), su formación quedó al cuidado de Leandro, que ya debía ser por estas fechas arzobispo de Sevilla. Isidoro estudió, con toda seguridad, en la escuela episcopal de Sevilla creada por su hermano. Se desconoce prácticamente todo de la juventud de san Isidoro. Cuando ocupa la sede hispalense es un hombre intelectualmente maduro que produce obras de gran erudición, movido siempre por su preocupación pastoral. El legado de su hermano es evidente: Leandro le ha dejado una gran biblioteca que acopió seguramente en sus viajes y en ella Isidoro pudo leer en su juventud las primeras fuentes de su posterior producción literaria: *Agustín de Hipona*, *Gregorio I Magno*, *Jerónimo*, *Ambrosio*, etc.

Su episcopado comienza hacia el año 600, tras la muerte de san Leandro. ¿Acompañó antes a su hermano a Constantinopla? ¿Fue monje como Leandro? Nada se sabe. Cuando asume las riendas de la sede hispalense participará como su hermano en los importantes acontecimientos políticos de la época. Son frecuentes sus viajes a Toledo y sus contactos con los reyes godos: Gundemaro, Sisebuto, Suintila y Sisenando.

En el año 619 celebró en la catedral sevillana al II concilio de Sevilla. Concurrieron a él los obispos de Elvira, Assidonia, Écija, Itálica, Tucci (Martos), Málaga y Córdoba. En este concilio fue condenada la herejía de los acéfalos, que negaba las dos naturalezas en Cristo y anulaba la divinidad. Gregorio, obispo sirio que trajo esta doctrina, fue convencido por el concilio y acató la doctrina católica. Resolvió también cuestiones de límites entre diversas diócesis andaluzas debidas a la ocupación bizantina. También se ocupó de los clérigos desertores, los bigamos, las funciones reservadas a los obispos, los libertos, etc. Por primera vez asistieron dos laicos a un concilio: el gobernador Sisigelo y el agente fiscal Suintila, hijo del rey Recaredo. Se celebró un III concilio de Sevilla (¿año 624?), presidido por san Isidoro.

Pero el genio de san Isidoro se muestra en todo su esplendor al dirigir el IV concilio de Toledo (633), donde estuvieron presentes sesenta y seis obispos de Hispania y Galia. Es el primero entre todos los de España, compitiendo en todos los aspectos con el de Iliberis y el III de Toledo, también importantísimos. Mereció el nombre de *magnum et univ ersale concilium*. Convocado por el rey Sisenando, bajo la preclara mente teológica de san Isidoro, en él se regularon los principales temas de la vida peninsular, disposiciones sobre la liturgia, normativas para la vida de los clérigos y los bienes de la Iglesia. De san Isidoro nos ha quedado su gran producción literaria, pero quizá no se ha ponderado suficientemente esa otra cualidad suya que san Braulio de Zaragoza subrayó en su *Renotatio*:

su excelente oratoria, con capacidad de adaptación a gentes doctas e inculatas. Por su parte, san Ildefonso de Toledo destaca su facilidad y fluidez en el hablar, que dejaba maravillados a todos sus oyentes.

Murió en el 636, tras casi cuarenta años de episcopado. Redempto, clérigo hispalense, familiar de san Isidoro, dejó narrada su muerte ejemplar, a petición de san Braulio. Cuenta en su *Liber de transitu sancti Isidori*: «Conociendo que estaba próximo su fin, no sé de qué modo, abrió sus manos, generosas siempre, y entonces, con mayor largueza y por espacio de seis meses o más, diariamente, de sol a sol, repartía su fortuna entre los pobres. Algo se repuso de tan grave enfermedad, llegando a dejarle la fiebre; pero su padecimiento crónico del estómago cada día se agudizaba más y llegó un momento en que no soportaba el alimento. Llamó entonces a sus sufragáneos Juan, obispo de Elepla (Niebla) y Eparcio, obispo de Itálica, para que le asistiesen en su última hora. Mientras le conducían desde su palacio a la basílica de San Vicente, una gran multitud de pobres, clérigos, religiosos y de todo el vecindario de la ciudad con voces y grandes llantos, como si cada uno tuviera la garganta de hierro y se deshiciera en lágrimas y lamentos, lo recibió y acompañó. Ya en la basílica, y colocado en medio del coro junto a la verja, recibió la penitencia. Y pidiendo que uno de los obispos le vistiese el cilicio y que el otro le echase la ceniza, levantando sus manos al cielo, oró así...». Pidió perdón a los obispos, clérigos y seglares presentes, y recibió la eucaristía. Cuatro días más tarde, el 11 de abril del 636, murió en su palacio arzobis-

pal. Fue sepultado en la catedral hispalense junto a sus hermanos san Leandro y santa Florentina. El concilio de Toledo del 653, celebrado diecisiete años después de su muerte, lo define como «doctor insigne, la gloria más reciente de la Iglesia católica». Su culto se extendió por toda la Iglesia mozárabe.

Su producción literaria es muy extensa, sin duda fruto de sus profundos conocimientos y de la rica biblioteca que poseía en Sevilla. Sus obras genuinas, tomadas del catálogo de san Braulio, son las siguientes:

1. *Differentiarum libri II*, escritos tal vez cuando todavía no era obispo. El primero (*Differentiae verborum*) es un diccionario de sinónimos, recopilados, según confesión del mismo san Isidoro, de obras de otros gramáticos, especialmente del gramático Agrecio; el segundo (*De differentiis rerum*) estudia y distingue las diferencias de conceptos próximos que permiten una explicación de los conceptos teológicos.

2. *In libris veteris et novi Testamenti proemia* presenta algunas introducciones sobre los libros de la Biblia.

3. *De ortu et obitu patrum* es una colección de biografías (64 del Antiguo Testamento y 22 del Nuevo Testamento) sobre personajes de la Biblia.

4. *De ecclesiasticis officiis* es un manual de liturgia escrito a petición de su hermano Fulgencio. Es importante para conocer la historia de la liturgia visigótica.

5. *Synonimorum de lamentatione animae peccatricis libri II*, también conocido en los manuscritos con el título de *Soliloquios*, es una obra as-

cética en la que el hombre pecador dialoga con su propia razón.

6. *De natura rerum ad Sisibutum regem*, dedicado al rey Sisebuto. Es una obra de hemerología, cosmografía y meteorología.

7. *Liber numerorum*, un tratado sobre el simbolismo de los números.

8. *Allegoriae quaedam sacrae Scripturae*, conocida en los manuscritos como *Nombres de la ley y del evangelio*, es una exposición alegórica de más de 250 personajes del Antiguo y Nuevo Testamento.

9. *De haeresibus liber*, sobre desviaciones teológicas. Se duda de la autoría de este libro.

10. *Sententiarum libri III*, verdadero tratado de dogmática y moral, el primero de las sumas teológicas que proliferaron en la Edad media. Es, sin duda, la obra cumbre de san Isidoro.

11. *Chronica mundi*, historia del mundo, dividida, siguiendo a san Agustín, en seis edades. Culmina en el año 615, cuarto del reinado de Sisebuto.

12. *De fide catholica contra iudeos*, escrito a petición de su hermana Florentina y para guía de los clérigos en sus polémicas con los judíos. San Isidoro se distancia de la actitud de Sisebuto, quien propugna una política de fuerza para obligar a los judíos a la conversión, y confía exclusivamente en el valor de la apologetica.

13. *De viris illustribus*, colección de treinta y tres biografías de escritores, especialmente españoles.

14. *Regula monachorum*, destinada a un cenobio no lejos de Sevilla. Recopila lo que ha leído en san Agustín, san Jerónimo, san Benito de Nursia y otros.

15. *Historia gothorum, vandalo-*

rum, sueborum, escrita en el 624. Su prólogo es un canto de alabanza a Hispania.

16. *Mysticorum expositiones sacramentorum seu quaestiones in vetus Testamentum*, comentarios al Antiguo Testamento.

17. Y su libro más difundido, *Etymologiarum sive Originum libri XX*. Las célebres *Etimologías*, escritas a petición de san Braulio, magnífico compendio de todo el saber antiguo. En la actualidad se conservan alrededor de un millar de códices de las *Etimologías*, testimonio de que fue lectura obligatoria en las escuelas medievales.

San Isidoro es la figura cumbre de la España visigoda y con él llega a la cima la escuela de Sevilla, fundada por su hermano san Leandro. En la escuela isidoriana se inspiró Alcuino para la instrucción y organización de escuelas en la corte de Carlomagno, y lo mismo hicieron Rabano Mauro para Alemania y Beda el Venerable para Inglaterra.

El libro de las *Etimologías* se difundió por la Europa medieval, convirtiéndose en lectura imprescindible junto a los libros de Boecio y Casiodoro. A la escuela de Sevilla acudían los principales representantes de las diócesis hispanas: en sus aulas se acogían clérigos enviados por sus obispos, príncipes godos o patricios hispano-romanos. Pero entre todos sobresalieron Braulio e Ildefonso. Los dos llegaron a la santidad, el primero como obispo de Zaragoza y el segundo de Toledo.

San Isidoro está representado iconográficamente con los atributos propios de los obispos y de los doctores: báculo arzobispal y libro abierto

como símbolo de su doctrina. Símbolo propio de san Isidoro es la colmena, por su increíble esfuerzo en recopilar la doctrina de la antigüedad. Su fiesta litúrgica se celebra el 26 de abril.

Los restos de san Isidoro fueron trasladados en el s. XI a León. Sevilla, gobernada por Al Mutadid, es a mediados de ese siglo el reino de taifa más importante de Al Andalus, junto a Toledo y Zaragoza. Pero al otro lado del Duero, Fernando I, rey de Castilla y León, ha iniciado sus campañas guerreras de reconquista. En 1063, hizo una incursión por tierras sevillanas y sin apenas lucha logró hacer tributario del reino de Castilla a Al Mutadid. Una condición más le impuso: la entrega de los restos de santa Justa, mártir sevillana del tiempo de la persecución de Diocleciano. Para ello envió una embajada a Sevilla, presidida por el obispo de León, Alvito, el obispo de Astorga, Ordoño, y algunos magnates del reino. Al no encontrar los restos de santa Justa, llevaron a León el cuerpo de san Isidoro.

Alvito murió en Sevilla el 5 de septiembre de 1063, siendo llevado junto a san Isidoro a León, donde recibieron un apoteósico recibimiento. El *Silense* cuenta este suceso con pinceladas legendarias. Refiere que Alvito, al no encontrarse el cuerpo de santa Justa, pidió a su comitiva que guardara tres días de ayuno y oraciones para que Dios se dignase revelarles el lugar oculto donde se encontraban las santas reliquias. Terminado el ayuno, se le apareció en sueños un anciano venerable que le dijo: «Sé muy bien que el intento con que tú y tus compañeros habéis venido es lle-

var con vosotros el cuerpo de la bienaventurada virgen Justa. Mas ten por cierto que la voluntad de Dios es que las reliquias de la santa queden aquí para consuelo y amparo de esta ciudad. Sin embargo, no quiere la divina providencia que volváis vacíos a vuestra patria, porque desde ahora os concede mi propio cuerpo». Alvito le preguntó quién era y el anciano le respondió: «Soy el doctor de las Hispanias, Isidoro, que en otro tiempo fui obispo de esta ciudad». Alvito pidió a Dios que por dos veces se repitiera el sueño para confirmar su certeza. Por el segundo sueño vio confirmado el hecho y por el tercero supo del lugar donde se hallaba el cuerpo de san Isidoro. «Porque golpeando por tres veces la tierra con el báculo que tenía en su mano, le dijo: "Aquí, aquí, aquí encontrarás mi cuerpo. Y para que te certifiques de la verdad que se te manifiesta, te aviso que, descubierto mi sepulcro y sacadas mis reliquias, enfermarás luego y pasados pocos días vendrás a recibir con nosotros la corona de gloria"».

Efectivamente, lo hallaron en el suelo de la iglesia señalada por el sueño. Enfermó enseguida Alvito y murió. Junto a los restos de san Isidoro fue llevado a León el cuerpo de su obispo Alvito. Este fue enterrado en la catedral y san Isidoro en la iglesia de San Juan Bautista, restaurada por Fernando I y dedicada a panteón real. En su iconografía suele representarse vestido de obispo y con un libro de sus *Etimologías* en la mano.

BIBL.: BHL 4482-4493; BS VII, 973-982; DHEE II, 1211-1214; DPAC I, 1116-1119; PL 81-84; REDEMPTO, *Liber de transitu B. Isidori*, PL 81, 30-32. Ediciones en castellano: ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, BAC 433,

434; *Las historias de los godos, vándalos y suevos*, C. E. e I. S. Isidoro, León 1975; *Sentencias en tres libros*, Aspas (Colección Excelsa, 32, 33), Madrid 1947.

Estudios: ARÉVALO F., *S. Isidori Hispaniensis episcopi opera omnia*, 7 vols., Roma 1797-1803; FONTAINE J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, París 1959, 1983; *La figure d'Isidore de Séville à l'époque carolingienne*, en *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid 1992, 195-211; HUSCENOT J., *Los doctores de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1999, 201-214; LOZANO SEBASTIÁN F. J., *San Isidoro y la filosofía clásica*, Isidoriana, León 1982; MADDOZ J., *San Isidoro de Sevilla. Semblanza de su personalidad literaria*, León 1960; MUÑOZ TORRADO A., *San Isidoro de Sevilla*, Sevilla 1936; PÉREZ DE URBEL J., *San Isidoro de Sevilla: su vida, su obra y su tiempo*, Barcelona 1945; QUILES I., *San Isidoro de Sevilla. Biografía, escritos, doctrinas*, Buenos Aires 1945; SEJOURNÉ P., *Le dernier père de l'Église, saint Isidore de Séville*, París 1929.

C. Ros

ISIDRO LABRADOR

1080-1130 – laico – canonizado el 12 de marzo de 1622 – fiesta: 15 de mayo

Nos son desconocidos los orígenes de Isidro, probablemente nacido durante el pontificado de ⁷Gregorio VII y el reinado de Alfonso VI de Castilla y León. La península Ibérica entonces vivía un período de gran transformación, que tuvo sus momentos decisivos en 1085 con la conquista cristiana de Toledo y en 1090 con la unificación de los diferentes emiratos árabes bajo el dominio de los almorávides, que marcó el declive de la civilización iberoislámica. En las tierras reconquistadas estaba vivo el problema de la repoblación cristiana y de la convivencia con los mudéjares (los árabes que permanecieron en las tierras reconquistadas). Por un lado, en las zonas controladas por los almorávides se insta-

laron los representantes de un imperio único (del Sahara al Tajo) y los enfrentamientos con las poblaciones de religión judía y con las comunidades mozárabes se recrudecieron. Isidro era de familia pobre y desde muy joven se dedicó al trabajo de los campos, de donde le viene el sobrenombre de «Labrador». Habiendo quedado huérfano siendo muchacho, tuvo que trabajar como jornalero de un rico llamado Juan Vargas. Cuando Madrid fue conquistada por el ejército almorávide, tuvo que huir a Torrelaguna y allí se casó con María Toribia, llamada posteriormente María de la Cabeza, con quien tuvo un hijo y que a su vez será tenuta como santa. Isidro siguió trabajando para otro rico terrateniente, hasta que pudo regresar a Madrid para ponerse al servicio de Juan Vargas. En todas estas actividades tuvo conflictos con otros agricultores, que lo acusaban de no trabajar para dedicarse a las prácticas de piedad: en Torrelaguna las sospechas fueron en aumento, también por parte del patrón, e Isidro tuvo que superarlas realizando milagrosas multiplicaciones de grano. Sin embargo, sólo Juan Vargas se dio cuenta de la profundidad de su virtud, por lo que la estima y la confianza que siempre le tuvo se transformó en veneración cuando lo sorprendió en oración mientras un grupo de ángeles araban para él.

Isidro murió el 15 de mayo de 1130 y en 1170 su cuerpo fue trasladado a la iglesia de San Andrés en Madrid, donde también había sido bautizado. Aunque su culto presumiblemente sea más antiguo, el dossier hagiográfico sobre él consta hoy principalmente de una *Vida* compuesta

por un diácono llamado Juan que podría ser identificado con Juan Gil, diácono de Zamora y datable hacia 1275 (BHL 4494). En ella se narran muchos milagros relacionados con la vida del santo y realizados por su intercesión. Isidro es uno de los santos laicos más antiguos de los que se tenga noticia: estuvo casado y unió devoción a trabajo. Aunque su *Vida* sea tardía, estamos seguros de la historicidad del personaje, que evoca precoces ecos de la espiritualidad gregoriana con una nueva implicación del laicado en la vida espiritual.

Isidro es patrón de Madrid. Su culto obtuvo una primera aprobación con el decreto de Paulo V del 14 de junio de 1619; posteriormente fue canonizado por Gregorio XV el 12 de marzo de 1622 junto a ⁷Francisco Javier, ⁷Ignacio de Loyola, ⁷Teresa de Ávila y ⁷Felipe Neri.

Isidro fue tradicionalmente recordado en el domingo *in Albis* (primer domingo después de Pascua) que podría ser la fecha de su traslación, pero Paulo V estableció la fiesta el 15 de mayo, que sigue siendo aún el día de su memoria, en particular en Madrid. Unos años antes, César Baronio en el *Martirologio Romano* había señalado como fiesta el 10 de mayo, pero se desconocen los motivos de este desacuerdo con el calendario canónico. San Isidro es además el patrón de los campesinos y de los agricultores.

Isidro está representado especialmente en España, pero también en Bretaña, Tirol y Baviera. Algunas veces puede confundirse con santos de culto local, pero su figura está caracterizada por la vestimenta del campesino (diferentes según la región), y el azadón: a veces se le representa cer-

ca de un pozo, o una milagrosa fuente de agua o con otros símbolos de la fertilidad de la tierra: los ángeles guían su yunta de bueyes mientras él lee o reza. En Madrid se le ha dedicado una iglesia construida por los jesuitas entre 1626 y 1664, que durante décadas hizo funciones de catedral; en su altar mayor se conservaron las reliquias del santo que hoy reposan en la catedral de Nuestra Señora de la Almudena. Imágenes más antiguas se conservan en el obispado y en la iglesia de Santa Inés donde hay unos frescos con escenas de su vida (s. XIV); una talla de madera se encuentra en la iglesia de San Andrés. Imágenes de Isidro se encuentran también en las caballerizas del s. XVII de la catedral de Málaga.

BIBL.: BHL 4494-4495; AS *Maii* III, Venecia 1738, 512-550; BS VII, 953-957; DHEE II, 1214; EC VII, 252; BALTAR S., en *Año Cristiano* II, BAC, Madrid 1959, 375-380; BLEDA J., *Vida y milagros del glorioso San Isidro el Labrador, hijo, abogado y patrono de la Real Villa de Madrid*, Madrid 1622; FERNÁNDEZ VILLA D., *San Isidro Labrador. Santa María de la Cabeza, su esposa*, Everest, Madrid 1987; GARCÍA VILLADA Z., *San Isidro Labrador en la historia y en la literatura*, *Razón y Fe* 62 (1922) 36-46, 167-176, 323-335, 454-468; ib 63 (1923) 37-53; MORENO F., *San Isidro Labrador. Biografía crítica*, Madrid 1982; QUINTANA J. DE LA, *Historia de la antigüedad, nobleza y grandeza de la villa de Madrid*, Madrid 1954, 252-332.

F. Santi

IVO DE BREÑA

1253-1303 – presbítero – canonizado el 18 de mayo de 1347 – fiesta: 19 de mayo

Ivo es hoy considerado un santo típicamente bretón, cuyo culto está difundido sobre todo en el oeste de

Francia. Sin embargo, no fue siempre así, ya que al final de la Edad media gozó de gran popularidad en toda la cristiandad. Su figura y los comienzos de su culto son bien conocidos gracias a las actas del proceso de canonización, que se desarrolló en Tréguier en 1330, en cuyo transcurso fueron recogidas las deposiciones de cerca de 250 testigos, entre quienes figuraban personas que le habían conocido de cerca. De estas actas derivan todas las posteriores *Vidas* en latín y en lengua vulgar, que inspiraron a su vez una abundante iconografía.

El personaje que conocemos con el nombre de Ivo se llamaba en realidad, en lengua bretona, Erwan. Nacido en 1253, descendía de una familia de pequeños caballeros, los Hélor, que residía en Minihy (Côtes d'Armor), en las proximidades de la ciudad episcopal de Tréguier, y fue educado por su madre, ayudada por un preceptor, en la casona de Kermartin. Hacia los 15 años dejó su tierra para trasladarse a cursar los estudios superiores. Después de haber seguido los cursos de la facultad de artes, se especializó en derecho canónico (1268-1272) y posteriormente pasó a la universidad de Orleans, con renombre en ciencias jurídicas, donde permaneció hasta 1274. Tras una nueva estancia en París, donde entre 1274 y 1277 efectuó estudios de teología, completó su formación de canonista en Orleans, bajo la guía de Pedro de la Chapelle en 1279-1280. Esta larga formación universitaria le abrió inmediatamente las puertas de la carrera eclesiástica: Ivo fue nombrado oficial, es decir, juez del archidiácono de Rennes —ciudad en la que frecuentó el convento de los frailes menores para perfeccionar su

cultura teológica— y posteriormente, en 1284, del obispo de Tréguier, en el noroeste de Bretaña. El obispo Alain de Bruc le asignó en beneficio la parroquia de Trédrez, cerca de Lennion, y más tarde la de Louannec. Habría podido llevar la cómoda vida de un clérigo con buenas rentas y respetado por su ciencia y autoridad, si hacia 1290 no hubiera decidido cambiar de vida tratando de ayudar a los desheredados y los pobres compartiendo su suerte. Empezó a vivir de manera ascética, a hospedar en su casa a mendigos y huérfanos y a distribuir sus riquezas en limosnas. Hacia 1297 renunció al cargo de juez eclesiástico para emprender largas campañas de predicación por los pueblos de la región. Murió el 19 de mayo de 1303, al volver de una peregrinación a Locroan, adonde había ido con un grupo de fieles.

En su sepulcro no tardaron en producirse milagros, que impulsaron al duque Juan III y a los obispos de Bretaña a pedir la apertura de un proceso de canonización. La solicitud fue reiterada en 1239 por el rey de Francia y por la universidad de París. El papa Juan XXII ordenó entonces una investigación sobre su vida y milagros, que se desarrolló en Tréguier en 1330. La causa fue retomada por el nuevo duque Carlos de Blois, que era personalmente muy devoto de san Ivo, y que se trasladó a Aviñón ante Clemente VI para pedir su canonización. Esta tuvo lugar el 18 de mayo de 1347. Poco tiempo después sus restos fueron trasladados a la catedral de Saint-Tugdual de Tréguier, y en 1240 fueron depositados en un espléndido sepulcro de piedra hecho construir por el duque Juan V. Des-

truido en 1793, fue reconstruido en 1885.

En 1438 su *Vida* en latín fue traducida al francés por Jean de Vignay e incluida en las adaptaciones de la *Legenda aurea* en lengua francesa. En 1351 el capítulo general de los frailes menores, reunido en Lyon, estableció inscribir su nombre en el *Martirologio Franciscano*, por los estrechos lazos mantenidos por Ivo con la Orden. Esto último contribuyó a la difusión de su culto, particularmente en Italia, donde Ivo muy pronto estuvo presente sea entre los santos de la Tercera Orden, sea en las recopilaciones hagiográficas y en la iconografía. Además, en toda la cristiandad se pusieron bajo su protección numerosas corporaciones de hombres de leyes y juristas y se le dedicaron varias iglesias, como la de París, que fue dotada de abundantes bienes por los reyes de Francia. En el centro de Italia su culto fue difundido por los numerosos mercenarios que desde 1380 combatieron al servicio del papado. A mitad del s. XV el cardenal bretón Alain de Coetivy obtuvo del papa Calixto III la autorización para construir en Roma una capilla y un hospicio con el título del santo y destinados a acoger a los peregrinos provenientes de la región. El culto de san Ivo, muy difundido entre los ss. XIV y XVII, fue decayendo posteriormente, salvo en Bretaña, donde se había enraizado profundamente en la piedad popular y en la cultura folclórica a través de la práctica del «perdón». En efecto, cada año se desarrollaba, y sigue desarrollándose, el gran «perdón de san Ivo», celebrado el 19 de mayo, con ocasión de su fiesta. Se trata de una procesión que, partiendo de la

catedral de Tréguier, donde reposan los restos del santo, llega a Minihy, pequeña aldea cuya iglesia está construida sobre el lugar de la antigua capilla de la casona de Kermartin en la que vivió y murió Ivo. Pero la devoción hacia este santo asumió en el pasado también formas menos ortodoxas. Hasta comienzos del s. XX se iba en peregrinación a la capilla de Saint-Yves de la Vérité, en Trédarzec, no lejos de Tréguier: el que creía que no se le había hecho justicia en un proceso, daba siete vueltas a la capilla lanzando imprecaciones contra sus adversarios, y al fin encendía un cirio a san Ivo para que los castigase. La tradición quería que antes de partir para esta peregrinación la persona que se consideraba víctima de una injusticia echara una moneda ante la casa del que le había ofendido. Este último, si se consideraba inocente, debía recoger la moneda, de lo contrario se la llevaba a san Ivo, y el culpable moriría en el transcurso del año.

Del proceso de canonización surge una doble imagen de san Ivo: por una parte, la de un juez eclesiástico incorruptible y benévolo con las personas de humilde condición y los pobres; por otra, la de un sacerdote santo, totalmente dedicado a las actividades pastorales y en particular a la predicación. Al final de la Edad media fue la primera imagen la que prevaleció, como testimonian las representaciones iconográficas y el hecho de que el santo se convirtiera muy pronto en el patrono de los juristas y de las facultades jurídicas de las universidades, tanto en Francia como en Alemania e Italia. La otra imagen de san Ivo, que más ha atraído la atención de la Igle-

sia, sobre todo en la Edad moderna, y que está muy bien ilustrada en las vidrieras de la iglesia de Montcontour (Côtes d'Armor, s. XVI), es la del celoso sacerdote parroquial. Las actas de la investigación de 1330 nos lo muestran dedicado a la predicación en las parroquias, hecho nuevo y raro en una época en que los sacerdotes seculares bretones, sea por negligencia, sea por falta de preparación, no predicaban mucho. Ivo se preocupaba en cambio de hacer conocer a los fieles la palabra de Dios, y su cultura jurídica y universitaria no parece que le impidiera transmitir a pescadores y sencillos campesinos el mensaje evangélico. No nos han llegado sus sermones, pero los testimonios recogidos en 1330 subrayan el profundo efecto que producían en los oyentes, a quienes el santo mostraba la necesidad de la penitencia, tratando de inculcarles las virtudes cristianas. Hombre de la palabra, Ivo era también un hombre del Libro, y el que lo había conocido no dejó de subrayar la importancia que tenía en su vida cotidiana la lectura de la Biblia, que llevaba siempre consigo, y del breviario. Su reputación de hombre noble y culto no fue ciertamente extraña al prestigio de que gozó durante su vida en la campaña de Tréguier, pero la acción de este hombre, que volvió a los campos para compartir la condición de los campesinos y de los pobres, era de por sí suficiente para golpear y conmover los ánimos, y esto basta para explicar el fervor que se manifestó después de su muerte y los numerosos milagros que se le atribuyeron inmediatamente. En la historia de la santidad cristiana su canonización constituye una etapa importante, ya

que atestigüa, por primera vez desde el fin de la antigüedad, la posibilidad de acceder a la gloria de los altares de un simple sacerdote, privilegio hasta entonces reservado a los obispos, monjes y religiosos. Mucho antes que el culto del cura de Ars (¿Juan María Vianney), el de san Ivo ofreció a la Iglesia la ocasión de promover un modelo de santidad sacerdotal a través de la figura de un hombre que asoció la práctica de las más altas virtudes cristianas, en particular la justicia y la caridad, al ejercicio del ministerio pastoral.

BIBL.: BHL 4629-4637 y *Novum Suppl.*, 509 (vidas latinas de los ss. XIV y XV); BS VII, 997-1002. A. DE LA BORDERIE-J. DANIEL-R. P. PERQUIS-D. TEMPIER (eds.), *Monuments originaux du procès de canonisation de saint Yves*, Saint-Brieuc 1887, 1-299.

CASSARD J. C., *Saint Yves de Tréguier, un saint du XIII^e siècle*, París 1992; VAUCHEZ A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, París-Roma 1988, 358-364 y *ad indicem*.

A. Vauchez

IVO DE CHARTRES

1040 ca.-1116 – obispo – fiesta: 20 de mayo

Ivo, obispo de Chartres, canonista y santo, nació alrededor de 1040 en las cercanías de Beauvais, de una familia acomodada; realizó sus estudios en París y posteriormente en la abadía de Le Bec, donde tuvo como maestro a ¿Lanfranco de Canterbury y como compañero de estudios a ¿Anselmo de Canterbury. Tras convertirse en canónigo en Nesles, en Picardía, en 1072 ó 1078 fue llamado a Beauvais por el obispo Guido, que lo nombró prepósito del monasterio de los canó-

nigos regulares de Saint-Quentin, fundado poco antes.

Cuando en 1090, el obispo de Chartres, Gofredo, fue depuesto por acusación de simonía, Ivo fue elegido sucesor suyo por el pueblo y por el clero de la ciudad; a pesar de haber recibido la investidura del rey Felipe I (1050-1108) y de gozar del favor del papa ¿Urbano II (1088-1099), su elección no estuvo libre de tensiones, por la oposición, primero de Gofredo, después del obispo de Sens, Riquerio, defensor de Gofredo, que se negó a consagrar al nuevo sufragáneo. Ivo fue obligado a apelar al papa, que entonces se encontraba refugiado en Capua huyendo del ejército de Enrique IV (1056-1106). Urbano II lo consagró obispo de Chartres a finales de ese mismo año; Riquerio intentó una vez más oponerse, pero sin éxito.

En los años 1092-1104 Ivo tuvo que sufrir otro enfrentamiento con Felipe I: en 1092 el rey había repudiado a su mujer, Berta de Frisia, para unirse a Bertrade de Montfort, mujer del conde Folco de Anjou. Ivo se opuso con dureza al nuevo matrimonio y al clero que lo aprobaba y por ello acabó en prisión por varios meses en el castillo de Puiset de Ugo, vizconde de Chartres y vasallo del rey. Liberado por intervención del papa, Ivo perseveró en su oposición, acudiendo a Roma en noviembre de 1093 y rechazando, incluso después de la muerte de Berta en 1094, cualquier forma de reconocimiento del matrimonio. Felipe fue excomulgado en el concilio de Autun (octubre de 1094) y por segunda vez por el papa durante el concilio de Poitiers (1100).

Tras la excomunión, Ivo se apresuró en obtener el perdón para el rey,

favoreciendo de este modo el acercamiento entre la corona y la Santa Sede. En 1104 el soberano aceptó separarse de Bertrade y en diciembre obtuvo el perdón del papa Pascual II (1099-1118). Durante esos mismos años, Ivo se ocupó activamente de resolver las diferencias entre el rey y el pontífice en la cuestión de los nombramientos episcopales, cuestión con la que se extendía al suelo francés la penosa lucha por las investiduras, que en aquellos decenios había arrastrado y seguía arrastrando al papado y al imperio. Ivo intervino en la cuestión de la primacía de Lyon sobre la archidiócesis de Sens, defendiendo la posición de Pascual II, y desarrolló una intensa obra de mediación en el conflicto entre los derechos papales y las prerrogativas regias en el nombramiento del obispo de Beauvais (1100-1104). En 1107, Pascual II fue hospedado por Ivo de Chartres, durante las celebraciones pascuales, antes de encontrarse en Saint-Denis con Felipe I y con su hijo, el futuro Luis VI, entonces unido al trono. En los últimos años Ivo tuvo que mantener una contienda con el propio capítulo, hostil a las ideas de reforma, y hasta 1114 no logró imponer sus razones, gracias a la decisión papal. Murió en 1116 y pronto fue venerado como santo en las diócesis de Chartres y de Beauvais. En 1570 ¿Pío V lo nombró patrón de los canónigos regulares de San Juan de Letrán.

Fundamentales para la biografía de Ivo (no se conocen hagiografías sobre él), así como para conocer las luchas político-religiosas y para los acontecimientos de todo ese período, son las casi trescientas *Cartas*, cuyo *corpus* central quizá fue recogido por el mis-

mo Ivo. A esto es necesario añadir veinticuatro *Sermones*, de temática teológica y litúrgica, y, sobre todo, las tres obras de derecho canónico, que se le atribuyen: la *Collectio tripartita*, el *Decretum* y la *Panormia*, más un *Prologus* (se discute si pertenece al *Decretum* o a la *Panormia*). Las tres colecciones, compiladas en los años 1093-1096, responden a las nuevas tendencias de renovación, introducidas por la reforma gregoriana y adaptadas a la situación política y religiosa francesa; en ellas Ivo recurre al mismo método de confrontación, que Abelardo (que seguro conocía el *Decretum*) habría perfeccionado algunos años más tarde en el *Sic et non*, poniéndose como objetivo la superación de las discordancias de los textos; en este sentido, la obra de Ivo anuncia también y abre el camino al *Decretum* de Graciano.

Del epistolario y de los sermones se deduce que fue un autor de vasta cultura: gramatical y retórica (conoce bien a Cicerón y a Virgilio), bíblica y teológica, además de canónica. En su obra más célebre, la jurídica, así como en su acción política (como aparece en las cartas), él ve toda la historia gobernada por Dios, un Dios terrible pero también plenamente misericordioso (Ivo está muy atento a los problemas espirituales y materiales de la gente, quizá también porque es espectador de una humanidad herida y sufriendo, como la que concurría en Chartres, la principal ciudad de las peregrinaciones en Francia). Teológicamente estaba en la línea de Ansel-

mo de Canterbury, como demuestra el sermón *Quare Deus natus et passus sit*, y el centro de su teología es el tema de Cristo, mediador entre Dios y el hombre. Sobre este principio elabora, aunque no de manera orgánica, una reflexión sobre la perfección espiritual del clero. A menudo es crítico con la vida monástica y ve, jurídica y espiritualmente, la superioridad del sacerdocio sobre el monacato. Por ello, el lugar de la perfección es la vida común del clero, la vida sacerdotal. Este ideal de sacerdote, que obedece a su obispo, pero tiene una dignidad altísima, no tuvo éxito en su ambiente, pero su modelo fue una de las grandes realizaciones ideales de la reforma gregoriana.

BIBL.: AS *Maii* IV, 1740, 709-716; BS VII, 994-997; DThC XV, 3625-3640; LMA V, 839-840; PL 161, 47-1344 y 162, 11-610; BRASINGTON B. C., *Zur Rezeption des Prologs Ivos von Chartres in Süddeutschland*, Deutsches Archiv 47 (1991) 167-174; FOURNIER P., *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, Bibliothèque de l'École de Chartres 57 (1896); 58 (1897); FURHRMANN H., *Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen*, Stuttgart 1973 (MGH SS 24, II), 542-562; GRANDJEAN M., *Laïcs dans l'Église. Regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres*, Paris 1994; HOFFMANN H., *Ivo von Chartres und die Lösung des Investiturproblems*, Deutsches Archiv 15 (1959) 393-440; LECLERQ J., *Yves de Chartres. Correspondance I*, Paris 1949; *Dictionnaire de théologie catholique* XV, 3625-3640; SPRANDEL R., *Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte*, Stuttgart 1962; ZAWILLA R. J., *The «Sententia Ivonis Carnotensis episcopi de divinis officiis», the «Norman School» and Liturgical Scholarship: Study and Edition*, Medieval Studies 49 (1987) 124-151.

L. Robertini

ÍNDICE DE SANTOS

Abbón de Fleury	Albano
<i>Abdías</i> ↗ Profetas menores	Alberto de Cashel
Abel	Alberto de Trápani
Abrahán	Alberto Hurtado Cruchaga
Abundio	Alberto Magno
Abundio de Como	Alejandro I
Acacio de Armenia y los diez mil compañeros	Alejandro de Alejandría
Acisclo y Victoria	Alejandro de Bérgamo
<i>Acursio</i> ↗ Berardo, Otón, Pedro, Ayuto y Acursio	Alejandro de Constantinopla
Adalberón de Wurzburg	Alejandro de Fiesole
Adalberto	Alejandro de Hales
Adamnán	Alejandro de Jerusalén
Adán	Alejandro Sauli
<i>Adaucto</i> ↗ Félix y Adaucto	Alejo
Adelelmo (o Lesmes) de Burgos	Alejo Falconieri
Adelmo	Alfonso María de Ligorio
Adeodato I	Alfonso Mena y Alonso Navarrete
Adolfo y Juan	Alfonso Rodríguez
Adón de Vienne	<i>Alonso Navarrete</i> ↗ Alfonso Mena y Alonso Navarrete
Adrián III	Alonso Pacheco
Adrián de Canterbury	Alonso Rodríguez
Adrián de Nicomedia	Altman
Afraates	Álvaro de Córdoba
Agapito I	Amador, Pedro y Luis
Agatón	Amando
<i>Ageo</i> ↗ Profetas menores	Ambrosio
<i>Agrícola</i> ↗ Vidal y Agrícola	<i>Amós</i> ↗ Profetas menores
Águeda	<i>Ana</i> ↗ Joaquín y Ana
Agustín de Canterbury	Ana de los Ángeles Monteagudo
Agustín de Hipona	Ana de San Bartolomé
Agustín Novello	Ana María Giannetti Taigi
Aidano	Anacleto (Cleto)
Alano	Anastasio I
	Anastasio de Antioquía

Anastasio el Persa
 Andrés
 Andrés Avellino
 Andrés Bobola
 Andrés Carlos Ferrari
 Andrés Corsini
 Andrés de Creta
 Andrés Huberto Fournet
Andrés Kim ↗Mártires de Corea
 Andrés Salos
 Ángela de Foligno
 Ángela de la Cruz
 Ángela de Mérici
 Ángela Salawa
 Ángeles de San José Lloret Martí y
 compañeras
 Angélico (beato)
 Angelina de Montegiove
 Aníbal María de Francia
 Aniceto
 Anón
 Anscario (Óscar)
 Anselmo de Canterbury
 Anselmo de Luca
 Anselmo Polanco Fontecha
 Antelmo de Chignin
 Antero
 Antolín
 Antonia Mesina
 Antonino de Florencia
 Antonio, abad
 Antonio de León
 Antonio de Padua
 Antonio de Sant'Anna Galvão
 Antonio María Claret
 Antonio María Gianelli
 Antonio María Pucci
 Antonio María Zaccaria
 Apolinar de Ravena
 Apolonia
 Apolonio
Aquiles ↗Nereo y Aquiles
 Arbogastro
 Arcadio y compañeros
 Argéntea
 Arialdo
 Arnoldo Janssen
 Arnulfo de Metz
 Arnulfo de Soissons
 Arsenio el Grande
Arturo Ayala Niño ↗Braulio María
 Corres y compañeros
 Atanasio de Alejandría
 Atanasio de Nápoles
 Atilano
 Atón
 Audoenio
 Audomaro
 Áurea
 Aureliano de Arles
 Aurelio de Córdoba y compañeros
 Aurelio María y compañeros
 Avito de Vienne
Ayuto ↗Berardo, Otón, Pedro, Ayuto y
 Acursio
 Bábilas
 Balbina
 Bárbara
 Bartolomé
 Bartolomé de San Gimignano
 Bartolomé de Simeri
 Bartolomé Díaz «Laurel»
 Bartolomé el Joven
Bartolomé Gutiérrez ↗Francisco de
 Jesús de Villamediana
 Basilio Magno
 Batilde
 Bautista Spagnoli
Beato Angélico ↗Angélico (beato)
 Beatriz de Nazaret
 Beatriz de Silva y Meneses
 Beda el Venerable
 Behnam y Sara
 Benedicto II
 Benedicto XI
 Benigno
 Benildo Pedro Romançon
 Benito Africano
 Benito Biscop
 Benito de Aniano
Benito de Jesús ↗Héctor Valdivielso

Benito de Nursia
 Benito José Labre
 Benito Menni
 Benón
 Berardo, Otón, Pedro, Ayuto y Acursio
 Bernabé
 Bernardino de Feltre
 Bernardino de Siena
Bernardita ↗María Bernarda Soubirous
 Bernardo Calbó
 Bernardo de Claraval
 Bernardo de Tiron
 Bernardo, María y Gracia
 Bernardo Tolomei
 Bernwardo
 Blas
 Bonifacio I
 Bonifacio IV
 Bonifacio Winfrido
 Boris y Gleb
 Braulio de Zaragoza
 Braulio María Corres, Federico Rubio
 y 69 compañeros hospitalarios
 Brígida de Kildare
 Brígida de Suecia
 Bruno
 Bruno de Colonia
 Bruno de Querfurt
 Bruno de Wurzburg
 Bucardo I
 Buenaventura
 Buenaventura de Barcelona
 Buenaventura de Pistoia
 Calixto
Calixto Caravario ↗Luis Versiglia y
 Calixto Caravario
 Camila de San José Rolón
 Camilo de Lelis
 Cándida María de Jesús
 Canuto IV
 Capitón
 Carlos Borromeo
 Carlos el Bueno
Carlos Eraña Guruceta ↗Mártires de
 la Guerra civil española
Carlos Luanga ↗Mártires de Uganda
 Carmelo Bolta y Francisco Pinazo
 Carmen Sallés y Barangueras
 Carolina Kózka
 Casiano
 Casilda de Toledo (o de Burgos)
 Casimiro de Polonia (o de Lituania)
 Casio y Florencia
 Catalina de Alejandría
 Catalina de Bolonia
 Catalina de Génova
 Catalina de Ricci
 Catalina de Siena
 Catalina de Suecia
 Catalina Labouré
 Catalina Tekakwitha
 Catalina Tomás
 Cayetano
 Cayo
 Cecilia
 Cecilio
 Ceferino
 Ceferino Jiménez Malla (Pelé)
Celedonio ↗Emeterio y Celedonio
 Celestino I
 Celestino V
Celso ↗Nazario y Celso
 Centola
 Ceolfredo
 Cesáreo de Arles
Chaminade ↗Guillermo José Cham-
 nade
 Cipriano de Antioquía
 Cipriano de Cartago
 Ciriaco de Roma y compañeros
 Ciriaco y Paula
 Cirilo Bertrán y compañeros
 Cirilo de Alejandría
 Cirilo de Jerusalén
 Cirilo y Metodio
 Clara de Asís
 Clara de Montefalco
 Claudina Thévenet
 Claudio de la Colombière
 Clelia Barbieri
 Clemente I

Clemente de Ochrida
Clemente Ignacio Delgado y Cebrián
 ↗Mártires de Vietnam
 Clemente María Hofbauer
 Clementina Anwarite Nengapeta
Cleto ↗Anacleto
 Clotilde
 Coleta Boylet
 Columba
 Columba Marmion
 Columbano
 Conde santo (el)
 Conrado Confalonieri
 Conrado de Constanza
 Conrado de Offida
 Contardo Ferrini
 Corbiniano
 Cornelio
 Cornelio de Armagh
 Cosme de Jerusalén (el Meloda)
 Cosme y Damián
Crescencia ↗Vito, Modesto y
 Crescencia
 Crisanto y Daría
 Crispín y Crispiniano
Crispiniano ↗Crispín y Crispiniano
 Cristina de Bolsena
 Cristóbal
Cristóbal Magallanes ↗Mártires de
 México
 Cristóbal y Leovigildo
 Crodegango
 Cromacio
 Cucufate
 Cunegunda
 Cunegunda de Luxemburgo

 Dámaso
 Damián
Damián ↗Cosme y Damián
 Daniel
 Daniel Comboni
Darí ↗Crisanto y Daría
 David
 David de Tesalónica
 Demetrio de Tesalónica

Deodato de Rodez
 Deusdedit
 Dictino de Astorga
 Diego de Alcalá
 Diego José de Cádiz
 Diego Ventaja Millán
 Dina Bélanger
 Dionisio
 Dionisio de Alejandría
 Dionisio Pamplona de Santa Bárbara y
 compañeros
 Dionisio, Rústico y Eleuterio
Domingo ↗Gregorio y Domingo
 Domingo de Guzmán
 Domingo de la Calzada
 Domingo de Sora
 Domingo Henares
 Domingo Ibáñez de Erquicia y
 compañeros
 Domingo Iturrate
 Domingo Savio
 Donato de Fiesole
 Dorotea y Teófilo
Duns Escoto ↗Juan Duns Escoto

Edith Stein ↗Teresa Benedicta de la
 Cruz
 Edmundo Campion
 Edmundo Rich
 Eduardo el Confesor
 Eduardo Powell
 Eduvigis
 Efrén
 Egidio
 Egidio de Asís
 Elena
 Elena Guerra
 Eleuterio
Eleuterio ↗Dionisio, Rústico y
 Eleuterio
 Elías
 Eliseo
 Emerenciana
 Emeterio y Celedonio
 Emilia de Vialar
 Emilia María Guillermina de Rodat

Emiliana
 Engracia de Braga
 Enrique II
 Enrique de Ossó y Cervelló
 Enrique Suso
 Epifanio de Constantinopla
 Epifanio de Salamina
 Erasmo de Formia
 Erico IX Jedvardsson
 Ervedo
 Escolástica
 Estanislao de Cracovia
 Estanislao de Kostka
 Esteban
 Esteban I
 Esteban de Hungría
Esteban de Zudaire ↗Ignacio de
 Azevedo y compañeros
 Esteban Harding
Esteban Maya Gutiérrez ↗Braulio
 María Corres y compañeros
 Ester
 Etelberto y Etelredo
Etelredo ↗Etelberto y Etelredo
 Eufemia
 Eufasio
 Eufrosina
 Eugenia
 Eugenio III
 Eugenio de Mazenod
Eugenio Ramírez Salazar ↗Braulio
 María Corres y compañeros
 Eulalia de Mérida
 Eulogio de Córdoba
 Eusebio de Vercelli
 Eustoquia Calafato
 Eutimio el Grande
 EutiQUIANO
EutiQUIANO ↗Arcadio y compañeros
 Eva
 Evaristo
 Ezequiel
 Ezequiel Moreno y Díaz

 Fabián
 Fabio

Fabiola
 Fándila
 Faustino Míguez
 Faustino Villanueva Igual
 Faustino y Jovita
Felicidad ↗Perpetua y Felicidad
 Federico Janssoone
 Federico Ozanam
Federico Rubio ↗Braulio María
 Corres y compañeros
 Felipe
 Felipe, diácono
 Felipe Benizi
Felipe de Jesús ↗Mártires de Japón
 Felipe de Jesús Munárriz y compañe-
 ros claretianos
 Felipe Neri
 Felipe Ripoll
 Félix I
 Félix III
 Félix IV
 Félix de Cantalicio
 Félix de Nola
 Félix y Adaucto
 Félix y Régula
 Fermín
 Fermo y Rústico
 Fernando III
Ferrari ↗Andrés Carlos Ferrari
 Fidel de Sigmaringa
 Fidel, Inocencio y Renovato, y Nancto
 Filiberto
 Filipina Rosa Duchesne
 Flaviano
 Flora y María
 Florencio
Florencio ↗Casio y Florencio
 Florentino Asensio
Fortunato ↗Oroncio, Justo y Fortunato
Francisca Aldea ↗Rita Dolores
 Pujalte y Francisca Aldea
 Francisca Ana de los Dolores de
 María
 Francisca Javier Cabrini
 Francisca Romana
 Francisco Caracciolo

Francisco Coll y Guitart
 Francisco Dardán y compañeros
 Francisco de Asís
 Francisco de Borja
 Francisco de Capillas
 Francisco de Jerónimo
 Francisco de Jesús de Villamediana
 Francisco de Paula
 Francisco de Posadas
 Francisco de Sales
 Francisco Díaz
 Francisco Faà di Bruno
 Francisco Gálvez
 Francisco Gárate
 Francisco Gil de Federich
 Francisco Javier
 Francisco Javier Bianchi
 Francisco María de Camporosso
Francisco Marto ↗ Jacinta y Francisco Marto
 Francisco Morales y compañeros dominicos
 Francisco Palau Quer
Francisco Pinazo ↗ Carmelo Bolta y Francisco Pinazo
Francisco Serrano ↗ Mártires de China
 Francisco Solano
 Fredián de Luca
 Frexnenses (santos)
 Fridolino
 Froilán
 Fructuoso de Braga
 Frumencio
 Fulgencio

G
 Gabriel
 Gabriel de la Dolorosa
 Gabriel María Nicolas
 Galdino de la Sala
 Galgano
 Galo
 García
 Gaspar del Búfalo
 Gaspar Luis Bertoni
Gaspar Páez Perdomo ↗ Braulio María Corres y compañeros

Gaudencio de Brescia
 Gaudencio de Novara
 Gaudioso
 Gelasio I
 Gema Galgani
 Geminiano
 Genadio de Astorga
 Genesio de Arles
 Genoveva
 Genoveva Torres Morales
 Geraldo de Aurillac
 Gerardo de Brogne
 Gerardo de los Tintori
 Gerardo Mayela
Germán ↗ Servando y Germán
 Germán de Auxerre
 Germán de Constantinopla
 Germán de París
 Germán Pérez
 Germana Cousin
 Geroncio
 Gertrudis de Nivelles
 Gertrudis la Grande
 Gervasio y Protasio
 Gianna Beretta Molla
Gil ↗ Egidio
 Gildas
Ginés ↗ Genesio de Arles
 Gisela
Gleb ↗ Boris y Gleb
 Gonzalo
 Gotardo
Gracia ↗ Bernardo, María y Gracia
 Gregorio I Magno
 Gregorio II
 Gregorio III
 Gregorio VII
 Gregorio X
 Gregorio de Elvira
 Gregorio de la Berrueza
 Gregorio de Nisa
 Gregorio de Tours
 Gregorio el Iluminador
 Gregorio el Taumaturgo
 Gregorio Escribano

Gregorio Nacianceno
 Gregorio y Domingo
 Gúdula
 Guillermo de Hirsau
 Guillermo de Malavalde
 Guillermo de St. Thierry
 Guillermo de Vercelli
 Guillermo de Volpiano
 Guillermo José Chaminade

Habacuc ↗ Profetas menores
 Héctor Valdivielso
 Heriberto
Hermano Rafael ↗ Rafael Arnáiz
 Hermenegildo
 Higinio
 Hilaria de Constantinopla
 Hilario
 Hilario de Poitiers
 Hilarión de Gaza
 Hilarión de Georgia
 Hipólito
 Homobono
 Honesto de Nimes
 Hormisdas
 Hugo de Cluny
 Hugo de Lincoln
 Humildad de Faenza

Ignacio de Antioquía
 Ignacio de Azevedo y compañeros
 Ignacio de Constantinopla
 Ignacio de Loyola
 Ildefonso de Toledo
 Ildefonso Schuster
 Indalecio
 Inés de Asís
 Inés de Praga
 Inés de Roma
Inocencio ↗ Fidel, Inocencio y Renovato, y Nancto
 Inocencio I
 Inocencio V
 Inocencio XI
Inocencio de la Inmaculada ↗ Cirilo Bertrán y compañeros

Inocentes (santos)
 Ínigo
 Ireneo de Lyon
 Isaac
Isaac Jogues ↗ Mártires de Canadá
 Isabel
 Isabel Ana Bayley Seton
 Isabel Canori Mora
 Isabel de Hungría
 Isabel de la Trinidad
 Isabel de Portugal
 Isabel de Schönau
 Isaías
 Isidoro Bakanja
 Isidoro de Sevilla
 Isidro Labrador
 Ivo de Bretaña
 Ivo de Chartres

Jacinta y Francisco Marto
 Jacinto Castañeda
 Jacinto de Polonia
 Jacinto Orfanell Prades
 Jacob
 Jenaro
 Jeremías
 Jerónimo
 Jerónimo Emiliani
 Jerónimo Hermosilla
 Joaquín Royo Pérez
 Joaquín y Ana
 Joaquina Vedrura
 Job
Joel ↗ Profetas menores
Jonás ↗ Profetas menores
 Jordán de Pisa
 Jordán de Sajonia
 Jordán Forzató
 Jorge
 Jorge de Suelli
 Josafat Kuncewicz
 José
 José, esposo de la Virgen María
 José Allamano
 José Benito Cottolengo
 José Benito Dusmet

José Cafasso
 José de Anchieta
 José de Calasanz
 José de Cupertino
 José de Tesalónica
 José el Himnógrafo
 José Fernández de Ventosa
 José Gérard
 José María Díaz Sanjurjo
 José María Rubio y Peralta
 José María Yermo y Parres
 José Moscatti
 José Nascimbeni
 José Pignatelli
 Josefina Bakhita
 Josemaría Escrivá de Balaguer
 Josué
Jovita ↗ Faustino y Jovita
Juan ↗ Adolfo y Juan
Juan ↗ Teodoro y Juan
 Juan I
 Juan XXIII
Juan Alcober ↗ Mártires de China
 Juan Bautista
 Juan Bautista de la Concepción
 Juan Bautista de la Salle
Juan Bautista Velázquez Peláez ↗ Braulio
 María Corres y compañeros
 Juan Bono
 Juan Bosco
 Juan Calabria
 Juan Casiano
 Juan Colombini
 Juan Crisóstomo
 Juan Damasceno
 Juan de Ávila
Juan de Brébeuf ↗ Mártires de Canadá
 Juan de Capistrano
 Juan de Cetina
 Juan de Dios
 Juan de Gorze
 Juan de Hólar
 Juan de Kety
 Juan de la Cruz
 Juan de Lodi
 Juan de Mata

Juan de Matera
Juan de Mayorga ↗ Ignacio de Azevedo y compañeros
 Juan de Ortega
 Juan de Perusa y Pedro de Saxoferrato
 Juan de Ribera
 Juan de Ruysbroeck
 Juan de Sacramenia
 Juan de Sahagún
Juan del Castillo ↗ Alfonso Rodríguez
 Juan Diego
 Juan Duns Escoto
 Juan el Limosnero
 Juan Eudes
 Juan Evangelista
 Juan Fisher
 Juan Gabriel Perboyre
 Juan Grande
 Juan Gualberto
Juan Jaime Fernández ↗ Mártires en Tierras islámicas
 Juan Leonardi
 Juan Macías
 Juan María Vianney
 Juan Nepomuceno
 Juan Nepomuceno Neumann
 Juan Silenciero
 Juana Antida Thouret
 Juana de Arco
 Juana de Aza
 Juana de Lestonnac
 Juana de Orvieto
 Juana de Valois
 Juana Francisca Frémyot de Chantal
 Juana Jugan
 Judas Tadeo
 Judit
 Julián de San Agustín
 Julián el Hospitalario
 Juliana
 Juliana de Cornillon
 Juliana de Norwich
 Juliana Falconieri
 Julio I
 Junípero Serra
 Justina

Justino
 Justo y Pastor
Justo ↗ Oroncio, Justo y Fortunato

Lanfranco de Canterbury
 Laura Vicuña
 Laureano
 Lázaro
 Leandro de Sevilla
 Leocadia
 León I Magno
 León II
 León III
 León IV
 León IX
 León de Asís
 Leonardo de Noblat
 Leonardo de Porto Mauricio
 Leonia Aviat
 Leopoldo III
 Leopoldo de Castelnuovo
Leovigildo ↗ Cristóbal y Leovigildo
Lesmes ↗ Adelelmo de Burgos
 Lía
 Liberio
 Librada
 Lidia
 Lino
 Lorenzo
 Lorenzo de Brindis
 Lorenzo Justiniano
Lorenzo Ruiz ↗ Domingo Ibáñez de Erquicia y compañeros
 Lucas
 Lucas Estilita
 Lucía
 Lucía Filippini
 Luciano de Antioquía
 Luciano y Marciano
 Lucio I
 Ludmila
Luis ↗ Amador, Pedro y Luis
 Luis IX
 Luis Bertrán y Exarch
 Luis de Sotelo
 Luis Gonzaga

Luis Guanella
 Luis María Grignon de Montfort
 Luis Orione
 Luis Versiglia y Calixto Caravario
 Luisa de Marillac

Macario de Alejandría
 Macario de Jerusalén
 Macuto
Madre Maravillas ↗ María Maravillas de Jesús
 Magdalena de Canossa
Magdalena de Nagasaki ↗ Domingo Ibáñez de Erquicia y compañeros
 Magdalena Sofía Barat
 Magno
 Malaquías
Malaquías ↗ Profetas menores
 Mamés
 Manuel Domingo y Sol
 Manuel Medina Olmos
Manuel Ruiz ↗ Mártires en Tierras islámicas
Marcel Callo ↗ Mártires del Nazismo
 Marcelina
 Marcelino
 Marcelino Champagnat
 Marcelo
 Marcelo Spínola
 Marcial
Marciano ↗ Luciano y Marciano
 Marciano José
 Marcos
 Marcos Criado
 Margarita de Cortona
 Margarita de Escocia
 Margarita de Hungría
 Margarita María Alacoque
 María
María ↗ Flora y María
María ↗ Marta y María
María ↗ Bernardo, María y Gracia
 María Ana Mogas Fontcuberta
 María Antonia Bandrés Elósegui
 María Bernarda Soubirous (Bernardita)
 María Bertilla

María Crucificada di Rosa
 María de Cervelló o del Socos
 María de Jesús Crucificado (Baouardy)
 María de Jesús López de Rivas
María de San Ignacio Thévenet
 ↗Claudina Thévenet
 María de San José
 María de Santa Eufrasia Pelletier
 María del Divino Corazón de Jesús
 Droste
 María del Pilar de San Francisco de
 Borja y compañeras
 María Dominica Mazzarello
 María Encarnación Rosal
María Gabriela de Hinojosa Naveros
 ↗Mártires de la Guerra
 civil española
 María Goretti
 María Josefa del Corazón de Jesús
 María Josefa Naval Girbés
 María Josefa Roselló
 María Magdalena
 María Magdalena de Pazzi
 María Magdalena Postel
 María Maravillas de Jesús
 María Margarita Dufrost
 María Micaela del Santísimo Sacra-
 mento
 María Rafols Bruna
 María Rosa Molas y Vallvé
María Sagrario de San Luis Gonzaga
 ↗Mártires de la Guerra civil
 española
 María Soledad Torres Acosta
 María Teresa Haze
 Mariana de Jesús Paredes
 Marina (María)-Marino
 Marino
 Marón
 Marta de Astorga
 Marta y María
 Martín I
 Martín de Braga
 Martín de Finojosa
 Martín de Porres
 Martín de San Nicolás y compañeros

Martín de Tours
 Mártires de Brasil
 Mártires de Canadá
 Mártires de China
 Mártires de Corea
 Mártires de Japón
 Mártires de la Guerra civil española
 Mártires de la Revolución francesa
 Mártires de Lyon
 Mártires de Mérida
 Mártires de México
Mártires de Turón ↗Cirilo Bertrán y
 compañeros
 Mártires de Uganda
 Mártires de Vietnam
 Mártires del Nazismo
 Mártires en Tierras islámicas
 Mártires franciscanos del Norte de
 África
Mártires hospitalarios de Colombia
 ↗Braulio María Corres y
 compañeros
 Marutas
Masona ↗Paulo y Masona
 Mateo
Mateo Alonso Leciniana ↗Mártires de
 Vietnam
 Materno
 Matías
 Matilde
 Mauricio
 Mauro
 Maximiliano María Kolbe
 Maximino
 Máximo de Jerusalén
 Máximo de Turín
 Máximo el Confesor
Melchor García Sampedro ↗Mártires
 de Vietnam
 Melecio
 Melquiades
Melquiades Ramírez Zuloaga ↗Braulio
 María Corres y compañeros
 Mercedes de Jesús Molina y Ayala
Mercedes Prat ↗Mártires de la Guerra
 civil española

Metodio ↗Cirilo y Metodio
 Metodio el Confesor
Michal Kozal ↗Mártires del Nazismo
 Miguel
 Miguel Agustín Pro
 Miguel de los Santos
 Miguel Febres Cordero
 Miguel Garikoitz
 Miguel Rua
 Millán
Miqueas ↗Profetas menores
Modesto ↗Vito, Modesto y Crescencia
 Moisés
 Mónica
 Muciano María Wiaux

Nahún ↗Profetas menores
Nancto ↗Fidel, Inocencio y Renovato,
 y Nancto
 Narcisa Martillo Morán
 Nazaria Ignacia March
 Nazario y Celso
 Nereo y Aquiles
Nicanor Ascanio ↗Mártires en Tierras
 islámicas
 Nicéforo Díez y compañeros pasionis-
 tas de Daimiel
 Nicodemo
 Nicolás I
Nicolás Alberca ↗Mártires en Tierras
 islámicas
 Nicolás de Bari
 Nicolás de Flue
 Nicolás de Tolentino
 Nicomedes
 Nilo
Niños mártires de Tlaxcala
 (*Cristóbal, Antonio y Juan*)
 ↗Mártires de México
 Noé
 Noemí
 Norberto

Odilón
 Odón
 Odorico de Pordenone

Olav II
 Olegario
Olga ↗Rusos (santos)
 Oliverio Plunket
 Orencio y Paciencia
 Oroncio, Justo y Fortunato
 Orosia
 Ortodoxos (santos)
Oscar ↗Anscario
Oseas ↗Profetas menores
Osorio Gutiérrez ↗Conde santo (el)
 Otmaro
 Otón
Otón ↗Berardo, Otón, Pedro, Ayuto y
 Acursio

Pablo
 Pablo de Constantinopla
 Pablo de la Cruz
 Pablo el Ermitaño
Pablo Miki ↗Mártires de Japón
 Paciano
Paciencia ↗Orencio y Paciencia
 Pacomio
 Pancracio
 Pantaleón
 Papías
Pascasio ↗Arcadio y compañeros
 Pascual I
 Pascual Bailón
Pastor ↗Justo y Pastor
 Patricio
Paula ↗Ciriaco y Paula
 Paula Frassinetti
 Paula Romana
Paulino ↗Arcadio y compañeros
 Paulino de Aquilea
 Paulino de Nola
 Paulino de Tréveris
 Paulino de York
 Paulo I
 Paulo y Masona
 Pedro
Pedro ↗Amador, Pedro y Luis
Pedro ↗Berardo, Otón, Pedro, Ayuto y
 Acursio

Pedro Canisio
 Pedro Chanel
 Pedro Claver
 Pedro Crisólogo
 Pedro Damián
 Pedro de Alcántara
Pedro de Dueñas ↗Mártires franciscanos del Norte de África
 Pedro de Osma
 Pedro de San José de Betancur
Pedro de Saxoferrato ↗Juan de Perusa y Pedro de Saxoferrato
 Pedro de Verona
 Pedro de Zúñiga
Pedro del Morrone ↗Celestino V
 Pedro Donders
 Pedro el Venerable
 Pedro Fabro
 Pedro Fourier
Pedro González Telmo ↗Telmo
 Pedro Julián Eymard
 Pedro Nolasco
 Pedro Pascual
 Pedro Poveda Castroverde
 Pedro Regalado
Pedro Ruiz de los Paños ↗Mártires de la Guerra civil española
Pedro Sanz ↗Mártires de China
Pedro Soler ↗Mártires en Tierras islámicas
 Pedro Thomas
 Pelayo
Pelé ↗Ceferino Jiménez Malla
 Peregrino
 Perpetua y Felicidad
 Petra de San José Pérez Florido
 Pier Giorgio Frassati
 Pío I
 Pío V
 Pío IX
 Pío X
 Pío de Pietrelcina
 Policarpo de Esmirna
 Pomposa
 Ponciano
 Práxedes
 Priscila
Probo ↗Arcadio y compañeros
 Profetas menores
 Próspero
Protasio ↗Gervasio y Protasio
 Prudencio
 Pudenciana
 Rafael
 Rafael Arnáiz
 Rafael de San José Kalinowski
 Rafaela María Porras
 Rafaela Ybarra
 Raimundo de Fitero
 Raimundo de Peñafort
 Ramón de Roda
 Ramón Llull
 Ramón Nonato
 Raquel
 Rebeca
Régula ↗Félix y Régula
 Remigio
Renovato ↗Fidel, Inocencio y Renovato, y Nancto
 Ricardo de Saint-Vanne
 Rita de Casia
 Rita Dolores Pujalte y Francisca Aldea
 Roberto Belarmino
 Roberto de Arbrissel
 Roberto de la Chaise-Dieu
 Roberto de Molesmes
 Rodrigo y Salomón
 Rogelio y Servideo
 Romano
 Romualdo
 Roque
 Roque González de Santa Cruz
 Rosa de Lima
 Rosa de Viterbo
 Rosalía
 Rosendo
Rubén de Jesús López Aguilar ↗Braulio María Corres y compañeros
Ruperto Mayer ↗Mártires del Nazismo

Rusos (santos)
Rústico ↗Dionisio, Rústico, Eleuterio
Rústico ↗Fermo y Rústico
 Rut
 Sabas
 Sabina
Salomón ↗Rodrigo y Salomón
Salvador Lilli ↗Mártires en Tierras islámicas
 Samuel
 Sandalio
 Santiago el Mayor
 Santiago el Menor
 Sara
 Sátiro
 Saturio
Schuster ↗Ildefonso Schuster
 Sebastián
 Sebastián de Aparicio
 Serafín
 Serapión
 Sergio I
 Sergio de Radonez
 Servando y Germán
Servideo ↗Rogelio y Servideo
 Severino
 Severo de Ravena
 Sidonio
 Siete Santos Fundadores
 Silas (Silvano)
 Silverio
 Silvestre I
 Silvestre Guzzolini
 Símaco
 Simeón
 Simeón el Teólogo
 Simeón Estilita, el Joven
 Simeón Estilita, el Viejo
 Simón
 Simón de Rojas
 Simplicio
 Siricio
 Sisebuto
 Sisenando
 Sixto I
 Sixto II
 Sixto III
Sofonías ↗Profetas menores
 Sofronio
 Sotero
 Susana
 Tarsicio
 Telesforo
 Telmo
 Teodoro (Teódulo)
 Teodoro Estudita
 Teodoro y Juan
Teófilo ↗Dorothea y Teófilo
 Teófilo de Antioquía
 Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein)
 Teresa de Jesús
 Teresa de Jesús de los Andes
 Teresa de Jesús Jornet e Ibars
 Teresa del Niño Jesús
 Timoteo
 Timoteo Giaccardo
 Tito
Titus Brandsma ↗Mártires del Nazismo
 Tobías y Tobit
Tobit ↗Tobías
 Tomás
 Tomás Becket
 Tomás de Aquino
 Tomás de Hereford
 Tomás de Tolentino
 Tomás de Villanueva
 Tomás Moro
 Torcuato
 Toribio de Astorga
 Toribio de Mogrovejo
 Ubaldo
 Udalrico
 Urbano I
 Urbano II
 Urbano V
 Urbez
 Úrsula

Valentín de Berriochoa
 Venancio Fortunato
 Veremundo de Irache
 Verónica Giuliani
 Vicenta María López y Vicuña
 Vicente de Lérins
 Vicente de Paúl
 Vicente de San José
 Vicente de Zaragoza
 Vicente Ferrer
 Vicente Pallotti
 Vicente Romano
Vicente Soler y compañeros
 ↗Mártires de la Guerra
 civil española
 Vicente Vilar David
 Víctor I
 Víctor III
 Víctor de Marsella
 Víctor de Milán

Victoria ↗Acisclo y Victoria
 Victoria Díez y Bustos
 Victoria Rasoamanarivo
 Vidal
 Vidal y Agrícola
 Virila de Leyre
 Vitaliano
 Vito, Modesto y Crescencia
 Vladimiro

 Walfrido
 Wenceslao
 Witesindo

 Zacarías
Zacarías ↗Profetas menores
 Zacarías, papa
 Zaqueo
 Zita de Luca
 Zósimo

ÍNDICE GENERAL

Tomo I

Presentación	5
Introducción a la edición española	13
Dirección y colaboradores	17
Siglas y abreviaturas	37
Diccionario de los santos (A-I)	43
Índice de santos	1133

Tomo II

Siglas y abreviaturas	1157
Diccionario de los santos (J-Z)	1163
Apéndices e índices	
Santos Patronos	2235
Calendario	2239
Índice de santos	2253